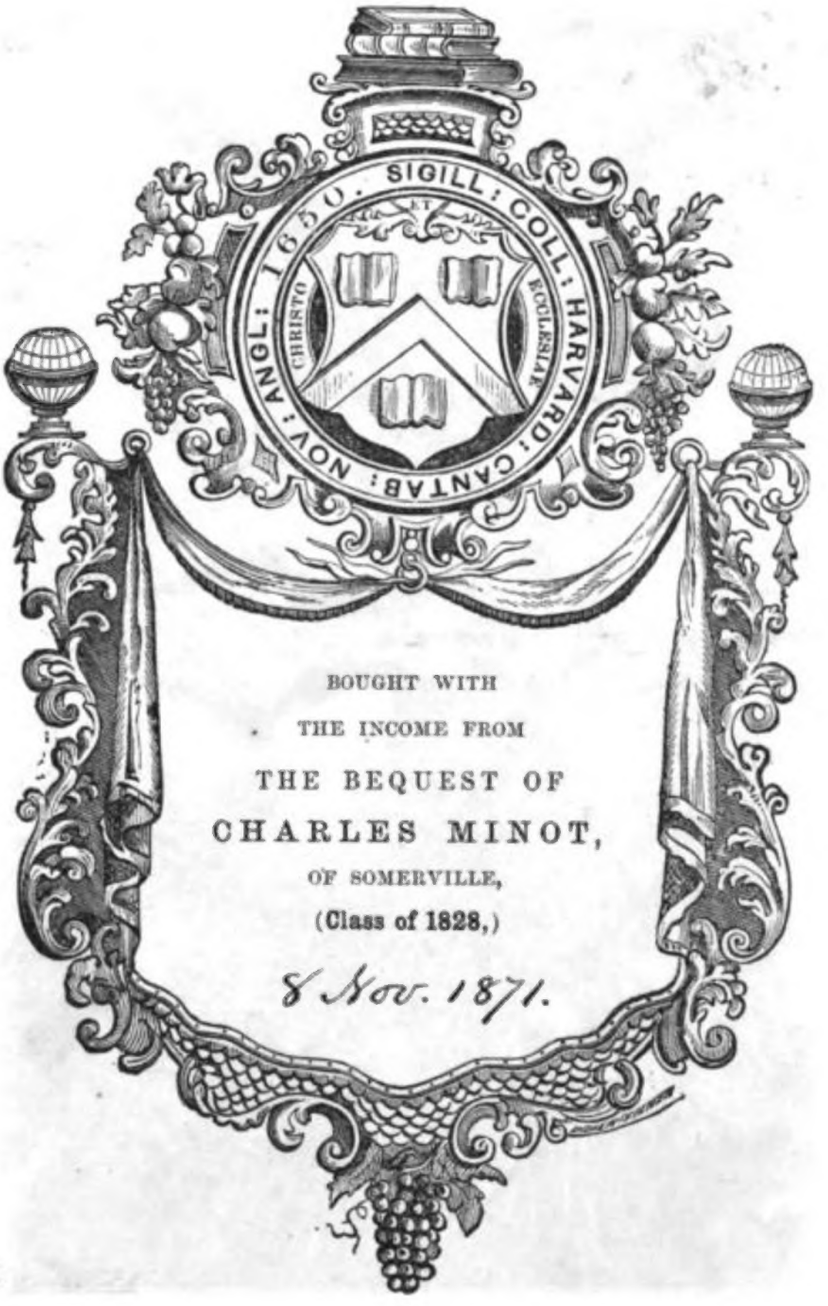
REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE: IN VERBINDUNG MIT...

Digitized by Google

~~1842 34~~

C 18.54



BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)
8 Nov. 1871.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Siebzehnter Band.

Vadian bis Wessel.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1863.

Digitized by Google

C18.54

1871, Nov. 8.
Minot Fund.

Digitized by Google

V.

Vadian, Reformator in St. Gallen, ſ. Watt, von der.

Väter, apoſtol., ſ. Apoſtoliſche Väter.

Väter der Kirche, ſ. Kirchenväter.

Väter des guten Sterbens, in Spanien Agonizanten genannt, iſt eine Congregation regulirter Kleriker, geſtiftet von Camill de Lellis im Jahre 1586 und beſtätigt vom Pabſte Sixtus V. mit der Beſtimmung, ein gemeinſchaftliches Leben zu führen und zu den drei Gelübden der Armuth, der Keuſchheit und des Gehorſams als viertes noch die Verpflichtung beizufügen, den Kranken im Sterben, auch in der Peſtzeit, Beiſtand zu leiſten. Unter der Leitung des Stifters, der zugleich erſter Superior war und ſeinen Sitz bei der St. Magdalenenkirche in Rom nahm, verbreitete ſich die Congregation, die dort noch jetzt ihren Hauptſitz hat, ſchnell in die Hauptſtädte Italiens, namentlich als Pabſt Gregor XIV. ſie zu einem geiſtlichen Orden erhoben hatte (1591). Indem die Väter durch Camill in Neapel bereits feſten Fuß gefaßt hatten, gründeten ſie neue Häuſer in Mailand und Genua (1594), in Bologna (1597), Mantua (1600), Ferrara (1603) und noch andere neue Häuſer in Neapel (1604), ſo daß Pabſt Paul V. die Congregation ſchon in fünf Provinzen theilte (1605), die jedoch Pabſt Innocenz X. (1644), der die kleineren Klöſter in Italien aufhob, auf zwei beſchränkte, während ſie ſein Nachfolger Alexander VII. wieder auf vier ausdehnte. Zu dieſen Provinzen gehörten auch die Häuſer, welche der Orden in Spanien beſaß, wo er indeß keine weite Verbreitung erlangen konnte und hier überhaupt nicht mehr beſteht. In Italien war er ſehr verbreitet, und die Häuſer, die er dort noch hat, theilen ſich in Profeß-, Noviziat- und Siechenhäuſer. Ein General ſteht an der Spitze; die Noviziat- und Siechenhäuſer dürfen Einkünfte beſitzen, — ein Privilegium, das den Profeßhäuſern verſagt iſt. Das Noviziat iſt zweijährig und die Profeſſen legen außer den ſchon erwähnten vier feierlichen Gelübden noch vier einfache ab, nämlich in dem herkömmlichen Krankendienſte keine Aenderung vorzunehmen und eine Aenderung nur dann zuzugeben, wenn ſie den Kranken zum größeren Vortheile gereicht; kein Eigenthum, was den Häuſern gehört, zu beanſpruchen; nach keiner Würde außerhalb des Ordens zu ſtreben und denjenigen dem Superior anzuzeigen, der ein ſolches Streben kund gibt; endlich eine außerhalb des Ordens übertragene Würde nur mit päbſtlicher Dispenſation anzunehmen. Die Ordenskleidung iſt wie die Tracht der Kirchendiener, doch iſt das Kleid noch mit einem Kreuze auf der linken Seite verſehen.

Väter oder **Brüder des Todes,** Todesväter oder Einſiedler, Religioſe des heil. Paulus, des erſten Einſiedlers, heißen die Glieder eines Mönchsordens, deſſen Stiftung in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt und ſeine Entſtehung durch das damals im ſtrengeren Mönchsthume liegende Streben fand, durch ſtrenge Gelübde ſich zu kaſteien, in einer Einöde, getrennt von Allem, was irdiſche Freude ſchafft oder gewährt, zu leben und immer nur mit dem Gedanken an den Tod ſich zu beſchäftigen. Der Biſchof Bartholomäus von Fünfkirchen hatte ſeit etwa 1215

Digitized by Google

viele Einsiedler seines Sprengels zu einem gemeinsamen Leben nach der Regel des heil. Jacob von Patach vereinigt. Seinem Beispiele folgte der an der Kathedrale zu Gran fungirende Kanoniker Eusebius, der aus adeliger Familie stammte und sowohl wegen seiner Mildthätigkeit als auch wegen seines eingezogenen Lebens bereits in dem Rufe großer Frömmigkeit stand. Um sich im Sinne seiner Zeit ein noch höheres Verdienst zu erwerben, legte er seine Stelle als Kanoniker nieder, verschenkte das ihm noch gebliebene Besitzthum, zog sich in eine Einöde bei Pisilia im Graner Gebiete zurück und widmete sich hier unter beständigem Gebete und beständiger Erinnerung an den Tod der strengsten Ascese. Bald fand er Gleichgesinnte, die sich ihm anschlossen, rasch verbreitete sich der Ruf von dem besonders heiligen und verdienstvollen Leben dieser Einsiedler. Eusebius vereinigte sie ebenfalls zu einem gemeinsamen Leben und baute nicht bloß eine Kirche, sondern auch ein Cönobium für sie (1250). Gleichzeitig nahmen sie die Regel der Einsiedler von Patach an, vereinigten sich mit denselben zu einer Congregation, und von den nun zu einem Orden zusammengetretenen Einsiedlern von Patach und Pisilia, der im Jahre 1252 vom Bischof Ladislaus von Fünfkirchen die Bestätigung erhielt, wurde Eusebius zum Superior erwählt. Nach dessen Tode (1270) nahmen die Einsiedler die Augustinische Regel an, stellten dazu besondere Statuten auf, wählten einen General zu ihrem Oberhaupte (1308) und erhielten für diese Neuerungen die Bestätigung vom Pabste Johann XXII. Der Orden, der sehr strenge Bußübungen in seine Regel aufgenommen hatte, würde mit wichtigen Privilegien versehen, namentlich auch der bischöflichen Jurisdiktion entzogen und gewann eine nicht unansehnliche Verbreitung, die sich außerhalb Ungarns nach Oesterreich, Polen und Croatien ausdehnte. Je weiter er sich verbreitete, desto mehr stieg aber auch sein Reichthum, seine Macht und sein Ansehen. Eine Zeit lang war er auch mit dem aufgehobenen Orden der heiligen Einsiedler des Paulus von Theben in Portugal (gestiftet von Mendo Gomez de Simbra um die Mitte des 15. Jahrhunderts und bestätigt vom Pabste Gregor XIII. im Jahre 1578) vereinigt, die aber einen eigenen General annahmen und überhaupt nicht mehr als Einsiedler, sondern als Mönche lebten, die der Predigt und den Wissenschaften oblagen. Die nach der Augustinischen Regel bestimmte Organisation des Ordens schrieb als Kleidung vor einen hellbraunen Rock mit mäßig weiten Aermeln, eine hellbraune Kapuze, ein Skapulier, einen schwarzen Gürtel, einen schwarzen Mantel bei feierlichen Gelegenheiten und einen schwarzen Hut; die Religiosen mußten den Bart wachsen lassen. In dem Kloster U. L. Fr. zu Klarenberg bei Czenstochau hat sich ein Rest von dem ungarischen Orden lange erhalten.

Diese Einsiedler, die den heil. Paulus von Theben zum Schutzpatron wählten, darum auch Pauliner hießen, verbreiteten sich auch nach Frankreich, wo sie aber vorzugsweise Väter oder Brüder des Todes genannt wurden und einen Hauptsitz in Rouen fanden. Wann sie hier zuerst auftraten, läßt sich nicht bestimmen. Pabst Paul V. bestätigte im J. 1620 ihre von dem Bruder Wilhelm Callier aufgestellten Constitutionen, und König Ludwig XIII. ihre Wohnungen in Frankreich, doch hier hob Pabst Urban VIII. den Orden auf, der aber in Polen noch einige Klöster behielt. Ihr gegenseitiger Gruß bestand in den Worten „Memento mori"; zu ihren Obliegenheiten gehörte es, Kranke zu besuchen, Gefangene zu trösten, Sterbenden das Sakrament zukommen zu lassen, Verbrecher zur Richtstätte zu begleiten, Todte zu beerdigen; als Ordenskleidung war ein weißgrauer Rock, eine schwarze Kapuze und ein schwarzes, mit einem Todtenkopfe versehenes Skapulier vorgeschrieben. — Vergl. Abbildung aller geistl. u. weltlichen Orden. Fünftes Heft. Mannh. u. Frankenthal 1780. — Recueil de tous les Costumes religieux et militaires. Tom. V. Par M. Bar. Par. 1786, in dem Abschnitte: Ordre des religieux de Jacob Paul Premier Eremite en France, appellés communément Les Frères de la mort (ohne Seitenangabe). **Neudecker.**

Vagantes, Clerici vagantes s. vagi, sind in der Terminologie des älteren Kirchenrechts solche Geistliche, die eines bestimmten Ordinationstitels, d. h. eines

Digitized by Google

ſtändigen Kirchenamtes als Quelle ihres Lebensunterhaltes, entbehren und deshalb unſtät umherziehen. Schon im 4. und 5. Jahrhundert wurden hie und da Kirchengeſetze gegen das unordentliche Treiben ſolcher Kleriker erlaſſen. Das chalcedoniſche Concil unterſagte im 6ten ſeiner Canones das χειροτονεῖν ἀπολύτως oder die ordinatio absoluta s. vaga (die eines beſtimmten titulus ordinationis ermangelnde Ordination von Klerikern) ſchlechthin. Auch in anderen alten Kirchengeſetzen wurde der Grundſatz eingeſchärft: ne quis vage ordinetur. Nichtsdeſtoweniger tauchten immer wieder von Neuem vagirende Kleriker in größerer oder geringerer Zahl auf, namentlich in ſolchen Ländern, an deren Bekehrung zum Chriſtenthum noch gearbeitet wurde, oder in den Nachbarländern ſolcher Miſſionsgebiete. Denn den als Miſſionären ausgeſandten Geiſtlichen ließ ſich in vielen Fällen ein beſtimmter Sprengel von vorneherein nicht anweiſen, und oft genug trieben heidniſche Verfolgungen, oft auch bloße Furcht vor denſelben, dergleichen Miſſionsbiſchöfe oder -Prieſter in weniger unſichere Gebiete der Kirche zurück, wo ſie ſich dann, ohne die Jurisdiktion eines beſtimmten höheren Geiſtlichen anzuerkennen, als ſogenannte ἀκέφαλοι oder clerici regionarii (Wandergeiſtliche) herumtrieben. Hatten ſie obendrein durch Simonie oder durch irgend welches andere unerlaubte Mittel ihre Ordination erſchlichen, ſo lag die Gefahr nur um ſo näher, daß ſie alsbald auf die Stufe gewöhnlicher Vaganten herabſanken, daß ſie Biſchöfen, Prieſtern und anderen intitulirten oder feſt angeſtellten und bepfründeten Geiſtlichen gegen Geld oder Naturalverpflegung ihre Aushülfe in ihren Amtsverrichtungen antrugen; daß ſie bei weltlichen Großen in den germaniſchen Reichen, namentlich in den Schlöſſern der Grafen und Ritter, Dienſte als Hausgeiſtliche (Kapläne) annahmen und ſich dabei wohl auch zur Mitbeſorgung unwürdiger und erniedrigender Geſchäfte ungeiſtlicher Art mißbrauchen ließen; kurz daß ſie aus ihrem geiſtlichen Amte ein Gewerbe machten und auf die ſtörendſte Weiſe in die geordneten Verhältniſſe und Verrichtungen des regulären Klerus eingriffen. Beſonders zahlreichen Klagen über dieſes und ähnliches Unweſen begegnet man im karolingiſchen Zeitalter. Karl d. Gr. erneuerte in zwei ſeiner Capitularien die altkirchlichen Verbote der ordinatio vaga (Capitul. a. 789 u. 794). Aber ſchon im 9. Jahrhundert mußten mehrere Concilien Verordnungen gegen Clerici vagantes, insbeſondere gegen deren Verſuche, ſich auf betrügeriſchem Wege in den Beſitz bereits anderweitig vergebener Beneficien einzuſchleichen, erlaſſen; z. B. ein Concil. Mogunt. a. 847 und ein Conc. Ticinense a. 850 (ſ. Mansi Tom. XIV. p. 906. 938). Auch einzelne Kirchenfürſten eiferten heftig gegen das irreguläre und verderbliche Treiben der Vaganten, z. B. Agobard von Lyon in ſeiner Schrift De privilegio et jure sacerdotii und Biſchof Godehard von Hildesheim, von dem es in ſeiner Vita, c. IV. §. 26. heißt: „Illos (sc. clericos), qui vel monachico, vel canonico, vel etiam Graeco habitu per regiones et regna discurrunt, prorsus execrabatur." — Im 12. Jahrhundert kehren die nämlichen Klagen bei Probſt Gerhoh von Reichersberg wieder, theils in ſeinem Liber de corrupto Ecclesiae statu ad Eugenium III. Papam, theils in ſeinem Tractat. adv. Simaniacos ad Bernard. Claraevall. In der erſteren Schrift (bei Baluz. Miscellan. l. V. p. 89 sq.) erklärt er die Clerici acephali ſeiner Zeit, weil ſie Geiſtliches und Weltliches auf das Verderblichſte mit einander miſchten und weder rechte Kleriker noch auch Laien wären, für eine Art Hippocentauren und für eine Synagoge Satans. In dem Traktat gegen die Simoniſten (bei Martene und Durand, Thes. nov. anecdot. T. V. p. 1459 sq.)ſchildert er ſie als eigentliche Miethlinge, weil ſie die geiſtlichen Amtshandlungen nur für Geld verrichteten, und vergleicht ſie, ebenſo wie die Canonici irregulares, den Kanaanitern, welche unbedingt aus der Kirche auszutreiben und zu vertilgen ſeyen. — Das kanoniſche Recht, wie es noch jetzt in der römiſchen Kirche gilt, verbietet den Biſchöfen, irgend welchem Kleriker ohne beſtimmten titulus beneficii die Weihe zu einem der höheren Ordines zu ertheilen. Ordinirt der Biſchof Jemanden ohne einen ſolchen Titel, ſo muß er ſelbſt ihn an ſeine mensa episcopalis übernehmen, bis ſich eine Pfründe für ihn gefunden hat (cap. 4 et 16. X. De praeb. et dignit.

Digitized by Google

III, 5). Eben dahin zielt auch der Beſchluß des Tridentinum, daß höhere Ordines nur auf Grund einer die congrua sustentatio (den ſtandesgemäßen Unterhalt) gewährenden Pfründe ertheilt werden ſollen (Concil. Trid. Sess. XXIII. c. 23, de ref.). — Unter dem Einfluſſe dieſer und ähnlicher kirchengeſetzlicher Beſtimmungen hat das unruhige und ungeordnete Treiben der pfründelos umherwandernden Kleriker in der neueren römiſchen Kirche ſo gut wie ganz aufgehört.

Vergl. Bingham, Origg. Eccles. vol. II. p. 387 sq. — Planck, Geſchichte der chriſtl. Geſellſchaftsverfaſſung I, 375. II, 100 ff. — Neander, K.-Geſch. II, 58. 164 ff. — Ueber eine alte Verwechſelung des Ausdrucks Vagantes mit Vacantes („Episcopi et Presbyteri vagantes" ſtatt „vacantes", in einem Decret. Concil. Wormatiensis a. 868) ſiehe Du Cange, Glossar. med. et inf. Latinit. Tom. VI. pag. 1392. Zöckler.

Valdes. — Juan und Alonſo de Valdés wurden als Zwillinge um das Jahr 1500 zu Cuenca in Caſtilien geboren. Ihr Vater wird im Jahre 1520 als Regidor jener Stadt erwähnt; ſeit wann und wie lange er dieſes Amt bekleidete, iſt nicht berichtet. Er ſtarb im J. 1530. Jene beiden Brüder kamen frühzeitig an den caſtiliſchen Hof; Alfons, welchen Peter Martyr von Anghiera, ein Mailänder, der alte Rath Ferdinand's des Katholiſchen und apoſtoliſcher Protonotar, als einen Jüngling, der zu großen Hoffnungen berechtige, anſah, begleitete den jungen König Karl im J. 1520 zur Kaiſerkrönung nach Aachen und weiter nach Worms, wo er die Luther'ſchen Schriften verbrennen ſah. „Nur Wenige waren" — ſchreibt Fr. v. Raumer (Geſch. Europa's ſeit dem Ende des 15. Jahrh. Bd. I. 1832. S. 264) — „ſo ſcharfſichtig wie der Spanier Alfons Valdes, welcher von Worms aus ſeinem Freunde Petrus Martyr über Alles Auskunft gibt und mit den Worten ſchließt: ſo iſt, wie man meint, das Ende, wie ich aber glaube, der Anfang dieſer Tragödie." Der Pabſt, der mit vielleicht frommem Eifer nach Luther's Verdammung und Verbrennung ſtrebe, hänge, ſchreibt Alfons, zu zäh an ſeinem Recht und verſchmähe das einzige Rettungsmittel der Chriſtenheit, ein allgemeines Concil. Im Jahre 1524 begegnen wir Alfons in Spanien als kaiſerlichem Staatsſekretär unter dem Großkanzler Mercurino Arborio da Gattinara, einem Piemonteſen, der ein Jahrzehnt lang die Seele der kaiſerlichen Politik war. Es gab damals vier Großmächte: Luther, der Pabſt, Erasmus* und der Kaiſer. Verbündet mit dem Gelehrten von Baſel, ſuchte Karl die Händel der beiden erſten zu beherrſchen und zu ſchlichten. Als ſich in Spanien in der Mitte der 20er Jahre in Folge des dort ſtattgefundenen Verbrennens der Erasmus'ſchen Schriften ein gewaltiger Sturm der Mönche gegen den großen Humaniſten erhob, verfocht Alfons ſo warm die Sache deſſelben, daß ein Freund ihn erasmiſcher als Erasmus nannte. Der Geſchicklichkeit des Großinquiſitors, welcher auch die Widmung einer ſpaniſchen Ueberſetzung des Enchiridion militis Christiani annahm, gelang es ſchließlich, den Schreiern Schweigen aufzuerlegen (vgl. meinen Aufſatz im Ebert'ſchen Jahrbuch für roman. Sprachen, 1862, IV. S. 158 f.). Seit 1527 finden wir Alfons im Briefwechſel mit Erasmus, und dieſer hatte allen Grund, den eben ſo treuen als offenherzigen Freund, deſſen Einfluß ihm von größtem Werthe ſeyn mußte und deſſen klarer und feiner Sinn ihn perſönlich feſſelte, außerordentlich hoch zu ſtellen*).

Im Mai 1527 ereignete ſich die Erſtürmung und Plünderung Roms durch das kaiſerliche Heer, das der Herzog von Bourbon befehligte, welcher dabei auf einer Sturmleiter den Tod fand. Der Pabſt ſelbſt wurde gefangen genommen. Der Wahrheit gemäß konnte der Kaiſer über die nicht auf ſein Geheiß geſchehenen Vorfälle ſich ent-

*) Zu den Einzelheiten in meinen Cenni iſt nachzutragen, daß Alfons im Oktober 1527 mit dem Kaiſer in Valenza war und von dem dortigen Archidiakonus Alfons Hernandez, dem Ueberſetzer des Enchiridion, einen Brief an Erasmus zur Beſorgung erhielt. Erasm. epist. 343. app. Auch der Brief des Kaiſers an Erasmus, deſſ. epist. 915., aus Burgos 13. Dezember 1527, iſt ohne Zweifel von Alfons Valdes, der ſich auf der Adreſſe nennt, verfaßt worden.

Digitized by Google

ſchuldigen, doch kam ihm das Ereigniß, durch welches Rom und der Pabſt in ſeine Hände fielen, nicht gerade ungelegen. Sein Sekretär gab der Stimmung bei Hofe Ausdruck in einem Dialog, in welchem ſich Lactanz, ein Cavalier des Kaiſers, und ein Archidiakonus, der eben von Rom kommt, in Valladolid, wo Karl die Nachricht erhielt, über jene Kataſtrophe unterreden. Lactanz entwickelt die Anſicht, daß die Schuld der Verwüſtung Roms der Pabſt trage, der, als Friedensſtörer und Krieganſtifter und als ſelbſt wortbrüchiger Verführer zum Eidbruch, ſeinen heiligen Beruf gröblich hintangeſetzt habe. Der Contraſt zwiſchen Pabſt und Chriſtus könnte, wenn man nur nicht die Luther'ſchen Kraftworte fordert, nicht greller hingeſtellt werden, als hier geſchieht (beſonders S. 351 u. 357). Die Kleriſei in Rom ſey noch ſchlimmer als die Plünderer (S. 359). „Ob es nützlich und vortheilhaft iſt, daß die Hohenprieſter weltliche Herrſchaft haben oder nicht, das mögen ſie ſelbſt bedenken; ſicher würden ſie, meines Erachtens, freier für die geiſtlichen Dinge ſorgen können, wenn ſie mit den weltlichen ſich nicht befaßten" (S. 358). Vom Kirchenſtaat, den unlängſt noch Macchiavell als den Muſterſtaat geprieſen hatte, urtheilt Lactanz, in der ganzen Chriſtenheit werde kein einziger Staat ſchlechter regiert. Das Volk würde beſſer fahren, wenn der Pabſt ſeine Länder freiwillig dem Kaiſer abträte, ſtatt ſie ſo, wie er gethan, zu beſchützen (S. 357. 368). Lactanz vertheidigt auch die Feſtnehmung des gegen ſeine eigenen Kinder wüthenden heiligen Vaters (S. 372 f. 472). Ein Dekret ſage, Viele ſeyen vom Pabſt excommunicirt, die es nicht von Gott ſeyen (S. 405). Er weiſt hin auf die Miſſion des Erasmus, der mit großer Beredtſamkeit, Klugheit und Beſcheidenheit die Fehler und Täuſchungen des römiſchen Hofes und aller Kirchenbeamten dargelegt habe. „Und da dieß", fährt er dem Archidiakonus gegenüber fort, „in keiner Weiſe bei euch anſchlug, im Gegentheil die Laſter und böſen Sitten täglich zunahmen, ſo wollte Gott auf andere Art verſuchen, euch zu bekehren und erlaubte, daß jener Mönch Martin Luther aufſtand, der nicht nur alle Scheu vor jenen ablege indem er ohne irgend welche Rückſicht alle ihre Laſter kund machte, ſondern auch viele Gemeinden vom Gehorſam gegen ihre Prälaten entfremde, damit ihr, da ihr aus Scham euch nicht hattet bekehren wollen, euch vielleicht bekehrtet aus Habſucht, um nicht den Vortheil zu verlieren, den ihr von Deutſchland hattet, oder aus Ehrgeiz, um eure Herrſchaft nicht ſo ſehr zu ſchmälern, wenn Deutſchland, wie es jetzt der Fall iſt, faſt außer eurem Gehorſam verharrte. Gut", bemerkt der Archidiakonus, „aber dieſer Mönch ſagte nicht bloß von uns Schlechtes, ſondern auch von Gott, in tauſend Ketzereien, die er geſchrieben hat." Lactanz antwortet: „Ihr ſagt die Wahrheit; jedoch, wenn ihr abgeſtellt hättet, was er, zuerſt mit vielem Grund, ſagte, und ihn nicht mit euren Excommunikationen herausgefordert hättet, ſo würde er ſich möglicherweiſe niemals haben dazu hinreißen laſſen, jene Ketzereien zu ſchreiben, die er nachher ſchrieb und ſchreibt, noch auch wäre in Deutſchland ein ſo großer Verluſt an Leibern und Seelen eingetreten, wie nachher aus jenem Grunde eingetreten iſt" (S. 389 folg.). Da man aber weder auf die ehrerbietigen Vorwürfe des Erasmus, noch auf die unehrerbietigen Beleidigungen Luther's gehört habe, ſo habe Gott zu anderen Bekehrungsmitteln greifen und Kriegsnoth über Rom zulaſſen müſſen (S. 401)*). Der Archidiakonus berechnet den Schaden der letzten Plünderung auf 15 Millionen Dukaten und meint, daß Rom in 500 Jahren nicht wieder werde Rom werden (422 f.). Die heil. Peterskirche war zum Pferdeſtall geworden (S. 431). Faſt vierzig Tage lang war in der Hauptſtadt des Chriſtenthums keine Meſſe geleſen (S. 440), ſogar die Gebeine der Apoſtel waren umhergeworfen (S. 442). Das will auch Lactanz nicht gebilligt haben; die Reliquien, welche wirklich ſolche ſeyen (und den Gläubigen nicht in

*) Pabſt Adrian VI. hatte in der Inſtruktion ſeines Legaten für den Nürnberger Convent die Verderbtheit der römiſchen Curie als Quelle der Corruption in der Kirche mit den offenſten Worten eingeſtanden. Kardinal Cajetan erkannte das Unglück Roms vom J. 1527 in ſeinen in demſelben Jahre kurz darauf geſchriebenen Bemerkungen zu Matth. 5, 13. als gerechte göttliche Strafe an.

ein Dilemma bringen, wie das, daß die Mutter der Maria zwei Köpfe gehabt haben müſſe, oder Maria zwei Mütter), die möge man in Ehren halten, aber das Volk belehren, daß ſie alle nichts ſeyen im Vergleich mit dem heil. Sakrament, das Jeder täglich empfangen könne (S. 444. 452). In Jeſus Chriſtus ſollen wir Alle unſere Hoffnung ſetzen und, vermöge man es nicht, Gott um die Kraft dazu anflehen. Der Aberglaube ſey ſo eingewurzelt, daß man ſich nicht wundern dürfe, wenn Gott dergleichen Entweihungen zulaſſe, zu dem Zwecke, einige Mäßigung herbeizuführen; ehren wir künftig die Bilder, ohne Jeſus Chriſtus zu entehren (S. 424. 457). Die Chriſtenheit ſey faſt in eine Art von Heidenthum herabgeſunken (S. 462). Auch der Prieſterehe redet er das Wort (S. 397) und iſt beredt gegen die kirchliche Käuflichkeit. „Vom größten Theile der Diener Chriſti können wir weder Heiliges noch Profanes anders als für Geld bekommen. So daß das Paradies denen verſchloſſen ſcheint, die kein Geld haben“ (S. 392 f.). Der Archidiakonus ſelbſt ſpricht ſchließlich ſeine Hoffnung aus, daß der Kaiſer nun die Reformation der Kirche in die Hand nehmen werde, ſo daß man bis ans Ende der Tage rühmen könne: Jeſus Chriſtus gründete die Kirche und Karl V. reſtaurirte ſie (S. 479).

Dieſer Dialog, wahrſcheinlich ſchon im Juni oder Juli geſchrieben*), cirkulirte abſchriftlich unter Freunden. Auch der päbſtliche Nuntius, der berühmte Graf Baldeſſar Caſtiglione, bekam Kunde von der Exiſtenz dieſer antipäbſtlichen Schrift, während er ſich mit dem Hofe in Burgos befand**), vermuthlich Anfang 1528, und ließ im März oder April in Madrid durch ſeinen Sekretär den Valdes warnen***). Als der Graf im Sommer 1528 in Madrid†) von mehren Seiten hörte, es ſeyen von jenem Werk viele Abſchriften genommen, und man beabſichtige, es auch nach Italien und Deutſchland zu ſchicken, verſchaffte auch er ſich — wie es ſcheint im September — ein Exemplar, da man ihm, wie er ſelbſt ſagt, faſt den Vorwurf machte, zu lau geweſen zu ſeyn gegenüber einem unter ſeinen, des päbſtlichen Vertreters, Augen ſchmählich gegen Kirche und Pabſt gerichteten Werke. Letzterer hatte ihm im Sommer nach der Einnahme Roms die allerhöchſte Unzufriedenheit über ſeine Amtsführung zu erkennen gegeben, wie er in einem Briefe vom Dezember des Jahres 1527, unterzeichnet als Seiner Heiligkeit demüthigſter Diener und Sklav, ſelbſt angibt. Jetzt eilte er, nachdem er den Dialog des kaiſerlichen Sekretärs geleſen, zum Kaiſer und beſchwerte ſich. Hierüber ſtellt ihn Valdes brieflich zur Rede. „Indem ich“, ſagt der Verfaſſer des Dialogs, „den Kaiſer entſchuldigen wollte, konnte ich nicht umhin, den Pabſt zu beſchuldigen, von deſſen Würde ich mit ſo viel Religion und Ehrfurcht ſpreche, wie jeder gute und gläubige Chriſt zu thun verpflichtet iſt, und die Schuld, die man der Perſon zuſchreiben kann, ſorge ich, ſo viel ich kann, von ihm zu trennen und auf ſeine Miniſter zu werfen. Und wenn

---

*) Als der Kaiſer zur Befreiung des Pabſtes noch keine Anſtalt machte, S. 472. Am dritten Auguſt erſt ſchickte der Kaiſer den Franziskanergeneral, ein Paar Tage darauf noch einen Geſchäftsträger nach Italien, um den Heerführern den, freilich ſehr verclauſulirten (wahrſcheinlich, wie das Schreiben vom 2ten an den König von England, vom Sekretär Valdes concipirten), Befehl zur Freilaſſung des Pabſtes zu überbringen (Guicciardini l. 18. Jovius l. 25. Principum et illustr. viror. epistolae, Amsterod. 1644. p. 187. Spondanus ad a. 1527. n. 9. Raynaldus ad a. 1527. n. 29), eine Sache, ſchreibt der Vicekönig im Dezember nach der erfolgten Freilaſſung, die nicht ſo ſchnell ſey zu bewerkſtelligen geweſen, wie der Kaiſer gewünſcht (documentos inéditos para la historia de España. t. 24. p. 477 f.).

**) Dies war der Fall vom 17. Okt. 1527 bis zum 20. Febr. 1528, docum. inéditos 9, 556, aber ſchon am 22. Januar reiſten die Geſandten ab, Navagero Opera Patav. p. 386. 8. 91., der ausdrücklich auch den Caſtiglione als dort anweſend nennt. Ein Brief von Bald. Caſtiglione an Vittoria Colonna iſt aus Burgos vom 21. Septbr. 1527 datirt, Seraſſi 1, 171 f., der hier oben berührte an den Pabſt ebendaher vom 10. Dezember, daſ. 2, 147 f.

***) Vor der Abreiſe von Madrid nach Valencia, welche am 23. April 1528 ſtattfand, Navagero 391. In Valencia war der Kaiſer vom 3. bis 20 Mai, docum. inéd. 9, 556.

†) Noch in Madrid, wohin der Kaiſer am 3. Auguſt zurückkehrte und bis zum Oktoberſchluß blieb; dann ſiedelte er für den Winter nach Toledo über. Docum. inéd. l. c.

alles dieß nicht genügt, so bekenne ich, dort etwas zu weit gegangen zu seyn, und daß ich, um Ihnen zu dienen, bereit bin, es zu emendiren, da man es nicht mehr unterdrücken kann. Wenn Sie aber sagen wollen, daß in jenem Dialog Einiges der christlichen Religion und den Kirchenbeschlüssen zuwider ist, so bitte ich Sie, da das zu sehr meine Ehre berührt, sehen Sie zuvor wohl zu; denn hier stehe ich, um zu vertheidigen, was ich geschrieben habe. Und damit Sie mich nicht für so unüberlegt halten, wie man mich vielleicht geschildert hat, ist es gut, daß Sie wissen, daß, bevor ich diesen Dialog zeigte, ihn zuerst Herr Juan Aleman sah [der Sekretär des Kaisers, der noch Jahre nachher sich unterzeichnet findet], dann Don Juan Manuel [der einige Jahre kaiserlicher Gesandter bei Leo und Adrian war] und dann der Kanzler [Gattinara], damit sie als einsichtige Leute und die die Angelegenheiten verstanden, mir corrigiren und emendiren könnten, was ihnen nicht gut schiene. Auf den Rath Don Juan's emendirte ich zweierlei. Nicht zufrieden damit, weil Fälle vorkamen, die die Religion berührten, und ich Theolog weder bin noch zu seyn beanspruche, zeigte ich ihn dem Dr. Coronel, der, nachdem er ihn zweimal durchgelesen, mich ermahnte, einige Dinge zu emendiren, die, obgleich sie nichts gegen die Frömmigkeit enthielten, doch von Einigen verläumdet werden könnten. Ich zeigte ihn darauf dem Kanzler der Universität Alcalá, und dem Magister Miranda und dem Dr. Carrasco [Llorente 1, 460. 461] und anderen ausgezeichneten Theologen jener Universität. Sie lobten ihn und wünschten sogar Abschrift davon zu haben. Nachher sahen ihn Magister Bruder Alonso de Vives [Virues?], Bruder Diego de la Cadena, Bruder Juan Carrillo und endlich Bischof Cabrero, — alle haben ihn gelobt und gebilligt, zugleich mit der Aufforderung, ihn drucken zu lassen, indem sie sich erboten, ihn zu vertheidigen gegen Jeden, der ihn verläumden möchte. Ich wünschte indessen niemals, dieß zu thun, weil er mir in Wahrheit nicht so gut vorkam wie jenen." „Uebrigens", so schließt er, „habe ich das Vertrauen auf Gott und auf meine Unschuld, daß ich am Ende mit mehr Ehre als Beschämung hieraus hervorgehn werde."

Die Erwiederung des Nuntius, wohl im Herbste geschrieben und aus Madrid datirt, wo damals auch Valdes mit dem Hofe anwesend gewesen seyn wird, ist ein umfangliches Aktenstück, aus welchem auch nur Auszüge mitzutheilen, uns hier kein Raum verstattet wird. Der Graf, welcher eben in diesem Jahre 1528 und gerade in Madrid die erste Ausgabe seines so berühmt gewordenen „Hofmannes" drucken ließ, ergeht sich in den maßlosesten Schimpfreden gegen den kaiserlichen Sekretär und erblickt denselben schon im Schandkittel des Auto de fe.

Alfons konnte schweigen; der Kanzler ließ ihn nicht fallen, und Juan, geistig wie leiblich sein täuschend ähnlicher Zwillingsbruder, hatte einen nicht minder scharfen Dialog unter der Feder, der spätestens wohl im Dezember in Umlauf kam. Er heißt: Dialoge zwischen Merkur und Charon. Dieser läßt sich von jenem erzählen, wie Kaiser Karl und König Franz von Frankreich ihren Ehrenstreit durch ein Duell ausfechten wollen, das schließlich durch des Letzteren Schuld nicht zu Stande kommt*). Diese Erzählung wird von Zeit zu Zeit unterbrochen durch das Auftreten jüngst verstorbener Seelen, schlechter und guter, mit denen sich der Fährmann der Unterwelt und der Himmelsbote in Gespräch einlassen. So zieht sich durch den Dialog ein politischer und ein religiöser Faden. Gegenüber dem tumultuarisch bewegten Deutschland, wo aus der lutherischen Sekte wiederum neue Spaltungen

*) Der spanische rei de armas stattete über seine verunglückte Pariser Mission, welche hier S. 313. 315. als das Ende dieses Ehrenhandels mitgetheilt wird, am Tage seiner Ankunft nach Madrid, am 7. Oktober, dem Kaiser Bericht ab (Sandoval 16, 22). Am 10. November ließ der Kaiser aus Toledo einen gedruckten Bericht über die ganze Duellsache an die Städte Spaniens senden (das. 25). Vor dem Beschluß dieser Appellation an das Publikum ist Juan Valdes' Dialog doch gewiß nicht ausgegeben. Im ersten Buche desselben S. 135 sagt er esto año de 1528.— Der bei Lafuente hist. de España 12, 497 f., nach dem MS. im Archiv zu Simancas, abgedruckte, aus Toledo 30. Nov. 1528 datirte Brief Karl's an seinen Generalkapitän zu Fuenterrabía, dem er Abschrift der ganzen Cartellsache schickte, indem er ihm anheim gibt, dieselbe wie ihm am besten scheine zu veröffentlichen, ist unterzeichnet: „Auf Befehl Seiner Majestät. Alonso Valdés."

entſprungen ſeyen (S. 3), wird Spanien glücklich geprieſen, deſſen General-Inquiſitor durch Klugheit und Güte auch den Lärm gegen Erasmus zu beſchwichtigen gewußt habe (S. 5 f.). Der wahren Chriſten freilich ſind gar wenige und wagen ſie ſich nicht in die Oeffentlichkeit (S. 20). Angeſichts der Verkommenheit derer, die ſich nach Chriſti Namen nennen, äußert Merkur, er würde ſich für arg beſchimpft halten, wenn ſich dieſe Leute Merkurianer nennen wollten (S. 19). Er hat ſich einmal, als er Mehrere zum Empfange des heil. Leibes Jeſu Chriſti dem Altare nahen ſah, denſelben in gleicher frommer Abſicht angeſchloſſen, und iſt nur, weil er nicht bezahlen wollte, zurückgewieſen worden (S. 17). Charon belehrt die Seele eines Biſchofs über die Schuldigkeit eines ſolchen, wobei er auch hervorhebt, daß derſelbe die ganze heil. Schrift kennen und verſtehen müſſe (S. 73, vgl. 275). Dem Merkur ſagt Petrus im geplünderten Rom: die Leute werden nun merken, wie viel höher ſie ein Wort aus den Briefen des heil. Paulus oder aus den meinigen halten ſollen, als unſere Leiber, da ſie dieſe ſo mißhandelt ſehen, und die Ehre, die ſie unſeren Gebeinen anthaten, haben ſie von jetzt an unſerem Geiſt zu erweiſen, den wir zu ihrem Nutzen in unſeren Briefen eingeſchloſſen hinterlaſſen haben (S. 83 f.). Der derbe Merkur will ſich todt lachen, als er ſieht, wie gerechte Vergeltung Chriſtus an Rom übt, wie die Verkäufer verkauft, die Räuber beraubt, die Maltraiteurs maltraitirt werden (S. 81 f.). Es müſſe noch ſchlimmer kommen, ſagt Petrus (S. 86). Dem Pabſt und den Kardinälen wird ausdrücklich genug ihr Decem gegeben. Danach alſo, ſagt Charon gelegentlich, vergeſſen auch die Statthalter Chriſti, ihr Wort zu halten. Du wirſt, antwortet Merkur, ſtets finden, daß man, wo der beſte Wein wächſt, den ſchlechteſten trinkt, und daß der Schuſter zerriſſene Schuhe trägt und der Barbier nie gekämmt iſt. Der Vergleich gefällt mir ſehr, muß Charon antworten und vorſichtig hinzuſetzen: obgleich er nicht ganz trifft (S. 78 f., vgl. 37. 294). Daß eine Reformation der Kirche durchaus nothwendig ſey, ſagt der Verf. ein Paar Mal (S. 86. 293). Er läßt eine heil. Seele ausſprechen, daß ſie ſtets Gott um ſeine Gnade gebeten und nicht auf eigene Vernunft noch Kraft vertraut habe (no fiando en mi injenio ni fuerzas proprias S. 275). Dieſelbe hat übrigens nichts dagegen, wenn man zuweilen die Jungfrau Maria als Interceſſora anrufe, nur müſſe man nicht vergeſſen, daß allein Gott die Gnade geben könne, und müſſe ſie aus dieſem Urquell erbitten (S. 278). Auch die Meſſe zu hören, iſt ganz gut (S. 43. 163). Prieſter und Mönche ehrte eine fromme Seele als Diener Gottes, indem ſie dabei vor Fabeln und Erfindungen ihre Augen ſchließt (S. 168). Sie ſuchte den Umgang derer, in welchen ſie das Bild Jeſu Chriſti wiederſtrahlen ſah (S. 161). Sie übte ſich in dem unabläſſigen Gebet, niemals um weltliche Güter bittend (S. 163 f.). Uebrigens aber brauche man, ſagt ſie, um ein guter Chriſt zu ſeyn, nicht melancholiſch zu ſeyn (S. 167). Gewaltſame Bekehrungsverſuche billigt Juan nicht einmal den Türken gegenüber (S. 114 f.). Seinen Tadlern gilt die Antwort: Brüder, geht die Wege, die euch beſſer ſcheinen, und laßt mich meinen gehen, denn ſeht, er iſt nicht ſchlecht. Einer verdammten Theologenſeele hält Charon vor: wenn du in Wahrheit Theolog wäreſt, ſo wüßteſt du, was Gott iſt; und wenn du es wüßteſt, ſo wärs dir unmöglich, ihn nicht zu lieben; und liebteſt du ihn, ſo würdeſt du dich ſo verhalten, daß du in den Himmel kämeſt. — Im zweiten Buche des Dialogs wiegt die Politik vor, es iſt eine Art von gleichzeitigem Antimachiavell. Die Fürſten ſollen, wie Plato wolle, Philoſophen, und ſollen Chriſten ſeyn. Von einer Beſchränkung der fürſtlichen Staatsgewalt ſpricht er nur inſofern, als er es für einen großen Fehler erklärt, wenn der Fürſt nur ſeiner eigenen Anſicht folge, ohne denen zuzuhören und zu glauben, die ihm zur Seite ſtehen. Die Darſtellung zeigt die Einfachheit einer wahrhaft adligen Geſinnung und die Gewandtheit des Hofmannes. Er weiß auf das Leichteſte zu ſcherzen und wiederum auch in den feierlichſten Ton einzugehen — was läßt ſich Ergreifenderes leſen, als ſein Gebet eines Königs? (S. 209 f.)

Graf Caſtiglione ſcheint nun auch gegen Juan Valdes agitirt zu haben. Dieſe

gegen die Brüder Valdes gerichtete Bemühung war in seiner fast vierjährigen Nuntiatur von glänzender Erfolglosigkeit die letzte, auch sie schlug in für ihn tief kränkender Weise fehl. Er starb Mitte Februar 1529 in Toledo. Der Kaiser sagte zu seinem Hofe: es ist einer der besten Cavaliere der Welt gestorben; aber den Alfons Valdes nahm er im Juli desselben Jahres mit sich nach Italien. Dessen Beschützer, der Großkanzler Gattinara, erhielt daselbst den Kardinalshut, und sogar so tölpisch ist Rom gewesen, daß es den Cortigiano (seit 1613) auf den index prohibitorum gesetzt hat, unter die Bücher, in denen Mehres zu streichen, während es Alfons Valdes ganz frei hat ausgehen lassen (nur im Venezianischen index von 1554 steht sein Name, dann im Spanischen sein Dialog Lactanz). Auch dem Juan konnte im März 1529 Erasmus, mit dem auch er in Briefwechsel stand, Glück wünschen, daß er dem Schiffbruche (gewiß dem, der ihm wegen jenes seines Dialogs drohte) entkommen sey. Beide Dialoge wurden wohl schon 1529 gedruckt, beide anonym (neue Ausg. 1850).*)

Alfons, den auf der Reise die Nachricht vom Tode seines Vaters und der Tod seines Gönners Gattinara**) getroffen hatte, kam im Gefolge des Kaisers nach Augsburg. Am 15. Juni Abends war der Kaiser angekommen; wenn nicht schon am Tage darauf, so jedenfalls am 17., hatte Valdes seine erste Unterredung mit Melanchthon über die Religionsangelegenheiten, und zeigte sich, wie schon in Piacenza den Gesandten der protestirenden Stände***), so nun hier, friedfertig und herzlich entgegenkommend. †)

---

*) Die von Ebert in seinem Jahrbuch Bd. 4. Heft 1. 1862 S. 62 erwähnte Escorial-Handschrift des diálogo de Mercurio i Caron ist nicht leicht zugänglich; kein Manuskr. jener Bibliothek wird gezeigt ohne Erlaubniß des streng römischen Beichtvaters der Königin.

**) In meinen Cenni pag. 515 seg. hatte ich mich, was das Jahr 1535 des dort besprochenen Briefes von Schepper und die Beziehung desselben auf den Kanzler Kardinal Cleß betraf, auf Burscher verlassen, der durch die Art seiner Herausgabe jener MS. Jedem den Eindruck pedantischer Genauigkeit machen muß. Da ich aber nachher bemerkt habe, daß Cleß erst 1539 gestorben ist (Tommaso Gar Annali del principato ecclesiastico di Trento. Trento 1860. p. 484 sg. Ughelli Italia sacra t. V. 1653. col. 521), so zweifle ich nicht, daß der Brief vielmehr vom Tode des Kanzlers Gattinara handle und das Datum zu lesen sey: Aº XVᶜXXXº, nicht XXXV (mehrfache schriftliche Erkundigung bei der Leipziger Universitäts-Bibliothek, wo das Manuskript sich befindet, ist unbeantwortet geblieben). Der Brief des Erasmus, auf welchen dieser Schepper'sche antwortet, ist postridie pentecostes, also am 6. Juni 1530 geschrieben.

***) Die Gesandten, welche dem Kaiser den Protest der eben daher Protestanten genannten evangelischen Stände wegen des Speyerschen Reichstagsabschieds überbringen sollten, bekamen unter den sechs Empfehlungsschreiben von Ende Mai 1529 auch eins an den Sekretär Alfons Valdes, welches dem an den Sekretär Schweiß und dem an den Großhofmeister Grafen Nassau mutatis mutandis gleichlautend war. Am 9. September übergaben sie dieselben in Piacenza, und während ihnen von Nassau und Schweiß die erbetene Unterstützung geradezu verweigert wurde, war Valdes von Allen der entgegenkommendste: „Secretarius Alphonso Waldes hat sich viel zu fördern erboten." Was freilich nicht geholfen hat. J. J. Müller, Historie von der Protestation und Appellation u. s. w. Jena 1705. S. 180. 185. 187. 190.

†) Joh. Saubert: Wunderwerck der Augspurg. Conf. Nürnb. 1631. S. 220 (als bei der feierlichen Verlesung und Uebergabe mit anwesend): Alphonsus Waldesius, D. und kaiserlicher geheimer Sekretarius. Welchen der liebe Gott sonderlichen regieret und erleuchtet, daß er nicht allein für sein Person die evangelische Wahrheit gesehen, sondern auch zeitlich, sobald kais. Maj. nach Augspurg kommen, derselben die Sach der Protestirenden aufs glimpflichste vorgetragen und erkläret. (Am Rand: Ein sonderlicher Liebhaber und Patronus der evang. Lehr). Welches ofterwähnter Spalatinus mit diesen Worten vermeldet. (Folgt der Bericht aus Luther's Werken. Jena Bd. 5.) Saubert fügt S. 222 hinzu: Was mit solcher Gelegenheit Philippus aufgesetzt und beschrieben, ist zu lesen beim Coelestino. Wir erkennen daher abermaln Gottes wunderbarliche Regierung und Vorsehung, und machen die Rechnung, daß auch solcher gestalt die kais. Maj. nicht wenig zu gelinden Mitteln angeleitet und hingegen von den blutdürstigen consiliis der Andern abgehalten worden. (Vgl. S. 9.) S. 219 bemerkt er über den Geheimsekretär Schweiß, derselbe habe, den Evangelischen schon vorher nicht abhold, durch seine Französirung der Confession, sehr viel in Religionssachen gemerkt, „und nachmaln seinem collegae Waldesio desto mehr zum Glimpf der Evangelischen beigepflichtet". Diese beiden Sekretäre sitzen auf dem Kupferstich, als dessen Erklärung jenes Buch geordnet ist, bei der feierlichen Verlesung auf der Pfalz, in der Mitte der Versammlung an einem besonderen Tische. Der Verf. sagt S. 1, daß es ziemliche

Er ward nicht müde, zwiſchen den drei Häuptern, dem Kaiſer, dem Legaten und Melanchthon, als taktvoller Unterhändler zu dienen, und trug dafür Sorge, daß der Kaiſer über das chriſtliche Bekenntniß der Proteſtanten mündlich und ſchriftlich gut berichtet wurde.*) Nach der öffentlichen Vorleſung der Confeſſion machte er dem Kaiſer, auf deſſen Befehl, eine Ueberſetzung derſelben.**) Wenn Valdes über dieſe Leiſetreterin, wie Luther ſie nannte, ſchon vor der feierlichen Uebergabe ***) urtheilte, ſie ſey zu bitter, als daß die Gegner ſie hinnehmen könnten, ſo ſprach er nicht ſowohl als Gegner, ſondern vielmehr als Vermittler. Als ſolcher diente er auch nach der Uebergabe†). Als Zeichen antireformatoriſcher Geſinnung kann auch das nicht gelten, daß er im Oktober 1531 aus Brüſſel den Gratulationsbrief des Kaiſers an die katholiſchen Schweizer nach dem Kappeler Siege über die Zwinglianer ſchrieb. Freilich wird darin für weitere Kämpfe auf die päbſtliche Hülfe vertröſtet, aber gut päbſtlich war Alfons Valdes gewiß noch weniger, als der Kaiſer. Am 30. Dezember deſſelben Jahres 1531 ſchreibt ebenfalls aus Brüſſel der Nuntius Aleander an den päbſtlichen Sekretär nach Rom (Lämmer, monum. Vatic. p. 94), er habe von einem hochgebornen, wiſſenſchaftlich durchgebildeten

---

Mühe gekoſtet, bis ſich „aus den alten Tabeln, Picturen, Conterfeyen und glaubwürdigen Hiſtorien“ die eigentliche Figur jenes consessus habe zuſammenbringen laſſen, wobei ſonderlich auch vornehme Regimentsperſonen bevorab mit Ertheilung der Conterfeien Vorſchub geleiſtet. Unter dem Bilde ſteht: Mich. Herr figurav. Georg Köler sculpsit Norimb. Etwas kleiner iſt das Bild wiederholt in dem zweiten Druck von Sauberts Wunderwerck, Nürnberg 1698, und findet ſich dies kleinere auch in Exemplaren des erſten Drucks. Das noch kleinere Bild derſelben Scene vor Salig's Hiſtorie Bd. 1. 1730. zeigt bei ſonſtigen Abweichungen doch des Valdes Geſicht, Haltung und Kleidung ganz eben ſo wie Saubert (bei dem in dem größeren Stich der Kopf einen halben Zoll hoch). — Der Hispanus secretarius qui benigne pollicetur et iam cum Caesare et Campegio de mea sententia contulit, wie Melanchthon am 19. Juni an Luther und faſt gleichlautend an Camerarius ſchreibt (Corp. Ref. 2, 118. 119), iſt ohne Zweifel Valdes, den ſchon Saubert S. 181 hier findet, auch Seckendorf, comment. lib. II. 26. §. LXII.

*) Die Artikel der Lutheriſchen, die Melanchthon dem Valdes für den Kaiſer vor der öffentlichen Uebergabe wirklich (früheſtens am 21. Juli) zugeſtellt hat, was Spalatinus ausdrücklich berichtet, müſſen, dem Inhalt der Verhandlung zwiſchen Valdes und Melanchthon zufolge, wie dieſe von Spalatin und den Nürnbergern dargeſtellt wird, dem zweiten Theile der nachher öffentlich übergebenen Confeſſion entſprochen und die „Artikel, von welchen Zwieſpalt iſt“, befaßt haben. Sicherlich ſind es nicht die bei Cöleſtin, t. 1. fol. 93b. sq. Wie lang übrigens doch noch eine aufs Kürzeſte geſtellte Verzeichnung ſeyn konnte, iſt daraus zu ermeſſen, daß als ſolche der ganze erſte Theil der Confeſſion angeſehen wurde (ſ. Förſtemann, Urkundenbuch 1, 280. 344 f.).

**) Campeggio berichtet am 26. Juni (bei Lämmer, monum. Vatic. p. 45): sua maestà ha ordinato che [gli articoli de' protestanti] siano tradotti in Spagnuolo per sè o per li suoi. Coelestini hist. comit. Aug. 1577. t. II. fol. 190b.: Caesa. Maiest. hanc confessionem per Alphonsum Valdesium et Alexandrum Schucissium, secretarios suos, in Hispanicam et Italicam linguam transferri et converti mandavit; id quod legatus pontificius Campegius in gratiam nonnullorum Italorum Latinam linguam non intelligentium a Caesa. Maiest. precibus contendisse et papae transmisisse dicitur. Möglich, daß Campeggio ſich eine italien. Ueberſetzung verſchaffte; Schweiß fertigte, wie wir aus dem Bericht der Nürnberger Geſandten vom 28. Juni wiſſen, die franzöſiſche; Valdes wird die ſpaniſche gemacht haben, ſo daß Salig (Hiſtorie der Augsb. Conf. Bd. I. S. 224) wohl Recht hat. Nach Weber, der über ſo viele Ueberſetzungen der Conf. Nachrichten geſammelt hat, „findet ſich nicht die mindeſte Spur, daß eine ſolche [ſpaniſche] Ueberſetzung zum Druck befördert worden wäre“, Geſch. d. Augsp. Conf. Th. 2. 1784. S. 211.

***) Aus Melanchthon's eigenen Worten, daß Valdes die Confeſſion vor der Uebergabe *geſehen*, iſt wohl zu entnehmen, daß Valdes die vollſtändige geſehen, d. h. aber wohl nur in Melanchthons Gegenwart, ohne Abſchrift davon zu behalten, geleſen hat.

†) Am 29. Juni berichten die Nürnberger (Strobel, Miscell. 2te Samml. S. 39), daß Melanchthon „itzo ein kurzen epilogum oder summarium der Artikel des Glaubens mache, welcher fürder in franzöſch transferirt und kaiſ. Maj. ganz in geheim in Ihre Hände übergeben werden ſolle, auf daß Ihr Maj. abermals deſto mehr Bericht habe“ — gewiß auch dies durch Valdes. Vier Wochen ſpäter, am 29. Juli, ſchreibt Juſtus Jonas: 6 feria post Magdalenae [Magd. 22. Juli, alſo Donnerſtag 28. Juli] Philippus vocatus est ad Alphonsum Waldensium, qui in cancellaria Caesaris non mediocri loco est. Hic dixit, Hispaniarum proceres consuluisse Caesari ut concederetur petentibus utraque species et coniugia sacerdotibus libera permitterentur. Sed legatum Cardinalem Campegium hactenus noluisse consentire. (Niedner's Zeitſchrift 1861. S. 630.)

Hofmanne gehört, daß es bei Hofe Leute gebe, auch ſolche, die alicuius auctoritatis ſeyen, welche an nichts anderes dächten, als daran, dieſe lutheriſche Sekte, ſo ſehr ſie dieſelbe in ihren Reden verwürfen, doch durch die That zu fördern, und weil ſie ſich über Luther, da der verdammt ſey, nicht frei äußern dürften, ſo höben ſie den Erasmus in den Himmel und verbreiteten deſſen Verehrung in Spanien, und ſeyen jetzt wegen deſſen Verurtheilung zu Paris ganz närriſch (impazziscono). Man kann nicht zweifeln, daß der eifrigſte und einflußreichſte Erasmophile noch damals Alphons Valdes war, wie ihn im Jahre zuvor der kaiſerliche Sekretär Schepper in einem Brief an Erasmus ſelbſt als ſolchen hinſtellt. Im Oktober oder November jenes Jahres 1531 muß übrigens Valdes den Hof verlaſſen haben, wohl mit irgend einem Auftrage des Kaiſers, in deſſen Dienſt wir ihn noch 1533 finden. Doch ſcheint er in Italien zurückgeblieben und nach Spanien, wohin ſich der Kaiſer im April des letztgenannten Jahres zu Genua einſchiffte, nicht mit zurückgekehrt zu ſeyn. Vielleicht hatte er Grund, den Großinquiſitor nur noch par distance für einen guten Freund zu halten. Auch daß in Peter Martyrs 1530 zu Alcalá gedrucktem Epiſtolar die oben erwähnten Briefe von Valdes an Martyr Aufnahme gefunden hatten, konnte ihm im Santo Ofizio nicht eben dienlich ſeyn. Francisco Enzinas, ein Landsmann von ihm und ein eifriger Proteſtant, eine Zeit lang in Melanchthon's Hauſe, ſchreibt dieſem 1545:*) wäre der treffliche Alfons Valdes nach Spanien zurückgekehrt, ſo würde ſelbſt der Kaiſer nicht vermocht haben, ihn dem Tode zu entreißen, den die Mönche, die Satelliten der heiligen Väter, ihm wegen ſeiner doctrina und auctoritas bereiteten. Wo und wie er ein Ende genommen hat, iſt bis jetzt völlig im Dunkeln.**)

Auch von Juan Valdes ſagt Enzinas ebenda: in disciplina fraterna praeclare institutus, in Hispania vivere non potuit. 1531 finden wir ihn, nachdem er zuvor in Neapel geweſen, in Rom ***), in Verkehr mit dem berühmten Gelehrten und kaiſerlichen Hiſtoriographen Sepulveda, dem Freunde ſeines Bruders †), intereſſirt für naturhiſtoriſche Probleme. Auch eine Sammlung ſpaniſcher Sprüchwörter legte er damals auf Anregung einiger Freunde an. 1533 ſchrieb er, nach Neapel zurückgekehrt ††), ſeinen diálogo de la lengua (erſte Ausgabe, Madrid 1737, zweite ebendaſ. 1860) †††). Das von den Geſchichtſchreibern der Spaniſchen Literatur nach Form und Inhalt vielgeprieſene Werk handelt über den Urſprung der Spaniſchen Sprache, über deren Recht-

*) Inzwiſchen iſt der erſte Theil von Campan's Ausgabe der Mémoires de Franc. de Enzinas. Texte latin inédit avec la traduction française du XVIe siècle en regard. Bruxell. 1862 erſchienen.

**) Llorente, der ihm noch ein Buch de motibus Hispaniae zuſchreibt, hat vielleicht das im Lateiniſchen noch unedirte, in ſpaniſcher Ueberſetzung von Quevedo unter dem Titel El movimiento de España, Madrid 1840 herausgegebene Werk von Juan Maldonado im Sinn, der gleichfalls (ſ. Quevedo's Vorrede) aus dem Bisthum Cuenca gebürtig war.

***) Die neuerliche Behauptung, daß er Kammerherr eines Pabſtes, und zwar Adrian's VI., geweſen, beruht wohl lediglich auf einer ganz luſtigen Combination.

†) Daraus, daß Alfons ſeinen Bruder bei Sepulveda brieflich einführte, läßt ſich ſchließen, daß Juan 1529 nicht mit in Piacenza war, als ſich dort jene beiden ſahen.

††) In der engliſchen Einleitung zu der neuen Ausg. des Alfabeto Cristiano wird S. XXXIV f. unter Berufung auf eine handſchriftliche Vita di Giulia Gonzaga angegeben, daß Juan Valdes in Neapel zum Gouverneur des Hospitals der Unheilbaren, S. Giacomo, ernannt worden ſey. Aus guter Quelle in Neapel habe ich auf meine Anfrage hinſichtlich dieſes Punktes die Antwort bekommen: Le più accurate, lunghe e perseveranti ricerche per quel certo Valdes, che tra il 1530 e 1540 fu governatore degl' Incurabili, son tornate vane, giacchè niente si è trovato sulle biblioteche, niente nell' archivio dell' ospedale, sendo il medesimo stato bruciato dalla fondazione fino al 1700.

†††) Auch über das Manuſkript dieſes Dialogs, welches Ebert a. a. O. erwähnt, wird weitere Nachricht aus dem Eſcorial wohl noch auf ſich warten laſſen. Die Titelform diálogo de las lenguas iſt, wenn nicht, was indeſſen unwahrſcheinlich, die urſprüngliche, vielleicht durch die Erinnerung an Benedetto Varchi's (zuerſt 1570, fünf Jahre nach des Verf. Tode, herausgegebenen) berühmten dialogo delle lingue oder Ercolano veranlaßt.

ſchreibung, Wortwahl, Styl, ſowie über die gut geſchriebenen Bücher derſelben. Dieſe Arbeit ließ er ſich von Freunden abdringen; ſein Hauptintereſſe war die religiöſe Reform. Für ſie wirkte er unermüdlich durch Feder und lebendiges Wort. Er war ein ſehr edler Ritter des Kaiſers, aber edler noch als Ritter Chriſti, ein Mann von der höchſten Frömmigkeit und Gelehrſamkeit — ſo ſpricht ſich über ihn 1544 Celio Secondo Curione aus, der, während er den Erasmus als einen kläglich ſchwankenden Karakter anſieht, den Juan Valdes zu den Minengräbern rechnet, die den päbſtlichen Himmel von Grund aus zu ſprengen ſich zur Aufgabe gemacht. In demſelben Jahre 1533, in welchem er von Rom nach Neapel überſiedelte, ſetzte ſich ebendaſelbſt auch der Orden der Theatiner zu dem Zwecke feſt, um die Ketzerei, welche durch deutſche Soldaten 1527 nach der Eroberung Roms dorthin gekommen ſeyn ſollte und in den folgenden unruhigen Jahren bedenklich gewuchert hatte, mit den Wurzeln auszurotten. Juan Valdes wurde der Mittelpunkt einer Geſellſchaft von Stillen im Lande, die, ohne die Staatskirche geradezu anzugreifen, unabhängig den feſten Grund eines freien Reiches Gottes zu legen ſuchten.

Auf das Lebhafteſte führt uns jene Zeit der Dialog Juan's: Alfabeto Criſtiano vor Augen (erſte Ausgabe in italieniſcher Ueberſetzung, Venedig 1546; zweite Ausgabe, italieniſch, engliſch und in's Spaniſche zurücküberſetzt, London 1860—1861) *). Wie jener diálogo de la lengua, ſo iſt auch er ein wirklich geführtes, dann auf Wunſch niedergeſchriebenes Geſpräch. Die beiden Redenden ſind Juan Valdes **) und Giulia Gonzaga. Dieſe, die kinderloſe Witwe Veſpaſian's Colonna, Herzogs von Traietto, war als die Schönheit Italiens — dem Cardinal Ippolito de' Medici verdanken wir ein Porträt von der Meiſterhand Sebaſtian's del Piombo gerade aus dem gleich zu erwähnenden Jahre — ſo weithin berühmt, daß jener gewaltige afrikaniſche Corſar Barbaroſſa 1534 eine eigene Expedition nach Fondi unternahm, um ſie zu rauben, ein Schickſal, dem ſie mit genauer Noth entrann. Das Geſpräch mit Valdes ſpielt kaum anderthalb Jahre ſpäter in Neapel, zur Zeit, als der Kaiſer daſelbſt verweilte, nachdem er ſiegreich von ſeinem Kriegszug gegen Barbaroſſa zurückgekehrt war. Valdes hatte Gelegenheit gehabt, ſich ihr dienſtfertig zu zeigen in ihren Vermögensſachen. Ihre Stieftochter Iſabella, die durch Verheirathung mit Giulia's Bruder Luigi auch ihre Schwägerin wurde, klagte nach Luigi's Tode gegen Giulia über Schmälerung ihres väterlichen Erbtheils. Noch aus Sicilien hatte der Kaiſer im Oktober 1535 den Vicekönig von Neapel beauftragt, eine gütliche Ausgleichung zu verſuchen und zu dieſer hatte Valdes eifrig mitgewirkt ***); die Hartnäckigkeit Iſabella's, die ſich inzwiſchen bei der Anweſenheit des Kaiſers in Neapel mit dem Fürſten Sulmona vermählt, brachte es übrigens nachher doch zum förmlichen Richterſpruch, durch welchen Giulia eine viermal höhere Jahresrente, als Iſabella zugeſtehen wollte, geſichert erhielt. Ihr Bruder Luigi war 1532 gefallen bei Wiedereroberung eines ſeiner Schweſter von anderer Seite weggenommenen Caſtells. So begreift man, wie ſie zu Valdes ſagen kann (fol. 4^b), ihr ſeyen in den letzten Jahren Dinge begegnet, die hinreichen würden, ſelbſt einen geſetzten Geiſt aufzuregen, geſchweige denn einen mit der Welt und ſich ſelbſt ſo unzufriedenen und ſo zerfahrenen, wie der ihrige. An den öffentlichen Feſtlichkeiten, die der Aufenthalt des Kaiſers mit ſich brachte, ſcheint ſie nicht Theil genommen zu haben, auch von Iſa-

*) Das Buch iſt noch immer ſelten. Von dem alten Druck iſt nur ein einziges Exemplar wieder aufgetaucht. Nach dieſem iſt die Londoner Ausgabe in nur 150 Exemplaren und nur zu privater Vertheilung abgezogen. Auch die Separatausgabe der engliſchen Ueberſetzung iſt nur in ſehr geringer Auflage erſchienen; vergl. Athenaeum, March 1. 1862.

**) Daß ihn der Anfangsbuchſtabe V. bezeichnen ſoll und daß er der Verfaſſer dieſer Schrift iſt, darüber kann dem, der ſeine übrigen Schriften kennt, auch nicht der allergeringſte Zweifel bleiben.

***) Daß er Sekretär des Vicekönigs geweſen, iſt unwahrſcheinlich; vgl. auch Alf. Crist. f. 4. già sapete che non tengo negocii u. ſ. w.

bellens Hochzeit wird ſie ſich zurückgehalten haben; in der Zahl der vornehmen und ſchönen Damen, die dazumal bei Hofe erſchienen, wird von Summonte und Giannone ihr Name nicht genannt.*) In ein ſo bewegtes Gemüth ſchlugen die gewaltigen Worte Ochino's, der 1536 die in den Faſtenwochen (die am 7. März, Aſchermittwoch, begannen) üblichen täglichen Predigten zu halten, nach Neapel berufen worden war, und, wie man ſagte, „die Steine weinen machte.“ Einmal, als Valdes Giulia aus einer dieſer Reden nach Hauſe geleitet hatte, ſchüttete ſie ihm, der ſchon länger ihr Vertrauen genoß, ihr volles Herz über ihren Seelenzuſtand aus und ließ ſich tröſten und zurechtweiſen. Der Niederſchrift dieſes langen bis zur Nacht dauernden Geſprächs, die er ihr auf ihren Wunſch verfaßte, fügte er die Vorbemerkung bei, daß dieſer ſein Rath nur ihr gelte und denen, die gerade ihn brauchen könnten, was denen geſagt ſeyn ſolle, die ihn, wenn ihnen dieſer Dialog zu Geſicht kommen ſollte, ſey es zu ſtrikt und rigorös, ſey es zu liberal und licenziös fänden. Giulia ſelbſt aber ſollte dem von ihm Geſagten nicht größeren Glauben ſchenken, als ihr der heiligen Schrift und dem Ziel der chriſtlichen Vollkommenheit angemeſſen erſcheine. Nur als ein chriſtliches Alphabet ſolle ſie dieſen Dialog betrachten, der die Anfangsgründe jener Vollkommenheit lehre (vergl. fol. 44), und, nachdem dieſelben gelernt, bei Seite zu legen ſey, damit der Geiſt ſich mit Höherem beſchäftige.**) Die heilige Schrift allein accommodire ſich ſo der Capacität der Leſer, daß, wie die Anfänger Milch, ſo die Vorgeſchrittenen die ihnen angemeſſene Koſt in ihr finden. Die gewaltigen Predigten des großen Redners hatten in ihr einen Kampf hervorgerufen zwiſchen der Furcht vor der Hölle und der Liebe zum Paradieſe einerſeits und der Furcht vor den Zungen der Leute und der Liebe zur Ehre der Welt andererſeits. Wie ſie dieſen unerträglich gewordenen Streit los werden könne, ob durch Akkord? ob nur durch Ausfechten? verlangt ſie zu wiſſen. Valdes, dem ſie, wenn er ihr einen Ausweg zeige, willig zu folgen verſpricht, macht ihr zunächſt klar, daß der Mangel des Friedens in ihrem Gemüthe im Grunde daher komme, weil daſſelbe ſich nach Wiederherſtellung des verlorenen Ebenbildes Gottes ſehne, ſeiner Nahrung, die ihm durch die Urſünde (peec. originale) verloren gegangen. Daß ſie jetzt jenen Zwieſpalt in ſich erfahre, ſey ein gutes Zeichen; die Finſterniß habe am Licht einen Gegner gefunden, der mit derſelben ringe, um ſie hinauszuwerfen. Und die evangeliſche Predigt, die zunächſt in der Art des Geſetzes in ihr wirke, werde dann auch ihre eigenthümliche Kraft als Evangelium bekunden. „Das Geſetz,“ ſagt er in ſeiner weiteren Ausführung, „iſt Regel für das Gewiſſen. Das Geſetz lehrt uns, was wir zu thun haben, und das Evangelium gibt uns den Geiſt, durch den wir es ausführen können. Das Geſetz ſchlägt die Wunde und das Evangelium heilt ſie, und zum Schluß, das Geſetz ertödtet und das Evangelium macht lebendig“ (fol. 11. 12). Er verſichert Giulia, daß nichts

---

*) Affò, Memorie di tre principesse Gonzaga, Parma 1787, weiß nicht genau, wann Giulia nach Neapel übergeſiedelt. Durch eine lateiniſche Ode vom 7. Auguſt 1535 aus Neapel ſey ſie zur Theilnahme an dem dortigen Siegesfeſt eingeladen worden, p. 19, was allerdings auch geſchehen konnte, wenn ſie ſchon an Ort und Stelle war. Nach Varchi (stor. Fior. lib. 14.) müßte ſie im Juli noch in Fondi geweſen ſeyn. Affò ſagt p. 21: buona parte del 1536 fu spesa in questi trattati (mit Iſabellen), durante i quali Giulia lasciò di più abitare in Fondi e trasferì la sua dimora in Napoli finchè la causa si rivolvesse. Im April 1537 war ſie nach ihm ſicher ſchon dort.

**) Dieſe Schrift des Valdes hat alſo aus einem anderen Grunde ihren Titel, als das Abecedar Bonaventura's, eine Reihe akroſtichiſch-alphabetiſcher Sprüche für Mönche (in der Lyoner Ausg. d. Werke Bd. 7.), die Marcos de Lisboa, als Abecedario espiritual ins Portugieſiſche überſetzt, ſeiner Ueberſetzung von Tauler's Nachahmung des armen Lebens Chriſti Lisboa 1562 mit angehängt hat; als das guldin ABC des Laien in Hiſtoria und Leben Tauleri, in der lateiniſchen, erſt nach dem Tode des Valdes herausgekommene Ueberſetzung alphabetum aureum genannt; als des Franziskaners Oſuna ſpaniſches Abecedario espiritual, wovon zur Zeit, als Valdes jenes Geſpräch ſchrieb, ſchon zwei Theile erſchienen waren, von denen ein jeder ein Alphabet von Traktaten enthält, indem die Anfänge der den Traktaten als Thema vorangeſtellten Denkſprüche eine alphabetiſche Reihe bilden.

auf der Welt ihm eine gleiche Befriedigung gewähren könne, als ſie auf chriſtlichem Wege zu ſehen, denn, ſo wie er ſie kenne, werde ſie, wenn ſie nur erſt angefangen, ſich von der Liebe Gottes hinnehmen zu laſſen, an Heiligkeit viele Heilige, die im Himmel ſind, übertreffen (13). Als er ihr ihren Wunſch ſo formulirt: ſie möchte ihr Leben chriſtlich einrichten, aber ſo, daß man auch beim vertrauteſten Umgang keine Veränderung gegen früher wahrnehmen könne, geſteht ſie zu, daß er das Rechte ſo ziemlich getroffen habe und daß ſie den inneren Streit in ſich lieber durch Akkord als durch Sentenz beendet ſähe. Hier, ſo belehrt Valdes ſie, ſey dieſe ſonſt löbliche Nachgiebigkeit gar nicht angebracht; man kann nur Gott, oder der Welt dienen. Giulia erwidert, daß ihr das wohl bekannt ſey, bringt aber doch darauf, daß er erkläre, ob er ſich getraue, ſie einen Weg zu führen, der etwas von dem vorher genannten vermittelnden habe, wenn gleich er nicht ſo licenziös zu ſeyn brauche, da ſie ihren Neigungen nicht in dem Grade unterworfen ſey, wie Valdes anzunehmen ſcheine. Dieſer antwortet: entdeckte er in ihrem Wandel irgend etwas Schlechtes, ſo würde er ihr nicht zu Willen ſeyn können; da ſie aber ſo ehrbar lebe, wie man von einer ſolchen Dame nur irgend verlangen könne, und die ihr nöthige Reformation lediglich die der Gefühle und Neigungen ſey, ſo wage er, ſie in der gewünſchten Weiſe zu führen, ſo daß ſie binnen Kurzem den Frieden des Gewiſſens und alle den geiſtlichen Perſonen zufallenden Früchte ſchmecken werde (16. 17). Die chriſtliche Vollkommenheit beſtehe darin, Gott zu lieben über alle Dinge und ſeinen Nächſten wie ſich ſelbſt. „Dies nimmt mich Wunder, was ihr ſagt," bemerkt Giulia, „denn mein Leben lang habe ich ſagen hören, daß die Mönche und Nonnen den Stand der Vollkommenheit durch die Gelübde haben, die ſie ablegen, falls ſie dieſelben halten." „Laßt ſie ſagen, Signora," antwortet Valdes, „und glaubt mir, daß die Mönche und die Nichtmönche ſo viel von chriſtlicher Vollkommenheit haben werden, als ſie Glauben und Liebe Gottes haben, und nicht Ein Karath mehr" (17). „Unſere Werke ſind dann gut, wenn ſie von einer ſchon gerechtfertigten Perſon gethan werden" (18). „Wie das Feuer nicht laſſen kann, zu wärmen, ſo kann der lebendige Glaube nicht laſſen, Werke der Liebe (caritas) zu thun; und müßt ihr euch denken, daß der Glaube wie ein Baum iſt und die Liebe die Frucht des Baumes iſt." „Wenn ich," fügt er erklärend hinzu, „Glaube ſage, ſo verſtehe ich darunter nicht den Glauben, der nur die Geſchichte Chriſti glaubt, denn der kann ſehr wohl beſtehen, und beſteht, ohne Liebe, weshalb ihn der heilige Jakobus todten Glauben nennt, den die ſchlechten Chriſten haben und auch die Teufel der Hölle, ſondern, indem ich vom Glauben rede, meine ich den, der in der Seele lebt, gewonnen nicht durch menſchliche Bemühung und Kunſt, ſondern mittels der Gnade Gottes durch übernatürliches Licht, welcher Glaube allen Worten Gottes traut, ebenſo ſeinen Drohungen, wie ſeinen Verheißungen, ſo daß er, wenn er ſagen hört, daß Chriſtus geſagt hat, wer da glaube und getauft werde, ſolle gerettet werden, wer aber nicht glaube, verdammt werden, dieſen Worten, indem er ſie für ganz ſicher hält, ſo großes Vertrauen ſchenkt, daß er nicht den geringſten Zweifel hat an ſeiner Rettung" (26. Vgl. Augsburgiſche Confeſſion Art. 20). Als Giulia darauf verſichert, im Glauben ſolle es ihr Niemand zuvorthun, mahnt er ſie zur Selbſterkenntniß. „Wenn man euch fragt, ob ihr die Glaubensartikel, einen wie die andern, glaubt, ſo antwortet ihr Ja. Aber wenn man euch bei der Beichte unvermuthet fragte, ob ihr glaubt, daß Gott euch eure Sünden vergeben hat, ſo werdet ihr ſagen, daß ihr denkt: ja, doch daß ihr nicht ſicher ſeyd. Nun wiſſet, daß dieſe Unſicherheit aus Mangel an Glauben kommt, denn gäbet ihr euch ganz den Worten Chriſti hin, welcher den Prieſtern ſagt, daß Alles, was ſie binden auf Erden, gebunden ſeyn ſoll im Himmel und Alles, was ſie löſen auf Erden, gelöſet ſeyn ſoll im Himmel, und glaubtet ihr wahrhaft, was ihr im Credo bekennt, wenn ihr ſagt, ihr glaubet die Vergebung der Sünden, ſo würdet ihr, indem ihr in eurer Seele Schmerz fühlt über die Beleidigung, die ihr Gott angethan, und da ihr ſie bekannt habt, kein Bedenken tragen, mit vollem Munde zu ſagen, daß Gott euch alle eure Sünden vergeben hat" (27).

Weiterhin ſetzt er ihr Folgendes auseinander. „Der heilige Paulus theilt in vielen Stellen ſeiner Briefe den Menſchen in zwei Seiten, die eine nennt er Fleiſch und die andere Geiſt, die eine den alten Menſchen und die andere den neuen Menſchen. Und wißt, daß er unter dem alten Menſchen den Menſchen verſteht, der nicht lebendig gemacht iſt durch die Gnade des heiligen Geiſtes, und daß er unter dem neuen Menſchen den durch die Gnade des heiligen Geiſtes ſchon lebendig gemachten Menſchen verſteht. Den alten Menſchen nennt er Fleiſch und nennt ihn Leib, unterworfen den Sünden, woraus erhellt, daß er unter dem Namen Fleiſch den ganzen Menſchen verſteht, Seele und Leib, ohne heiligen Geiſt, und die Natur ohne die Gnade. Daſſelbe zeigt ſich darin, daß er anderswo ſagt, das Fleiſch ſtreite wider den Geiſt und der Geiſt wider das Fleiſch, in welchem Streit die Seele, wenn ſie ſich beſiegen läßt vom Fleiſch, indem ſie mit ihm ſich miſcht, ſich ganz fleiſchlich macht, und wenn ſie ſich vom Geiſte überreden läßt, indem ſie mit ihm ſich vereinigt, ſich ganz geiſtlich macht. Und deshalb theilt der heilige Paulus den Menſchen faſt immer in zwei Seiten; ich ſage aber: faſt, weil er an einem Orte oder an zweien ihn in drei zu theilen ſcheint, nämlich in Geiſt, Seele und Fleiſch.“ „Aus allem dieſen,“ fährt er bald darauf fort, „könnt ihr ſchließen, daß eure Seele in einem von drei Zuſtänden iſt, entweder hat ſie ſich mit dem Fleiſch gemiſcht und fleiſchlich gemacht, oder ſie hat ſich mit dem Geiſte geeinigt und geiſtlich gemacht, oder ſie befindet ſich jetzt im Streit, indem das Fleiſch ſie für ſich will und der Geiſt ſie zu ſich einladet“ (30. 31). Von den ihr zu thuenden Schritten redend, erwähnt er auch, er möchte, ſie handle wie jene Epheſier, die ihre Bücher, aus denen ſie unnütze Dinge (cosas curiosas) lernten, vor dem Apoſtel in's Feuer warfen; wenn ſie aber dieſen Antrieb des Geiſtes nicht erfahre, ſo wolle er zufrieden ſeyn, wenn ſie ihre unnützen Bücher vorerſt in einem Winkel ſtehen laſſe, und das könne ſie doch, ohne aufzufallen (sin notable demostrazion exterior 33), denn, daß ſie nicht von ſich geſprochen wünſche, hatte ſie ihm auf's Neue wiederholt. Ihre Undankbarkeit gegen Gott ſey, ſagt er, um ſo ſchmählicher, als ſie vielleicht mehr Gaben von Gott, ſowohl am Leib, als an der Seele empfangen habe, als irgend eine andere Perſon, die heut in der Welt ſey (35). Zur Kenntniß Gottes, belehrt er ſie weiter, gebe es drei Wege. Durch das natürliche Licht, dem die heidniſchen Philoſophen folgten, kommt man dazu, Gottes Allmacht, Weisheit und Güte (bondad) zu erkennen, vergl. Röm. 1, 20; das alte Teſtament faßt Gott als zornigen, grauſamen Rächer, führt aber, wenn gleich zu einem ſklaviſchen, doch zu einem Gottesdienſt. „Der dritte Weg, Gott zu erkennen, iſt, durch Chriſtus. Dieſer Weg iſt der gewiſſe, der klare und der ſichere, und dieſer iſt die ebene, königliche und Hauptſtraße. Und wißt, Signora, daß im Erkennen Gottes durch Chriſtus das ganze Weſen des Chriſten liegt, denn, um Gott durch Chriſtus zu erkennen, iſt es nöthig, zuerſt Chriſtus zu erkennen. Und weil wir Chriſtus nicht durch natürliches Licht erkennen können, noch auch durch andere menſchliche Bemühung, wenn nicht Gott innerlich die Augen unſerer Seele erleuchtet und öffnet, ſo ſage ich, daß dieſe Erkenntniß Gottes durch Chriſtus übernatürlich iſt, für welche es beſonderer Gnade von Gott bedarf“ (36). „Wenn wir Gott durch Chriſtus erkennen, ſo erkennen wir ihn als liebreich, gütig, barmherzig und mitleidig, weil wir in Chriſtus Liebe, Gütigkeit (benignidad), Barmherzigkeit und Mitleid finden.“ Die rechte Erkenntniß Chriſti aber ſey die geheime durch Inſpiration, nicht die öffentliche, die auch der Mörder habe; denn Johannes ſage, wer Gott zu kennen behaupte und thue doch nicht ſeine Gebote, ſey ein Lügner. „Die wahre Erkenntniß Chriſti, — da ihr ſchon glaubt, daß er wahrer Gott und wahrer Menſch iſt, und, als Gott, gleich ſeinem ewigen Vater und eins (una mesma cosa) mit ihm, — beſteht, Signora, darin, zu wiſſen und zu bedenken, wozu der Sohn Gottes menſchgeworden zur Welt kam, warum er litt und warum er auferſtand.“ Zur Welt gekommen ſey Chriſtus, um Satisfaktion zu geben für das peccatum originale, deſſen unendliche Schuld nur der unendliche Gott ſelbſt decken konnte. Er kam, genugzuthun für die Sünden aller Men-

ſchen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (37). Er kam, um die Menſchen in den Stand zu ſetzen, daß ſie Kinder Gottes ſeyn können. „Einer der Gründe, weshalb der heilige Paulus Chriſtum Mittler nennt zwiſchen Gott und den Menſchen, iſt, denke ich, weil wir Gott nicht erkennen, ihm nicht vertrauen, noch ihn lieben können, außer mittels der Beſchauung Chriſti des Gekreuzigten.“ „Chriſtus auferſtand, damit wir auferſtünden mit ihm, ſowohl im Geiſt in dieſem Leben, als im Fleiſch im ewigen Leben, und die geiſtliche Auferſtehung iſt, wenn vermittels der Ertödtung des alten Menſchen der neue Menſch zur Belebung kommt“ (38). Allmählich werde ſie in ſich jene Wahrheiten, die ſie im Credo bekenne, verificiren, ſo daß ſie, was ſie jetzt, ihren Verſtand unterwerfend, aus Gehorſam bekenne, alsdann aus Erfahrung bekennen werde. Dieß führt er durch die einzelnen Artikel durch. Z. B. „Ihr werdet glauben, daß er empfangen ward durch Wirkung des heiligen Geiſtes, denn die bewundernswürdige Vollkommenheit, die ihr in Chriſtus erkennen werdet, wird euch des verſichern, daß ſeine Erzeugung oder Empfängniß nichts Gewöhnliches geweſen iſt, ſondern wahrhaft Wirkung des heiligen Geiſtes.“ „Ihr werdet bekennen, daß er geboren ward vom Leibe der Jungfrau Maria, weil ihr einſehen werdet, daß ſo große Vollkommenheit, als ihr in Chriſtus erkennen werdet, nicht hervorgehen konnte, außer aus einer ſehr vollkommenen Mutter, und daß es darum erforderlich war (convenia), daß ſie Jungfrau ſey vor der Geburt und bei der Geburt und nach der Geburt“ (39. 40). „Wenn ihr euch in gewiſſem Grade frei ſeht vom Drucke eurer Neigungen und Gefühle, ſo werdet ihr, indem ihr bedenkt, daß Chriſtus, wie er euch befreit hat von jener Hölle, ſo auch die heiligen Väter aus dem Limbus befreite, mit Wahrheit glauben, daß Chriſtus hinabgeſtiegen iſt zur Hölle.“ „Ihr werdet auch glauben die heilige katholiſche Kirche und die geiſtliche Gemeinſchaft der heiligen Perſonen, die in ihr ſind. Wenn ihr ſo in Wahrheit erkennen werdet, daß Chriſtus hier in der Welt eine allgemeine, durch die Theilnahme an der Heiligkeit Chriſti heilige Kirche hat, welche aufnimmt und enthält Gute und Böſe, und daß er eine geiſtliche Vereinigung von heiligen Perſonen hat, die, erhalten durch die Gnade des heiligen Geiſtes, in Glauben, Hoffnung und Liebe leben, und indem ihr erkennet, daß ihr, nachdem ihr eure Sünden einem Prieſter dieſer allgemeinen Kirche bekannt habt und er euch abſolvirt hat, und ihr der Abſolution, die er euch von Seiten Gottes gegeben, Glauben geſchenkt habt, euren Geiſt in Frieden und Ruhe fühlt, ſo werdet ihr in Wahrheit bekennen, daß es in dieſer allgemeinen Kirche Vergebung der Sünden gibt“ (40. 41). Täglich ſoll Giulia etwas Zeit darauf verwenden, über die Welt und ſich ſelbſt, über Gott und Chriſtus zu ſinnen, nicht abergläubiſch ſich bindend, ſondern in Freiheit des Geiſtes zu der Stunde, die ihr eben am meiſten paßt, und in dem Theil ihres Hauſes, der ihr gerade am gelegenſten iſt, und finde ſie keine andere Zeit, wenigſtens wenn ſie wachend im Bette liege oder im Hauſe herumgehe, Paternoſter herſagend, ohne zu beachten, was ſie ſage, weil ihre Aufmerkſamkeit von weltlichen Dingen in Anſpruch genommen ſey, oder weil ſie Luftſchlöſſer baue. Und dieß, was er verlange, könne ſie ja thun, ohne daß irgend Jemand es merke und zugleich, ohne daß darin etwas Anderes ſie hindern oder ſtören könnte, außer ihrer eigenen Schlechtigkeit, Vergeßlichkeit oder Unbekümmertheit um Gott (44. 45). Wenn, ſagt er, der Wille anregt, etwas zu thun, zu ſagen oder zu denken, ſo prüfe man jedesmal erſt. Zeigt ſich das Angeregte als etwas an ſich Schlechtes, ſo muß es ſofort abgewieſen werden, das an ſich Gute muß ebenſo ſchnell in's Werk geſetzt werden. „Und wenn ihr findet, daß, was ſich euch bietet, indifferent iſt, ſo überlegt ein wenig, und findet ihr, daß euch mehr Schlechtes als Gutes daraus erwachſen kann, ſo laßt es auf ſich beruhen, findet ihr aber, daß mehr Gutes als Schlechtes, ſo greift zu. Doch hütet euch, daß ihr euch nicht täuſchet, denn oftmals verwandelt der Teufel ſich in einen Engel des Lichts, und oftmals treibt uns das Fleiſch und wir denken, es iſt der Geiſt. Und wenn jene Sache der Art iſt, daß in ihr weder Gutes noch Schlechtes liegen kann, außer einer Befriedigung eures Willens, dann kommt wenig darauf an, ob

ihr ſie laßt oder wählt, indeſſen iſt wahr, daß es beſſer ſeyn wird, ſie zu laſſen, denn je mehr ihr eurem Willen widerſprecht, deſto mehr ertödtet ihr ihn" (47). Er denke nicht daran, ſie mit einem Male in die Vollkommenheit zu verſetzen, gemächlich möge ſie derſelben zugehen, weder durch Eile ermüdet, noch durch Nachläßigkeit zurückgebracht. Giulia athmet auf, ſie geſteht, an einigem unnützen Zeitvertreib zu hängen, bei deſſen Ablegung ſie melancholiſch zu werden fürchtet. Allmählich ſolle ſie das Unnütze abthun, wiederholt Valdes; auch werde ſie, je mehr ſie die göttlichen Dinge kennen lerne, den Geſchmack an jenen andern deſto mehr verlieren. „Ich ſehe," ſagt Giulia dankbar, „ihr akkomodirt euch meiner Schwäche, damit ich nicht verzweifle." „Scheint euch, daß ich unrecht daran thue?" fragt Valdes. „Im Gegentheil, mir ſcheint, dies iſt das Beſte, was ihr thut." „Gut ſcheint es euch deshalb," ſagt der Lehrer, „weil ihr euch wohlwollt [aus Eigenliebe], aber laſſen wir das bei Seite. Ich will euch noch mehr Licenz geben, Signora, damit die Schwierigkeit, die euch in dieſem Wege entgegentreten wird, euch nicht umkehren mache. Nämlich, wenn ihr nicht ſo gänzlich eure Gefühle und Neigungen ertödten könnt, daß ihr abſolute Herrin derſelben ſeyd, ſo regelt und moderirt ſie wenigſtens dergeſtalt, daß ſie nicht eure Herren ſeyen." Der gute Chriſt habe nicht zu ſuchen, keine Affekte zu haben, ſondern ſeine Affekte zu beherrſchen (50). Die Idee und das Bild der chriſtlichen Vollkommenheit, gegenüber der eigenen Unvollkommenheit, das ſey das Buch, in welchem er wünſche, daß ſie beſtändig leſe und welches in Einem Tage ſie weiter bringen werde, als ſämmtliche Bücher der Welt in zehn Jahren (52). „Auch die heilige Schrift iſt Gift für den Geiſt, der nicht dieſen demüthigen Sinn hat" (53). Sie ſolle ihre Ehre nicht von der Welt erwarten und die Unehre bei der Welt nicht fürchten, ſondern einſehen, daß ihre Ehre und Unehre von ihr ſelbſt abhangen, und ihren Geiſt verſichern, daß er in nichts von dem, was er nicht ohne dritte Perſon zu erreichen vermag, oder von dem, was die Menſchen zu geben oder zu nehmen vermögen, jemals völlige Genüge finden könne (53. 54). Dieß habe er gelernt von einem heidniſchen Philoſophen [Seneca], „der durch dieſe, wie ihr ſeht, ſo ſchwierigen Dinge, nichts ſuchte, als ich weiß nicht welche Seelenruhe." Wie viel leichter müſſen ſie dem Chriſten werden, der durch dieſelben aus ſich heraus in Chriſtus eingehen wolle (54). Es ſchreckt ſie, was man von den Verſuchungen und Verfolgungen ſagt, die auf dem geiſtlichen Wege kommen. Valdes verſichert ſie, daß Niemand über ſeine Kraft verſucht wird (54. 55). Böſe Phantaſien ſolle ſie, wenn ſie ſie nicht ſo los werden könne, offen einer geiſtlichen Perſon mittheilen, die dergleichen verſtehe und die zu helfen wiſſe. „An ſolchen Perſonen," erwidert Giulia, „iſt heutzutage ſo großer Mangel, wie an weißen Fliegen." Um ſo dankbarer, ſagt Valdes, müſſe ſie ſeyn, daß es ihr bei dieſem Mangel nicht am Nothwendigen fehle (55). Er fügt eine Warnung hinzu. „Da ich ſicher bin, daß ihr durch Erfahrung die Wahrheit deſſen, was ihr hier von mir gehört habt und viele andere ſehr chriſtliche Wahrheiten erkennen werdet, und da ich geſehen habe, daß viele Perſonen dieſelben, ſobald ſie ſie erkannt haben, auch ausſprechen und mittheilen, ohne irgend welche Ueberlegung, was gewiſſe Unzuträglichkeiten mit ſich bringt, ſo achtet darauf, Signora, daß ihr in ſolchem Falle euch weiſe zu benehmen wiſſet, und ſucht es wie die guten Schafe zu machen, die das Gras, das ſie eſſen, dem Hirten in der Wolle und in der Milch zeigen, die ſie ihm geben, und nicht wie die ſchlechten, die es ihm zeigen, indem ſie es durch den Mund wieder von ſich geben. Und mache ich euch bemerklich, daß die verdaute Lehre im Geiſt ihre Frucht bringt, und daß die, welche ſogleich aus dem Munde herauskommt, den Geiſt nicht nährt, und wünſche ich, daß ihr die Lehre in der Seele habt und nicht auf der Zunge" (55. 56).*) Gleich darauf folgt ein anderes Bild, deſſen Garſtigkeit

*) Auch ſein Zeitgenoſſe, der berühmte Myſtiker Juan de Avila, räth anfangenden Chriſten zu ſchweigen, und wenn ſie den neuen Wein fühlen, den Drang zum Herausplappern ihrer Gefühle zu überwinden.

Giulia verzeiht, weil es ſo treffend ſey. Die Krätze heilt man nicht durch Abſchaben, auch nicht durch Salben, die das Uebel nach innen treiben, ſondern durch Eingeben von Mitteln, die auf den inneren Urſprung wirken. „Ebenſo hat ein geiſtlicher Arzt, wenn er einen fehlerhaften oder ausgelaſſenen Leib heilen will, nicht damit anzufangen, die äußeren Ueberflüßigkeiten wegzuſchaffen, denn, weil die Wurzel des Uebels darin bleibt, ſo kommen ſchnell wieder andere zum Vorſchein, wenn nicht an derſelben, vielleicht an gefährlicherer Stelle. Nicht minder hat er nicht anzufangen mit Salben ſuperſtitiöſer Ceremonien und äußerer Werke, die, wenngleich ſie die äußeren Fehler wegſchaffen, dieſelben in's Innere bringen, ſo daß die Krankheit gefährlicher und verderblicher wird. Sondern, wenn er ein erfahrener Arzt iſt, ſo erkennt er, nach Anſicht der Fehler und nach Erwägung der äußeren Ueberflüßigkeiten, die Urſache, aus der ſie hervorgehen, und wendet, nach deren Erkenntniß, die Arzneien an, die ihm zur Heilung der inneren Krankheit nöthig ſcheinen, denn er weiß gewiß, daß nach deren Heilung die Fehler und Ueberflüßigkeiten aufhören werden“ (56). Indeſſen über die äußeren Devotionen will Giulia ſchlechterdings einige Verhaltungsmaßregeln hören, über Meſſe, Predigt, Leſung, Gebet, Faſten, Beichte, Communion, Almoſen. Valdes gibt nach. Bei der Meſſe könne ſie ſowohl aus der Adoration des hochheiligen Sakraments, als aus der Epiſtel- und Evangelienlehre, als aus den Gebeten Frucht ziehen. „Aus der Adoration werdet ihr ziehen ein neues und inbrünſtiges Verlangen, euch durch Glauben und Liebe in das Leiden Chriſti einzuverleiben und euren alten Menſchen durch Chriſtus zu tödten, und euren neuen Menſchen mit Chriſtus aufzuerwecken.“ An den Feſttagen ſolle ſie, wo möglich, keine Meſſe auslaſſen, ſonſt nur ſolche, die ſie, bei irgend welchem Liebeswerk beſchäftigt, nicht ohne ſich von demſelben zu trennen, hören könnte (57). Die Predigt ſoll ſie mit demüthigem Sinne aufnehmen. „Und wenn der Prediger,“ wirft ſie ein, „zu den vielen gehört, die nicht Chriſtus predigen, ſondern eitle und unnütze Dinge, ſey es aus der Philoſophie und ich weiß nicht was für Theologien, ſey es ihre Träume und Fabeln, wollt ihr, daß ich hingehe?“ „In dem Fall,“ ſo lautet die Antwort, „mögt ihr thun, was euch das Beſte ſcheinen wird. Ich meinerſeits kann euch ſagen, daß ich im ganzen Jahre keine ſchlimmeren Zeiten habe, als diejenigen, die ich verliere durch Anhören etlicher Prediger von denen, welche ihr weiſe geſchildert habt, und darum höre ich ſie ſelten.“ Giulia. „Das iſt, ihr wollt euch nicht üben in der Tugend der Geduld.“ Valdes. „Sey dem, wie es wolle, ich wünſchte von der Kanzel Chriſtus gepredigt zu hören, wenn es möglich wäre.“ Freilich, auch einen noch ſo ſchlechten Prediger ſey es immer gut, wenigſtens deshalb zu hören, damit man ſich zu deſto inbrünſtigerem Gebet um beſſere entflammen laſſe. Als die ſchlichteſten Bücher, die ihr den Willen entflammen, nicht den Verſtand beſchäftigen wird, empfiehlt er das de imitatione Christi, das des Caſſian*) und das des Hieronymus über das Einſiedlerleben, welche alle, glaube er, überſetzt zu haben ſeyen (58). Zur Abbetung einer beſtimmten Anzahl von Pſalmen oder Paternoſtern ſich zu verpflichten, räth er ihr ab, damit ſie, wenn ihr beim mündlichen Gebet hie und da das geiſtige (oratio mentalis) erwache, frei ſey, jenes zu unterbrechen und ſich dem Zuge des heiligen Geiſtes hinzugeben (59). Das Faſten, das ſie zur Zerſtörung des alten Menſchen für ſich nöthig finde [Augsb. Conf. Art. 26], ſolle ſie mehr nach der Quantität, als nach der Qualität der Speiſen bemeſſen, auch ſey es ja dann nicht auffällig. Was die kirchlichen Faſten betreffe, ſo gebe er ihr darüber keine Regel; ſie möge es damit halten wie die andern Leute (60). Feierlich und ausführlich ſpricht er von der Beichte und der würdigen Vorbereitung des Beichtenden. Gott vergibt die Sünden nicht, weil der Sünder ſie beichtet, ſondern weil dieſer an Chriſtus glaubt. Lieber einen geiſtlich erfahrenen, ungelehrten Mann, als einen

*) Valdes meint gewiß das vierte Buch der Vitae patrum, das auf Caſſian zurückgeführt wird, wie das erſte auf Hieronymus. Die Vitae patrum erſchienen auch repurgatae per Ge. Maiorem, cum praefat. Mart. Lutheri. Witemb. 1544.

unerfahrenen Gelehrten zum Beichtvater nehmen, wenn keine andere Wahl (60—63). „Von der heiligen Communion, in welcher wir, die Chriſten, Theil nehmen an dem gar koſtbaren Leib und Blut Jeſu Chriſti unſeres Herrn, möchte ich Wenig euch nicht ſagen, da ich nicht glaube, daß es möglich iſt, daß ich mir genüge, auch wenn ich euch Viel ſagte.“ *) Er räth häufiges Communiciren (63. 64). Für das Almoſengeben keine andere Regel, als die der Liebe; liebet Gott und ihr werdet eure Almoſen zu vertheilen wiſſen (64). Sie bekennt, nur durch die Gedanken an Hölle und Paradies getrieben zu werden, nicht durch reine Gottesliebe. Wie man aus der Furcht zur Liebe komme, macht ihr Valdes durch ein Gleichniß von einem Sklaven klar (66. 67). Nur noch um zwei Worte über die chriſtliche Freiheit bittet ſie ihn, bevor er gehe. Recht kennen lerne man dieſelbe aus der Erfahrung, doch wolle er jetzt Folgendes bemerken. „Wie erhellt aus dem, was der heilige Paulus ſagt: Indem ich frei war von Allem, machte Allen ich mich zum Diener, um ſie Alle zu gewinnen für Chriſtus, liegt die Freiheit des Chriſten im Gewiſſen, denn der wahre und vollkommene Chriſt iſt frei von der Tyrannei des Geſetzes, von der Sünde und vom Tode, und iſt abſoluter Herr ſeiner Affekte und Neigungen. Und von der andern Seite iſt er Aller Diener, hinſichtlich des äußeren Menſchen, denn er iſt dem unterworfen, den Bedürfniſſen ſeines Leibes zu dienen und ſein Fleiſch unterwürfig zu halten, und ſeinem Nächſten zu dienen nach ſeiner Möglichkeit, mit ſeinen Mitteln, wenn er deren hat, oder mit guter Lehre, wenn er dazu gekommen, und mit dem Beiſpiele guten und heiligen Lebens. Dergeſtalt, daß ein und derſelbe Chriſtenmenſch dem Geiſte nach frei iſt, ohne einen andern Oberen, außer Gott, anzuerkennen, und dem Leibe nach allen Leuten, die in der Welt ſind, unterworfen, um Chriſti willen“ (68). Sofort, dieſe Nacht noch, ſoll Giulia die angerathenen Schritte verſuchen, morgen werde er ſie fragen, wie es gegangen.

Ein Paar Wochen vor der Faſtenzeit, in welcher dieſes Geſpräch vorfiel, hatte der Kaiſer zu Neapel ein Edikt erlaſſen, daß bei Todesſtrafe und Verluſt des Eigenthums Niemand mit Perſonen verkehren ſolle, die von der lutheriſchen Häreſie inficirt oder derſelben verdächtig ſeyen. Unter ſolchem Drucke war es ſchon Muth, die offenbar lutheriſchen und auch ſonſt unrömiſchen Anſchauungen jenes Dialogs ſo offenherzig dem Papier anzuvertrauen, wie Valdes es that. Nachdem der Kaiſer am 22. März abgereiſt war, inhibirte der Vicekönig ſogar die Fortſetzung der Predigten Ochino's, die ſich auch des kaiſerlichen Beſuchs und Beifalls erfreut hatten, und wollte nur, wenn derſelbe ſich über die ihm zum Vorwurf gemachten Punkte genügend erklärt haben werde, die Fortſetzung geſtatten. Der tapferen Beredtſamkeit des Mönchs gelang es, den Verdacht zu beſeitigen, ſo daß er ſeinen Curſus von Predigten zu Ende bringen durfte (Oſtern fiel auf den 16. April). Wahrſcheinlich wurde jenes Geſpräch vor dieſem Intermezzo gehalten, von welchem doch ſonſt wohl irgend ein Schatten in demſelben bemerklich werden würde; Giulia hängt mit voller Unbefangenheit an den Worten des Predigers, von dem auch Valdes nur mit ganzem Beifall ſpricht (S. 32. 33. 64).

Valdes' weiſe Beſonnenheit trug die gewünſchten Früchte. Bald ſcheute Giulia ſich auch nicht mehr vor einem auffallenden Schritte. Es war wohl noch in demſelben Jahre, daß ſie, für ihre Dienerſchaft ein Haus in der Stadt behaltend, in das Franziskanerkloſter S. Chiara zog. Obgleich nicht zur Ordensregel verpflichtet, verließ ſie daſſelbe doch nur ſelten, ſchloß ſich aber nicht ganz gegen Beſuche ab (Affò l. c.).

Vielleicht auch noch im J. 1536 war es, daß Valdes ihr ſeine nach dem Hebräiſchen gemachte Ueberſetzung der Pſalmen nebſt Erklärung dedicirte. Im Jahre nach demjenigen, in welchem ſie dieſe, nie veröffentlichte, wahrſcheinlich ganz verloren gegangene Pſalmenarbeit erhielt, dedicirte er ihr gleichfalls ſeine Commentare über den Römerbrief und den erſten Korintherbrief (erſte Ausg. Genf 1556. 1557, zweite 1856), Werke

*) Ueber die Entſtellung und den Mißbrauch des heiligen Abendmahls zu ſeiner Zeit redet er zu 1 Kor. 11, 34, doch ſpricht er ſich dort nicht beſtimmt aus, wie er es reformirt wünſcht.

treueſter, beſcheidenſter*) Forſchung, von wiſſenſchaftlichem wie erbaulichem Werth, in lichtvollſter, ſchlichteſter Darſtellung. Ob er noch mehre pauliniſche Briefe und auch die Evangelien, an deren Auslegung, als die ſchwerere, er nachher gehen wollte, wirklich commentirt hat, iſt ungewiß.

Um das Jahr 1539 ſoll er ein „Gutachten über die Interpreten der heil. Schrift", worin er behauptete, man müſſe ſich, um die heil. Schrift zu verſtehen, nicht auf die Väter ſtützen, an Carranza geſchickt haben, den ſpäteren unglücklichen Primas von Spanien, der ſich damals zum Generalcapitel der Dominikaner in Rom befand.

An Giulia gerichtet, und dann gewiß vor dem Alfabeto (als deſſen Anhang es italieniſch gedruckt iſt), ſcheint der kleine Traktat: „Wie der Chriſt zu ſtudiren hat in ſeinem eigenen Buche", nämlich ſeinem Geiſte (vergl. oben aus Alfab. f. 52), in welchem er all ſein Gutes und Schlechtes findet, „und welche Frucht er aus dem Studium zu ziehen hat, und wie die heil. Schrift ihm als Interpret oder Commentar dient"**). Danach alſo ſind die Commentare über die heil. Schrift, was man ſo nennt, Supercommentare.

Dieſer Traktat gibt ſich als Risposta zu einer vorangeſtellten kurzen Proposta. Derſelben Art werden die Domande e risposte geweſen ſeyn, welche etwa zehn Jahre nach des Verfaſſers Tode zum Druck vorbereitet wurden, aber niemals zum Vorſchein gekommen ſind. Auch ein Paar (ungedruckte) Lehrbriefe und eine Abhandlung, auf die der Verfaſſer ſelbſt ſich bezieht, ſind nicht auf uns gelangt.

Verſchwunden iſt auch ein ſpäteſtens 1549 gedrucktes Blatt: „Wie man die Chriſtenkinder in der chriſtlichen Religion erziehen ſoll", und ein Schriftchen von der „Art des Unterrichts und der Predigt über die Grundlage (principio) der chriſtlichen Religion". Aus letzterem, das***) im J. 1545 in Rom ſelbſt ſoll gedruckt worden ſeyn†), gibt Vergerio einige Mittheilungen. Daſſelbe war wohl beſtimmt, den evangeliſch geſinnten Lehrern im Neapolitaniſchen, beſonders auf Giulia's Beſitzungen, ein Leitfaden zu ſeyn.

Ueber die verſchiedenſten religiöſen Fragen verbreiten ſich, immer getragen von demſelben einfachen praktiſchen Sinne und durchzogen von Schriftanklängen, die „hundert und zehn göttlichen Betrachtungen" (Considerazioues divinas). Das Original iſt verloren. In italieniſcher Ueberſetzung wurden ſie in Baſel 1550††) herausgegeben.

---

*) Wie wenig Valdes vermeinte, Alles zu verſtehen und erklären zu können, zeigt er an gar vielen Stellen mit rühmlicher Offenheit. In der Ausgabe von 1856. Rom. p. 132. Cor. 35. 36. 40. 99. 102. 117. 200. 202. 203. 204. 221. 223. 228. 234. 236. 252. 253. 257. 289. 291. 317.

**) Andererſeits führt er Consid. LIV. den Gedanken durch, daß Gebet und Betrachtung zwei Bücher ſind, die zur Interpretation der heil. Schrift dienen.

***) Nach Haym, Biblioteca Italiana. T. II. Milano 1773. p. 618: Modo che si dee tenere nell' insegnare, & predicare il principio della Religione Cristiana. Roma 1545. in 12.

†) Das gleichfalls von Vergerio herausgegebene, nach Curione von Valdes verfaßte lac ſpirituale iſt vielleicht nur Ueberſetzung dieſer Schrift. Eine zweite, auf anderem Wege geſtellte Anfrage meinerſeits an die Petersburger kaiſerliche Bibliothek iſt, wie das erſtemal, dahin beantwortet worden, daß jenes lac ſich nicht dort befinde.

††) Der Drucker iſt fraglich. Auch in dem 48 Oktavſeiten langen Katalog der Oporin'ſchen Officin, welcher an des Andreas Jodocus oratio de ortu vita et obitu Joannis Oporini, Argentorati 1569, angehängt iſt, ſtehen die Considerazioni nicht. Dagegen faſt alle Namen, die Beza in ſeinem gegen die, wie er meint, beſſer ungedruckt gebliebenen Considerazioni gerichteten Brief von 1566 ausdrücklich nennt, als Beiſpiel all des ſchlechten Zeugs, das in Baſel herauskomme: Abdiae Babylonior. episcopi de hist. certaminis apostolici libri X, Postellus (de magistr. Athen.), Ochino (Apologi wider die Mißbreuch deß Babſtthumbs), nur nicht das Protevangelium des Markus (doch das des Jakobus); auch die auf Anlaß der Verbrennung Servet's gegen Calvin gerichtete, von Beza beantwortete Schrift: de haereticis an persequendi (1554). Schwerlich alſo ſind die Considerazioni aus Rückſicht auf die Genfer Cenſur in dieſem Kataloge ausgelaſſen; und es wird wahrſcheinlicher, daß ſie Guarino druckte. — Zwiſchen Vita und Catalogus: Mortis Jo. Oporini praesagia Coelius II Curio observavit et scripsit; wir ſehen darin Curio noch 1568 innig befreundet mit Oporin.

Aus dieſer ſind ſie im 16. und 17. Jahrhundert ins Spaniſche überſetzt, auch ins Franzöſiſche, Engliſche, Holländiſche. Die ſpaniſche Rücküberſetzung war ungedruckt geblieben und iſt erſt, nachdem 1855 eine neue erſchienen war, wieder aufgefunden und ſo eben 1862 herausgegeben worden. Im Jahre 1860 habe ich den italieniſchen Text in Halle wieder drucken laſſen*). Nur eine einzige Betrachtung iſt in deutſcher Sprache gedruckt, die ſtark angefochtene 63ſte, überſetzt von Ludwig Gieſebrecht, Damaris 1861, S. 327 f. Ein Viertel der Betrachtungen liegt mir, von anderer Freundeshand nach meiner Ausgabe ins Deutſche übertragen, vor und könnte veröffentlicht werden.

Juan Valdes war ſtudirter Theolog, ein Theolog erſten Ranges, aber nicht zunftmäßig erzogen, ſondern autodidakter Laie. Sein Hauptmitarbeiter wurde ein Prieſter, Peter Martyr Vermigli aus Florenz, ſeit 1530 als Abt der Auguſtiner zu St. Peter ad aram in Neapel. In den letzten dreißiger Jahren legte dieſer öffentlich unter größtem Zulauf die pauliniſchen Briefe aus. Daſſelbe that in demſelben evangeliſchen Sinne neben ihm beſonders noch Mollio da Montalcino. Im J. 1539 predigte auch Occhino, jetzt General ſeines Ordens geworden, wieder in Neapel und wußte, ohne daß die Laurer ihm etwas anhaben konnten, in dem Grade für die heil. Schrift zu begeiſtern, daß, wie ein damaliger neapolitaniſcher Hiſtoriker ſich ausdrückt, ſelbſt gewiſſe Gerber ſich herausnahmen, was nur großen Theologen zukomme, über die pauliniſchen Epiſteln und ſchwierige Stellen derſelben zu diskurriren (er ſagt nicht ob publice). Perſönliche Einwirkung übte Valdes insbeſondere in den adligen Kreiſen, in welche ihn ſeine geſellſchaftliche Stellung führte, unter Männern und Frauen. Er war eine angenehme Erſcheinung, von außerordentlich wohlthuendem Benehmen und anziehendem Geſpräch. Herzlich ſchloß an ihn ſich Marcantonio Flaminio an, der liebliche Dichter (der auch den Caſtiglione, ſeinen Gönner, beſungen hatte), als er ſeit Ende 1538 ein Paar Jahre Geſundheits halber in Neapel verweilte. Im Jahre 1540 beſuchte Pietro Carneſecchi ſeine Abtei daſelbſt und trat in den Valdeſiſchen Kreis ein. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er es geweſen, der Valdes' letzte Beichte hörte, die er nachher ſo hoch pries. Jedenfalls ſtarb Valdes um dieſe Zeit, wohl 1540 oder Anfang 1541; an einem Fieber, wie ein Späterer berichtet. Seine zarte Geſundheit ſchien zuletzt nur noch von ſeiner Geiſteskraft aufrecht erhalten zu werden. Verheirathet war er nicht geweſen. Bonfadio, der Poet und Hiſtoriker, der gleichfalls ſeinen perſönlichen Umgang genoſſen, beklagt in einem Briefe an Carneſecchi, daß ſie einen ſeltenen Freund und die Welt einen ihrer

---

*) Ich benutze dieſe Gelegenheit, noch einige Berichtigungen nachzutragen. Emendationen des Textes der erſten ſowie meiner Ausgabe ſind folgende, von denen ich wiederum einige, durch Sp. t. bezeichnete, im Text der neuen ſpaniſchen Ueberſetzung wiederfand. 13, 5 von unten considerando ſtatt considero io. 23, 11. obbligazione è impedita. 12 che ci. 32, 11 von unten l'altro, determinò (Sp. t.). 63, 5 v. unt. und 64, 3 non offendano. 66, 8 u. 2 v. u. 67, 15 u. 2 von unten ſtatt pezzo vielmehr pero aus 67, 7 v. u., während Sp. in dieſer letztangeführten Stelle wie in jener anderen juguete überſetzt, ſtatt überall pero zu ſetzen. 75, 8. impedimento (Sp. t.). 212, 14 v. interpreta esso (Sp. t.). 261, 4 che non fanno. 273, 2 von unten si commettono (Sp. t.). Dem Herrn Prof. theol. Karl Schmidt in Straßburg verdanke ich die folgenden beiden Verbeſſerungen: 227, 3 v. u. virtuosi ſtatt vitiosi und 377, 9 v. u. certificata ſtatt mortificata. Auch dürfte 31, 13 (ſ. 464) per persuasione zu leſen ſeyn, vgl. 91, 10; 54, 2 v. u. accada; 63, 9. 10 non giudicarlo buono, e il non giudicarlo (Sp. t.); 175, 10 v. u. inteso questo, dico; 362, 5 v. u. effetti (Sp. t.); 76, 8 ſcheint hinter padre ausgefallen: per lo gran coso che egli ha fatto e fa per lui; 77, 1 vor come ein e oder (wie Sp. t.) o (während das o Z. 2 vielleicht zu ſtreichen); 81, 10 e fanno nach fecero. Die Stelle 17, 2 v. u. neque infans unius diei iſt Job. 14, 4. 5 nach LXX, vgl. Clemens ad Cor. 1, 17. Für Schreib- u. Druckfehler meiner Ausg. iſt aus der erſten herzuſtellen: 6, 12 come. 23, 17 È tanto. 46, 13 v. u. permette. 54, 14 v. u. la. 56, 9 v. u. battezzati. 58 letzte Zeile effetto. 103, 12 v. u. non appart. 167, 12 v. u. già. 258, 2 v. u. è. 274, 5 non ſtatt ma. 294, 4 v. u. in Cristo. 434 ult. diligentemente. Ferner ſetze 25, 3 Komma hinter risuscitó, 3 v. u. Semikolon hinter vive, und tilge den Strich 265, 5. Druckfehler im Confronto: 461, 15 v. u. gehört das si vom Schluß der Zeile an den Anfang derſelben. 463, 6 v. u. ſtreiche di far. Zu den Cenni merke ich nur an: 590, 19 v. u. rapportó. 18 lùs.

bedeutendſten Männer verloren; „in Thaten, in Worten und Rathſchlägen war er ein ganzer Mann", rühmt er ihm nach*).

Wie man in Rom noch am Ende der Laufbahn des Valdes dieſe Neapolitaniſchen Beſtrebungen zu würdigen wußte, zeigt die Thatſache, daß man Flaminio und Vermigli mit dem päbſtlichen Legaten nach Deutſchland zu ſenden beabſichtigte, wo um die Jahresſcheide 40/41 das Wormſer Colloquium ſtattfinden ſollte, von welchem man eine Wiedervereinigung der Proteſtanten mit Rom hoffte (Lämmer, Monum. Vatic. p. 300 sq.). Flaminio mußte ſchon aus Geſundheitsrückſichten ablehnen; aus welchem Grunde auch Vermigli nicht mitgegangen, iſt nicht bekannt. Sie zogen es wohl beide vor, in ihrer Heimath treu und ſtill weiterzuwirken.

Um dieſelbe Zeit entſtand in Neapel das Büchlein von der Wohlthat Chriſti, eine mit ſchlichteſter Beredtſamkeit herzgewinnende Darlegung der Glaubensgerechtigkeit, das ganz unverkennbar die Valdeſiſche Schule zeigt**). Verfaſſer deſſelben war ein dortiger Benediktiner, Flaminio revidirte es.

Im Jahre 1541 ward gegen das römiſche Weſen ein gewaltiges Zeugniß im Vatikan in der päbſtlichen Kapelle ſelber abgelegt, durch Michelangelo's Weltgericht, auf welchem Maria bebend vor ihrem Sohne, dem Richter der Lebenden und der Todten ſteht, ein ſo herber Proteſt gegen den Mariencultus der römiſchen Kirche, wie er kaum irgendwo von den deutſchen Reformatoren eingelegt iſt (Gieſebrecht a. a. O.). Den Pinſel des greiſen Meiſters wie ſeine religiöſe Lyra begeiſterte damals der Zauber der betagten Dichterin Vittoria Colonna, die einſt Beichttochter Ochino's geweſen und in Iſchia gewiß nicht unberührt geblieben war von den Wellen des Valdesſchen Wirkungskreiſes.

In die reiche Blüthe evangeliſchen Lebens wehte plötzlich der ſchneidend kalte Hauch römiſcher Inquiſition. Schon längſt hatte Caraffa, der Mitbegründer jenes Ordens, welcher nach deſſen damaligem Biſchofſitz den Namen der Theatiner erhielt, dahin gedrängt, ein ſolches Tribunal in Rom zu errichten; endlich Mitte 1542 kam es zu Stande. Wenige Monate ſpäter waren Ochino und Vermiglio landesflüchtig; ſie thaten nicht Unrecht, das weite Arbeitsfeld im Auslande, wo ſie erfolgreich gewirkt haben, einem ſtummen italieniſchen Kerker vorzuziehen. Im Jahre 1543 wurden in Neapel das inzwiſchen gedruckte Beneficio di Cristo nebſt einigen (wohl überſetzten) Schriften

---

*) Ein anderer Juan Valdes endete unter Pabſt Julius II. in Rom durch Selbſtmord. Ein Juan Valdes ferner wird als derjenige genannt, der, von Alfonſo Diaz zu dieſem Zwecke aus Rom mitgebracht, in Deutſchland 1546 den Mord an deſſen proteſtantiſch gewordenen Bruder Juan Diaz ausführte. Rabus, Hiſtorien der Märtyrer, anderer Theil, 1572, Blatt 696 am Rande: „Etliche Hiſtorien nennen ihn Johannem Valdeſium"; 702 im Text: „Copei des Schreibens, ſo der Mordknecht Johann Valdeſius dem frommen Johanni Diazio . . . überantwortet hat, und ihn als bald er das angefangen zu leſen, jämmerlich darüber ermördet"; 705 in dem Gedicht, welches die Geſchichte zuſammenfaßt: „Das er ſein eignen Bruder hat Durch ſeins Mordtdieners hand und that Mit Namen Hans Valdeſius Ermorden laſſen in eim Hauß".

**) Die Vergleichungen, die ich bereits früher gegeben, laſſen ſich nun noch aus dem Alfabeto Cristiano vermehren. Auch in dieſem geht, wie in den Considerazioni und im Beneficio die Belehrung aus von dem dem Anfang der heil. Schrift entnommenen Artikel über das göttliche Ebenbild und die Sünde Adam's, fol. 6 sg. Die beiden Wirkungen des Geſetzes: die Sünde zu erkennen zu geben und ſie zu vergrößern, Ben. f. 5 a. Alf. 11 b. Daß Chriſtus genug gethan für alle unſere Sünden, vergangene, gegenwärtige und zukünftige, 11 b. Alf. 37 b. Die Unzulänglichkeit des hiſtoriſchen Glaubens, 30 a. Alf. 26 b. Daß die guten Werke aus dem Glauben hervorgehen, wie aus dem guten Baume die Früchte, und wie es kein Feuer gebe, das nicht leuchte, 21 b. 22 a. 33. Alf. 26 b. Der Rath, an der heil. Communion ſich häufig zu betheiligen, 45 b. Alf. 64. Die Theilnahme an der Meſſe wird 51 b. als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt, vgl. Alf. 57. (Auch die Augsb. Conf. erklärt bekanntlich, daß die Meſſe von den Evangeliſchen nicht abgethan ſey; vergl. Wittenb. Kirchenordnung v. J. 1533.) — Der Ausdruck beneficio di Cristo kommt auch in jener Risposta sul libro proprio dell' uomo zweimal vor, Alf. Crist. f. 73; vgl. im Alf. ſelbſt f. 35. — Daß Paleario der Verf. dieſes Beneficio di Cristo ſey, iſt unbewieſen und nicht wahrſcheinlich.

von Melanchthon und Erasmus, ſo wie noch andere ketzeriſche Bücher vor der Thür des erzbiſchöflichen Palaſtes nach warnender Predigt verbrannt. „Wenn nachher noch Einige von der [h.] Schrift ſprachen, ſo geſchah es doch mit mehr Nüchternheit", berichtet derſelbe weiſe Mann, der ſich über die chriſtlichen Gerber ſo entrüſtet zeigte. Im Jahre 1544 folgte eine Verordnung über die Büchercenſur. Doch ſchienen noch kräftigere Maßregeln nöthig. Aber der Verſuch, 1547 die ſpaniſche Inquiſition in Neapel einzuführen, ſcheiterte an einer förmlichen Revolution der Bevölkerung. Man mußte ſich begnügen mit dem römiſchen Inquiſitionsverfahren via ordinaria. Valdes war principiell gegen jede äußere Verfolgung wegen Glaubensſachen (Consid. 266. Cor. 95. 277).

In Venedig genoß inzwiſchen wenigſtens die Preſſe größerer Freiheit. Von 1543 an in fünf, ſechs Jahren wurden allein dort 40,000 Exemplare des Beneficio di Cristo verkauft. In derſelben Zeit erſchienen dort in mehreren Auflagen in italieniſcher Ueberſetzung die Due dialoghi der Brüder Valdes, der Mercur und der Lactanz, 1546 gleichfalls italieniſch das Alfabeto Cristiano, als deſſen Ueberſetzer ſich Marcantonio Magno nennt, dem wir 1540 in Brüſſel beim Kaiſer begegnen als Geſchäftsträger in einer Vormundſchaftsſache der Giulia Gonzaga, welcher er auch dieſe Ausgabe widmete. Er dürfte auch der Ueberſetzer der Divine considerazioni ſeyn, welche, da die venezianiſchen Verhältniſſe ſchon zu ungünſtig erſchienen, Vergerio (auch dieſer befand ſich in Neapel bei der Anweſenheit des Kaiſers; ein Brief von ihm Neapel 13. Febr. 1536 ſ. in Lämmer's Monum. Vatic. p. 177) mit in die Schweiz nahm, wo ſie 1550 zu Baſel Curione herausgab, auch er, ein Freund Vermigli's, ſeit 1542 Flüchtling. Im J. 1549 nahm der venezianiſche Index librorum prohibitorum, der erſte italieniſche, dem Druck und der Verbreitung ketzeriſcher Schriften jene Freiſtatt.

In demſelben Jahre 1549 trat als Stellvertreter für den abweſenden Erzbiſchof von Neapel, welchen Poſten jetzt der ſchon von uns genannte Caraffa bekleidete, Scipione Rebiba ein *), der dem ſchleichenden Gift des Valdeſianismus durch kräftige Gegenmittel Halt gebot. Drei Erzbiſchöfe und acht Biſchöfe im Neapolitaniſchen werden glaubwürdig als Anhänger der Lutherſchen und Valdesſchen Rechtfertigungslehre genannt. So viele, beſonders auch Schulmeiſter, waren durch Valdes verpeſtet worden, daß ein Theatiner die Zahl derſelben auf dreitauſend angibt, wie man geſehen habe, als ſie retractirten. Wie Mancher mag ſich der Retractation geweigert haben, deſſen Proteſt in den Gefängnißmauern verhallte. Die Rückfälligen aber waren keine treuen Schüler des Valdes, welcher gelehrt hatte (zu Röm. 10, 10): „es wird ſolche geben, welche von Chriſtus und dem Evangelium glauben, was man ſoll, jedoch, indem ſie merken, daß es ein gefährlich Ding iſt, und verachtet und für ſchlecht gehalten bei den Leuten, es nicht zu bekennen wagen, um nicht jene Gefahr und jene Schande zu erleiden, und werden ſo, indem ſie ihren Glauben verborgen halten, denſelben allmählich verlieren; aber wenn ſie Chriſti und des Evangeliums ſich nicht ſchämen, ſondern mit dem Munde den Glauben bekennen, den ſie im Herzen tragen, ſo wird es geſchehen, daß ihr Glaube um ſo mehr wächſt, je inbrünſtiger, muthiger und wirkſamer ihr Bekenntniß iſt." (Vgl. Consid. 24.).

Als erſter Blutzeuge der italieniſchen Reformation wird Fanino da Faenza ge-

*) Ueber ihn Genaueres, als bei Ughellio und Ciacconio, in Cardella's Memorie storiche de' Cardinali t. IV. Rom. 1793 p. 347 sg. Avuta la sorte di essere ammesso nel numero de' familiari del Cardinale Gianpietro Caraffa, per di lui favore consagrato vescovo di Amida nelle parti degli infedeli, dovette supplire fin dall' anno 1549 in Napoli le veci dello stesso Caraffa arcivescovo di Napoli, legittimamente impedito; dove seppe mostrare la sua pastorale sollicitudine, non solo nel difendere intrepidamente i diritti della chiesa alla sua cura affidata, ma di più coll' opporsi con petto e vigore sacerdotale alle nascenti resie, onde il prelodato Cardinale Caraffa nel 1551 gli ottenne da Giulio III. il vescovado di Motula nella Puglia. Als Caraffa Pabſt geworden, machte er ihn gleich 1555 zum Kardinal. Pius V. ernannte ihn zum Inquisitor fidei.

nannt, der 1550 in Ferrara hingerichtet wurde; im Kerker ward er nicht müde, ſeinen Mitgefangenen die beneficentia Christi zu predigen. Drei Jahre ſpäter ſtarb in Rom Mollio da Montalcino nach treuem Bekenntniß den Märtyrertod. Im Jahre 1560 rottete man in Calabrien durch fürchterliches Blutbad die Waldenſer aus, bei denen auch der neue Antrieb, der von Neapel gekommen war, freudige Aufnahme gefunden hatte. Im Jahre 1564 wurden in Neapel zwei Edelleute, Alois di Caſerta, der einer der rührigſten Anhänger des Valdes war, und Gargano d'Averſa, beide wegen Lutherthums, auf öffentlichem Markt enthauptet. Giulia Gonzaga, die durch die Pflicht, den Sohn ihrer Stieftochter zu erziehen, wohl wenige Monate nach Valdes Tode, aus dem Kloſter gerufen, ſpäter aber (wie es ſcheint 1557) in daſſelbe zurückgekehrt war, ſtarb in ihm 1566, und entging ſo der Unterſuchung, zu welcher der Pabſt ſie ſoeben nach Rom vorgefordert hatte. Noch 1549 rühmte Simon Fornari in ſeiner Expoſition des Arioſt, daß ſie ihre ganze Zeit auf heilige Gedanken verwende und mit reinem und aufrichtigem Gemüth die heilige Schrift leſe (rivolgendo le scritture sacre con puro e sincero petto). Bei ihrem Tode ſtand ihr Freund Valdes bereits ein Paar Jahre im Index prohibitorum. Auch Flaminio, ſchon 1550 geſtorben, wie Vergerio glaubte: mit dem Bekenntniß des evangeliſchen Glaubens, wurde jetzt von der römiſchen Inquiſition entſchieden als Ketzer angeſehen. Und Carneſecchi, nachdem er ſich ſo lange, trotz mehrer früheren Anklagen, glücklich durchgeſchlagen, ward nun kurz nach dem Tode Giulia's, deren treuer Freund er geblieben, gefangen geſetzt und ein Jahr darauf zu Rom öffentlich enthauptet. Daß er dem Valdes als ſeinem Meiſter gefolgt ſey, bildete den Kern der Anklage. Er ſtarb heiter, mit der Aeußerung, er wiſſe, ſo wenig den Proteſtanten wie den Katholiken habe er es recht machen können.

Vielleicht war Carneſecchi, der mit Genfer Proteſtanten im Briefwechſel und Verkehr ſtand, derjenige, von welchem Juan Perez die beiden Valdesſchen Commentare erhalten hatte, die er 1556 und 1557 in Genf herausgab, den zum Korintherbrief dem Neffen des Kaiſers, der einige Jahre ſpäter ſelbſt Kaiſer wurde, widmend*). Die in Genf herrſchende Stimmung aber war dem Valdes nicht günſtig. Dieſelbe war hauptſächlich beeinflußt durch Galeazzo Caracciolo, den mit Pabſt Paul IV. verwandten neapolitaniſchen Marquis, der 1551 um ſeines evangeliſchen Glaubens willen ſein Vaterland, ſeine Güter und Weib und Kinder verlaſſen hatte, um im calviniſchen Genf zu leben. Sein Biograph**) erzählt, wie den Galeazzo in den Vierzigern des Jahrhunderts zu Neapel die Arianer und Anabaptiſten zu gewinnen ſuchten, wie er aber nicht bloß dieſe, ſondern die viel gefährlichere Verſuchung überwand, die ihm die Valdeſianer, denen er eine Zeit lang folgte, bereiteten, welche in der Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit nicht weiter gekommen waren als zur Einſicht in die Rechtfertigungslehre und zur Vermeidung einiger päbſtlicher Mißbräuche, und welche Meſſe und Idololatrie mitmachten. Als er, in Straßburg von Vermigli zum entſchiedenen Bruch mit dem Aberglauben ermahnt, nach Neapel zurückgekehrt war und den Valdeſianern die Verderbtheit ihres Weges zu zeigen ſuchte, wendeten ſich dieſe bald von ihm, da eine Lehre, die ſo viel Opferwilligkeit forderte, nicht ihre Sache war. So der Biograph. Welches Recht aber hätte Caracciolo gehabt, ihnen Feigheit vorzuwerfen, da er zwar all ſein Gut, aber doch nicht ſein Blut ließ? Wenn er nicht aus Leidensſcheu auswanderte, ſo blieben andererſeits viele fromme Seelen gewiß nicht aus Leidensſcheu im Vaterlande. Der hiebei maßgebende Unterſchied der Valdeſianer und Calviniſten lag vielmehr in dem Artikel von den Adiaphora. Valdes hätte ſich darüber mit Melanchthon wohl am

*) Kardinal Pacheco ſchreibt 1558 an Philipp II., dem Pabſt ſey die Abdication des Kaiſers äußerſt unangenehm, weil man für gewiß halte, daß Maximilian, welchen zum römiſchen König zu machen, ſein Vater arbeiten werde, Lutheraner ſey. G. Heine in Ad.Schmidt's Zeitſchrift für Geſchichte, 1847. Bd. 8. S. 6. vgl. S. 7. Vergl. die gleichfalls von Heine geſammelten: Dokumente zur Geſchichte Karl's V., Philipp's II. und ihrer Zeit. Regensburg 1862.

**) Eine Ueberſetzung dieſer Biographie auch am Schluß des Märtyrbuchs, Herborn 1603.

leichteſten verſtändigt. Valdes wußte ſich in der Gewißheit der Gotteskindſchaft frei von allen Ceremonien (ſ. z. B. Consid. IV. XI.) und mußte deshalb die Frage, ob und wie weit einer an denſelben ſich betheiligen ſolle, für eine lediglich praktiſche halten, die vom Geſichtspunkte der Zweckdienlichkeit für die Förderung des Reiches Gottes, nach verſchiedenen Umſtänden eine verſchiedene Antwort erheiſchte. Auch gegen die Verfaſſung der römiſchen Kirche tritt er nirgends auf. Ein anderer Gegenſatz zwiſchen Valdes und Calvin kommt zur Sprache in einem amtlich im Namen der Genfer Gemeinde erlaſſenen Sendſchreiben Beza's vom J. 1566, worin die Conſiderationen als ein Buch voller Irrthümer, ja Läſterungen gegen die heil. Schrift bezeichnet wird, das ſich in vielen Stellen von Anabaptismus nicht ſehr fern zeige, da es vom Worte Gottes zu eiteln, fälſchlich als Geiſt geprieſenen Spekulationen abführe. Den Hauptanſtoß gaben ohne Zweifel die Conſiderationen 63. 32. 46. Indeſſen will doch Valdes auch dort nichts Anderes lehren, als daß der heil. Geiſt, als Quelle der heil. Schrift, höher als dieſe ſteht; daß er allein, von dem ſie herrührt, und kein anderer Geiſt, ihr wahres Verſtändniß öffnet (vgl. Conſid. 68. p. 227); daß er die Macht, ewige Wahrheit, die dort kraft ſeiner unmittelbaren Eingebung geſchrieben zu leſen iſt, auch ferner unmittelbar zu offenbaren noch behalten hat und wirklich anwendet; und daß dieſe letztere Erkenntniß quellfriſcher iſt, als jene abgeleitete, und reichlicher als die dort zugemeſſene; wobei ſich von ſelbſt verſteht, daß ein mit dem in der h. Schrift redenden heil. Geiſte in Widerſpruch ſtehender Geiſt kein heiliger, ſondern ein böſer Geiſt wäre. (Valdes würde unbedenklich die Melanchthoniſche copulatio causarum: verbi dei, spiritus sancti et voluntatis (in den loci von 1535—41, Corp. Ref. col. 376, in denen von 1548 ibid. 660) acceptiren, nur dürfte er unter Umſtänden die Ordnung spiritus, verbum, voluntas vorziehn. Was die Willensthätigkeit betrifft, ſo vereinigen ſich Valdes und der ſpätere Melanchthon gegen Luther mit Erasmus. Dieſer hatte in ſeiner Schrift de libero arbitrio, 1524, die Definition gegeben: liberum arbitrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem aut ab iisdem avertere, die er 1526 im Hyperaspistes wiederholte und vertheidigte. Seit 1548 bemerkt Melanchthon in den loci (ibid. 659) billigend: ideo veteres aliqui dixerunt: liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. Er hielt feſt an der Regel: praecedente gratia, comitante voluntate. Vergl. Valdes Consid. XVIII. XXVII.; auch p. 76, 135, 400. Zu Römer 17, 18. ſagt er, Alles was der vom wilden Oelbaum Adam Abgeſchnittene und in den edlen Oelbaum Chriſtus Gepfropfte dabei thun könne, ſey, nichts thun, keinen Widerſtand leiſten, während er doch zum Widerſtand geneigt ſey; das liberum arbitrium, durch welches der Menſch nur zum Rechtleben nach äußerer Gerechtigkeit kommen könne, diene den Wiedergebornen dazu, in Glaube und Liebe zu wachſen. Was übrigens die Taufe betrifft, ſo iſt ihm für ungetaufte Erwachſene der Glaube die Vorbedingung, für getaufte die Aneignung der Taufgnade die Hauptſache, kleine Kinder aber, die getauft ſterben, werden, ſagt er, durch den Glauben derer, von denen ſie zur Taufe gebracht werden, gerettet; die Kindertaufe zu verwerfen, liegt ſeiner ganzen Sinnesart fern. Vgl. Rom. p. 30. 31. 190. 191. Cor. 11. 12. 112. 229. Consid. XIX. CIV.). Es iſt merkwürdig, wie Beza, trotzdem er jenes Buch durchaus nicht als ein frommes gelten laſſen will, doch von der Perſönlichkeit des Valdes einen ſolchen Eindruck bekommen hat, daß er ausdrücklich erklärt, dieſe ſelbſt laſſe er unangerührt. Und vierzehn Jahre ſpäter, in einer Skizze über Vermigli, den er als einen treuen Jünger Chriſti rühmt, bezeichnet er das Zuſammentreffen mit Valdes als eine geſegnete Epoche für denſelben; beide hätten dann, im Einvernehmen über die Hauptſtücke der reineren Religion, in Neapel eine chriſtliche Gemeinde geſammelt.

In ſeiner Bibliotheca antitrinitariorum hat Sand 1684 den Juan Valdes mit an die Spitze ſeines Katalogs geſtellt, unter Berufung auf eine in einer unitariſchen

Schrift von 1567 angeblich aus Valdes mitgetheilten Stelle, die ganz offenbar gar nicht das Gewünſchte beweiſt. Ueber die Gottheit Chriſti haben wir ſchon oben aus dem Alfabeto Cristiano (37) eine Aeußerung mitgetheilt; vgl. im Korinther-Commentar p. 281, wonach Chriſtus nicht puro hombre [ψιλὸς ἄνθρωπος] wie wir, ſondern Sohn Gottes und una mesma cosa con Dios iſt (ſ. auch 218. Rom. 144), beſonders aber die 109te Conſideration, in welcher er ſo weit davon entfernt iſt, eine dogmatiſch abgeſchloſſene Anſicht aufſtellen zu wollen, daß er mit nachahmungswerther Demuth bekennt, das Verſtändniß des Verhältniſſes von Vater und Sohn liege noch über ſeiner Faſſungskraft (vgl. Cor. p. 289); gefalle es Gott, ihm noch in dieſem Leben jenes Geheimniß klar zu machen, ſo wolle er nicht verſäumen, die Mittheilung davon hier nachzutragen.

Morhof ſagte am Ende des 17ten Jahrhunderts in ſeinem Polyhiſtor über Juan Valdes: nobis maximopere commendandus videtur. Plenissimae pietatis illae meditationes sunt (gerade als hätte Morhof dem Urtheile Beza's über dies Buch ausdrücklich entgegentreten wollen) et plane ad gustum theologiae sincerioris scriptae, adeo ut nihil pontificii fermenti occurrat. Et mirum omnino est, vixisse iam tum illo tempore homines sub illis papismi tenebris latentes qui altius rimati fuerint pietatis arcana. Dignus profecto esset liber qui in linguam Latinam verteretur aut Germanicam: qui interdum adeo cum nostro Arndio conspirat ut uno ore propemodum locutus videatur. Intime semper actiones nostras rimatur, veramque Christianismi praxin magna diligentia ostendit, ob id unice commendandus.

Belege und Ausführungen in meinen Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso, 1861, hinter meiner Ausgabe der Considerazioni. Andererſeits dient dieſer Artikel zur Ergänzung, auch Berichtigung, des dort Geſagten.

Ed. Boehmer.

Valens, Bruder und Mit-Auguſtus des Valentinian I., iſt kirchengeſchichtlich von Bedeutung als der letzte politiſche Vertreter des Arianismus im öſtlichen Theile des römiſchen Reichs, deſſen kirchliche Verwirrung und eben damit deſſen politiſche Auflöſung mit aller Gewalt zu nähren er über ein Jahrzehnt lang thätig war. Man kann ſich über dieſe theologiſche Liebhaberei des Kaiſers wohl mit Recht verwundern, da ſchon die Umſtände, die ſeinen Bruder und damit ihn ſelbſt auf den römiſchen Kaiſerthron führten, von einer auf kirchliche Parteiintereſſen gerichteten Politik abmahnen konnten. Das conſtantiniſche Geſchlecht, groß geworden durch die Stellung, die es zur römiſchen Religionsfrage eingenommen, hatte ſich eben ſo auch an kirchlichen Streitigkeiten verblutet. Selbſt Julian trug dieſen Typus noch an ſich. In dem Verſuche, mit dem Religionshaß hinter ſich wieder eine altrömiſche Politik gegen Außen zu verfolgen, erlag er. Die Gefahr des Reiches an den öſtlichen Gränzen machte die Legionen zu Herren des Throns, und der Gunſt des Heeres nicht irgend welcher Legitimität hatte Jovian und noch mehr Valentinian die Erhebung zu kaiſerlicher Würde zu danken. Es war eine hervorragende militäriſche Kraft nöthig, und dieſe ſchien in dem Panonier gefunden, deſſen Vater Gratian ſchon ſich durch kriegeriſche Tüchtigkeit aus niedrigem Stande zu den höchſten Würden emporgearbeitet hatte. Aber die Laſt des Kaiſerthums war für *eine* Schulter zu groß ſchon nach der Anſicht der Legionen, die ſofort nach der Wahl die Annahme eines Mitregenten verlangten. Valentinian aber ſchwankte. Von Nicäa, wo die Wahl am 24. Februar ſtattgefunden hatte (über die Vorgänge dabei cf. Amm. Marc. 26, 2.) begab er ſich vorläufig nach Conſtantinopel, und erſt den 28. März 364 ernannte er den Valens zum Auguſtus (Amm. Marc. 26, 4)., worauf die Theilung des Reichs — entſprechend den früheren conſtantiniſchen Vorgängen — ſowie der oberſten Beamten ſtandfand. Valens, zur ſelbſtſtändigen Beherrſchung des öſtlichen Theiles berufen, machte ſich ſofort auf, um der Gefahr von Seiten der Perſer zu begegnen. Ehe er aber gegen den auswärtigen Feind ſich wenden konnte, mußte er ſeine Herrſchaft erſt gegen einen inneren ſichern. Ein Verwandter Julian's, mit Namen

Procopius, dem Julian die Nachfolge zugedacht haben ſoll, erhob ſich, nachdem Valens die Reichshauptſtadt verlaſſen hatte, mehr aus Verzweiflung als aus Ehrgeiz, denn wegen ſeiner Verwandtſchaft verdächtig, war er in die Wahl zwiſchen Tod und Uſurpation geſtellt. So ungefährlich ein Prätendent aus Verzweiflung erſcheinen konnte, ſo nahm ſein Unternehmen doch überraſchend große Dimenſionen an, da des Valens Schwiegervater, Patronius, den ihm zugefallenen großen Einfluß in habſüchtiger und roher Weiſe ausbeutete. Zum Theil ſcheint auch Anhänglichkeit an die conſtantiniſche Familie mitgewirkt zu haben. Des Conſtantius Wittwe und Tochter wurden von Procop als Lockmittel benutzt. Als der Aufſtand mit Glück den Bosporus überſchritt, zeigte Valens durch ſeine Kleinmüthigkeit, wie wenig er ſeiner höheren Aufgabe gewachſen ſey. Nur ſeine Umgebung hinderte ihn an einem vorzeitigen Aufgeben ſeiner Sache — zu ſeinem Glück. In dem entſcheidenden Kampfe bei Nakolia in Phrygien am 27. Mai 366 gelang es ihm, in Folge zahlreicher Deſertionen im Heere Procop's dieſen Gegner zu überwinden, der bald ſelbſt in ſeine Hände fiel und von ihm hingerichtet wurde. (Die ausführliche Erzählung des Aufſtandes ſ. bei Amm. Marc. 26, 6—9). Ob bei dem Kampfe auch tiefere Intereſſen im Spiele waren, iſt wohl nicht ganz ſicher zu entſcheiden. Hatte wirklich Julian für Procop Sympathieen, ſo wäre zu vermuthen, daß letzterer mit Julian's Reſtaurationspolitik einverſtanden war, aber es finden ſich kaum Spuren von heidniſchen Sympathieen für Procop. (Mit Berufung auf ein Fragment von Eunapius, herausgegeben von Niebuhr, S. 73 ſagt Milman zu Gibbon, history etc. III. C. 25: It may be suspected that the heathen und philosophic party espoused the cause of Procopius.) Wären die Maßregeln gegen Magie u. ſ. w. unmittelbar auf des Procopius Niederlage gefolgt — was aber der Darſtellung bei Ammian und den Kirchenſchriftſtellern nicht entſpricht — ſo möchte man darin einen Anhaltspunkt für jene Anſicht ſehen. Auch müßte man ſich in dieſem Falle gegen Tillemont, der (histoire des Empereurs V. Art. 5.) mit Berufung auf die beiden Sophiſten Themiſtius und Libanius behauptet, „daß Valens ſeinen Sieg mit Maaß gebraucht, für Gibbon (a. a. O.) und Schloſſer (Univerſalhiſtor. Ueberſicht der Geſchichte der alten Welt III, 2. S. 370) entſcheiden, die nach Ammian und Zoſimus von verheerenden Verfolgungen reden. Die Ereigniſſe ſcheinen zunächſt den Valens doch an durchgreifenderen Maßregeln verhindert zu haben. Die Gothen, die bisher nur in kleineren Raubſchaaren die Donau überſchritten hatten, waren zu umfaſſenderer Unterſtützung des Procopius vermehrt worden, und Valens hielt es für ſeine Pflicht, zunächſt ſie in einem regelmäßigen Kriege zu züchtigen (Amm. Marc. 27, 4). — Im Begriff, in dieſen Krieg zu ziehen, ſuchte Valens ſich die Gunſt des Himmels zu ſichern. Zu der rohen, ungebildeten Anſchauungsweiſe des Valens (es wird ausdrücklich überliefert, daß er es nie dahin brachte, ſeine Unterthanen griechiſcher Zunge zu verſtehen) paßt es ganz, daß er die Taufe für einen Talisman hielt. Dieſe Taufe war inſofern folgenreich, als ſie, von dem Arianer Eudoxius vollzogen, den Kaiſer zuerſt mit dieſer Partei in Verbindung brachte. Er war zwar ſchon vorher Chriſt, Sokrates ſcheint ihn (hist. eccl. 4, 1) ſogar einzuſchließen bei der auch ſonſt z. B. von Theodoret (hist. eccl. 4, 6) bezeugten Erzählung von Valentinian's chriſtlicher Bekenntnißtreue gegenüber von Julian — aber eine beſtimmte Stellung zu den kirchlichen Parteien zu nehmen, hatte er ſicherlich noch kein Bedürfniß empfunden, und es iſt auch nicht wahrſcheinlich, daß irgend ein beſtimmtes Intereſſe oder ein Verſtändniß für die theologiſchen Differenzen ihn zu Eudoxius trieb. Wir bedürfen aber auch nicht der Erklärung des Theodoret (a. a. O. S. 12), der des Valens arianiſche Gattin als Verführerin darſtellt, ſondern wir dürfen uns nur erinnern, daß, ſo wenig die ſeitherige kaiſerliche Politik im Stande geweſen war, im Oſten den Arianismus zur Herrſchaft zu bringen, da ganze Provinzen wie Aegypten und Cappadocien, die nicäniſche Orthodoxie bewahrten — doch wenigſtens in der Reichshauptſtadt Eudoxius unbedingt als der legitime Biſchof erſcheinen mußte; bezeugt doch Sozomenus (hist. eccl. 6, 9), daß die Nicäner keine Kirchen mehr in Conſtantinopel beſaßen.

Valens wendete ſich alſo wohl in gutem Glauben dem Arianismus als der wahren Orthodoxie zu, wie umgekehrt Valentinian in dem durchaus nicäniſchen Abendlande ſich wenigſtens für ſein perſönliches Leben ſofort dieſer Glaubensform zuwendete. — Die Erzählung, daß Valens ſich durch einen Eid bei ſeiner Taufe den Intereſſen des Eudoxius verkauft habe (ſ. Theodoret a. a. O. S. 19), klingt etwas fabelhaft; ſehr wohl glaublich iſt aber, daß Eudoxius die erſte Gelegenheit benutzte, um einen eben ſo beſchränkten und darum fremden Einflüſſen zugänglichen (cf. Amm. Marc. 30, 4, 1) als argwöhniſchen und tyranniſchen Fürſten an ſich zu knüpfen. Der günſtige Ausgang des Gothenkriegs mag auf die abergläubiſche Seele des Valens in der gleichen Richtung gewirkt und der gegen fürſtliche Wünſche immerhin ſchmiegſamere weltliche Arianismus ſeiner Herrſchſucht beſſer zugeſagt haben, als der fanatiſche, hierarchiſch gefärbte, aber eben darum unbeugſamere Geiſt der Nicäner. Des Valens Rückkehr aus dem Gothenkriege iſt auch wohl als Anfangspunkt der Verfolgung gegen die Homouſianer und Semi-Arianer zu beſtimmen. In dieſer Beziehung ſind zwar die Angaben der Kirchenſchriftſteller keineswegs einig, indem die einen (z. B. Sokrates a. a. O. S. 2) den Valens von Hauſe aus als paſſionirten Arianer darſtellen, andere dagegen, z. B. Oroſius [hist. 7, 32] den Beginn der Verfolgung bis nach dem Tode des Valentinian ins Jahr 375 herabrücken, aber die Thatſachen ſelbſt ſprechen dafür, daß mit Theodoret (a. a. O. S. 6) und Hieronymus [Chronicon eccl. Voll. VII. p. 809. ad. ann. 370] die obige Angabe feſtzuhalten iſt.

Was den allgemeinen Karakter dieſer Verfolgung betrifft, ſo wiſſen die Kirchengeſchichtſchreiber und Männer wie die cappadociſchen Kirchenväter kaum Worte genug zu finden zur Schilderung ihrer Grauſamkeit. Dagegen hat Gibbon (a. a. O.) verſucht, die Verfolgung auf ein Minimum zu reduciren, indem er namentlich auf das Fehlen eines ſo allgemeinen Geſetzes wider die Homouſianer hinwies, wie es Theodoſius ſpäter gegen die Arianer erließ. Allein dieſer letztere Schluß dürfte kaum beweiſend ſeyn. Einmal ſprechen doch Sokrates (4, 2. 13) und Sozomenus (6, 9. 12) ganz ausdrücklich von der Verbannung der Homouſianer, — aber ſelbſt wenn eine ſolche allgemeine Maßregel nicht ergangen wäre, ſo ſind uns doch einzelne Beiſpiele von Verfolgung aufbehalten, die einen nicht geringen Terrorismus zu Gunſten des Arianismus beweiſen, und es würde allerdings der Art eines Valens ganz gleich ſehen, daß er mehr in einzelnen Wuthausbrüchen, als in conſequenter Weiſe verfuhr. Indeß möge hier ſchon auf das Edikt gegen die Mönche hingewieſen ſeyn, aus dem hervorgeht, daß der kirchliche Kampf des Valens keineswegs ſo unſyſtematiſch betrieben wurde. Es dürfte alſo kaum mit Grund bezweifelt werden können, daß eine allgemeine Verordnung erging, durch welche ſämmtliche nicäniſch geſinnte Biſchöfe exilirt wurden, wahrſcheinlich im J. 368 (Pagi zu Baronius ad ann. 370 nr. I.). Freilich konnte dieſes Edikt keineswegs durchgängig zur Vollziehung kommen. Vor Allem war es Aegypten, wo durch des Athanaſius Anſehen die nicäniſche Orthodoxie ſo ausſchließlich herrſchte, daß Valens ſelbſt, um nicht die ganze Provinz zu verlieren und zunächſt um einen Aufſtand in Alexandrien zu verhüten, ausdrücklich den Athanaſius ausnehmen mußte — vielleicht mit der ihm von Seiten der Alexandriner ſelbſt an die Hand gegebenen Motivirung, daß nach dem Wortlaut des Edikts nur die durch Conſtantius vertriebenen, durch Julian wieder hergeſtellten Biſchöfe in die Verbannung gehen ſollten — Athanaſius aber nicht zu dieſer Kategorie gehöre, da er ja unter Julian vielmehr in die Verbannung geſchickt worden ſey (Sozomen. 6, 12. Theodoret 4, 21). Erſt nach dem im Jahre 373 in gutem Frieden erfolgten Tode des Athanaſius begann auch in Alexandrien die Verfolgung. Sein orthodoxer Nachfolger Petrus mußte weichen und der Arianer Lucius ward mit Militärbegleitung eingeſetzt unter Gräueln, wie ſie ähnlich bei den Kämpfen des Conſtantius gegen Athanaſius vorgekommen waren (vgl. namentlich den Brief des Petrus bei Theodoret a. a. O. S. 22). Aber auch anderwärts blieben einzelne — ſogar hervorragende Nicäner, wie z. B. Epiphanius, unbehelligt. Die Ausführung der

Maßregel war allerdings mehr von der zufälligen Laune nicht nur des Kaiſers, ſondern auch einzelner Beamten abhängig. Keine Gegend des öſtlichen Reiches hatte ſo zu leiden unter den Verfolgungen, als die Provinzen, welche Valens ſelbſt durchzog, als er nach Beendigung des Gothenkrieges ſich an die öſtliche Gränze ſeines Reiches begab, um von Antiochien aus die Bewegungen des Perſerkönigs zu beobachten. Namentlich in Antiochien ſelbſt ſcheint die Verfolgung einen großen Umfang angenommen zu haben. (Vgl. die weitläufigen Berichte Theodoret's a. a. O. S. 24—27. des Sokrates 4, 2. 17 f. des Sozomenus 6, 18). Doch mußte ſelbſt auf dieſem Zuge Valens auch ſtarke Hinderniſſe ſeiner Abſichten erfahren. Baſilius der Große, Biſchof von Cäſarea, wußte ihm durch ſeine Feſtigkeit ſo zu imponiren, daß er nach wiederholten Verſuchen, ihn für ſich zu gewinnen, am Ende darauf verzichten mußte, Gewalt gegen einen Mann zu gebrauchen, deſſen Stellung in ganz Cappadocien dem nicäniſchen Dogma das Uebergewicht erhielt. (Vgl. die ausführliche Erzählung des Gregor von Nazianz in der Rede auf Baſilius or. 20. Mit legendenhafter Ausſchmückung iſt die Geſchichte berichtet von Theodoret am angef. O. 19, 20. Sokrates 4, 26. Sozomenus 5, 15—17., endlich von Ephraem dem Syrer in der Lobrede auf Baſilius; über die Zeit ſ. Pagi zu Bar. ann. 370, 39—57). In der Schilderung der Einzelheiten der Verfolgung, die doch meiſt nicht über die Verbannung der nicäniſchen Biſchöfe hinausging, wenn auch Sokrates namentlich von Hinrichtungen durch Ertränken im Orontes zu erzählen weiß (a. a. O. 2), finden ſich überhaupt viel legendenhafte Ausſchmückungen namentlich in dem, was Theodoret über etliche Mönchshäupter Aphraates und Julian mit dem Beinamen Sabas zu berichten weiß (a. a. O. S. 26. 27). Daneben dienen einzelne ſolcher anekdotenhaften Züge auch zur Schilderung der damaligen fanatiſchen Aufregung, wenn z. B. Knaben zu Somaſata ihr Spielzeug verbrennen, weil es unter den Wagen des häretiſchen Biſchofs gekommen (ſ. Theodoret a. a. O. 15). Unter den einzelnen Maßregeln der Verfolgung nimmt eine hervorragende Stellung die Unthat ein, welche Valens von Nikomedien aus durch ſein hauptſächlichſtes Werkzeug, den Präfekten Modeſtus, vollziehen ließ. Nach dem Tode des Eudoxius hatten die Katholiken verſucht, wieder einen rechtgläubigen Biſchof für Conſtantinopel zu gewinnen. Sie wählten dazu einen Mann Namens Evagrius. Aber Valens ließ denſelben ſofort vertreiben und ſetzte an ſeine Stelle den Arianer Demophilus. Eine Deputation von 80 Presbytern ſetzte ſich in Bewegung, um bei dem Kaiſer dagegen Proteſt einzulegen. Die Antwort war, daß ſie auf ein Schiff gebracht wurden, ſcheinbar zum Behuf des Transports ins Exil, in der That aber, um durch Anzündung des Schiffs auf offener See grauſam ermordet zu werden. (Theodoret 4, 24. Sokrates 4, 16. Sozomenus 6, 14. Gregor von Nazianz a. a. O.). Wenn Gibbon hier die Möglichkeit eines Zufalls ſetzt, ſo heißt das doch zu gewaltſam mit den beſtimmten Zeugniſſen der Geſchichte umgehen. An ſich iſt auch eine ſolche Unthat durchaus nicht unwahrſcheinlich bei der rohen Art des Valens. Scheute er ſich nicht, was nach dem Zeugniß Gregor's keineswegs beſtritten werden kann, gegen renitente Katholiken Todesſtrafe anzuwenden, ſo kann auch eine ſo ausgeſuchte Grauſamkeit nicht Wunder nehmen, namentlich wenn ſie dazu dienlich war, die unmittelbare Gefahr einer Interceſſion der aufgeregten Volksmenge zu vermeiden. Unter allen Katholiken war aber dem Valens keine Klaſſe mehr verhaßt als die Mönche. Die Arianer wußten aus Erfahrung, daß unter dem Mönchsvolk die nicäniſche Orthodoxie ihre ausgiebigſte Hülfe fand, und Valens ſelbſt hatte trotz aller Superſtition gewiß am wenigſten Sinn für mönchiſche Contemplation. Gegen ſie richtete ſich darum die Verfolgung auch am conſequenteſten, und wieder war es vorzüglich das ägyptiſche Mönchsthum, das dieſe Angriffe zu erdulden hatte. Hier galt es für den Kaiſer eigentlich, im Kampfe mit dem Mönchsthum ſich die Provinz zu erobern. Zunächſt wiſſen wir aus dem Codex Theodosianus (XII. Tit. I. lex 63), daß Valens in Gemeinſchaft mit ſeinem Bruder ein Geſetz erließ, wonach Mönche aus dem Stande der Decurionen gezwungen werden ſollten, entweder ihren Beſitz aufzugeben oder die

dieſem Stande obliegenden Laſten der öffentlichen Verwaltung, von denen das Mönchsthum ſonſt befreite, zu übernehmen. Nun aber gibt Hieronymus (a. a. O. S. 816) an: Valens lege data ut monachi militarent, nolentes fustibus jussit interfici. Das letztere Geſetz nur als Erweiterung und willkürliche Ausdeutung des erſteren anzunehmen, wie Gibbon will, geht doch nicht wohl an. Ob man unter dem militare des Hieronymus auch den Civildienſt verſtehen kann, dürfte zweifelhaft ſeyn. Jedenfalls bezeugen die Kirchenſchriftſteller einſtimmig, daß militäriſche Abtheilungen die nitriſche Wüſte durchzogen, um grauſame Mißhandlungen an den Mönchen zu begehen. (Theod. 4, 4. Sokrat. 4, 22. 24. Sozom. 6, 20). Dieſe Verfolgung ſoll endlich ſogar den heidniſchen Sophiſten Themiſtius vermocht haben, ein Fürwort zu Gunſten der orthodoxen Chriſten einzulegen, und ſeine Rede ſoll wirklich den Kaiſer beſänftigt haben (ſ. Sokr. am angef. O. S. 32). Eine ſolche Rede iſt zwar nicht auf uns gekommen, indeß dürfte es nicht geradezu unwahrſcheinlich ſeyn, daß dieſer Mann den Einfluß, den ihm ſeine Lobrede auf Valens nach dem gothiſchen Kriege gewähren mochte, benutzte, um in einer weiteren Rede Mäßigung zu empfehlen. Nur dürften die Veranlaſſung wenigſtens nicht ausſchließlich die gegen die Katholiken ergriffenen Maßregeln gegeben haben. Nicht nur die Katholiken nämlich hatten die Grauſamkeit des Kaiſers zu erfahren, ſondern, obgleich Theodoret ſich ausdrücklich darüber beklagt, daß Juden und Heiden in Antiochien volle Religionsfreiheit genoſſen haben und nur die Katholiken verfolgt geweſen ſeyen (a. a. O. S. 24), ſo verhielt ſich die Sache doch ſo, daß wenigſtens ein Theil der letztgenannten die allerhärteſte Behandlung erfuhr. Jemehr das Heidenthum ſich aus dem Volksleben zurückgedrängt ſah, deſtomehr wurde es zur geheimen Sekte, und die Philoſophie, in ihrem äußerſten Verfall begriffen, ſank zur Dienerin des kraſſeſten mantiſchen und magiſchen Aberglaubens herab. Bekanntlich waren ſchon in den erſten Zeiten des Kaiſerreichs die mathematici verfolgt worden; der Abſolutismus konnte dieſe dunkeln, myſtiſchen Mächte, deren Bedürfniß er ſelbſt geſchaffen, nicht ertragen. Von dieſem allgemeinen Geſichtspunkt aus ſchon waren auch Valentinian und Valens bemüht, dieſe unheimlichen Künſte auszurotten, um ſomehr, als ſie ſelbſt keineswegs über den dieſem Treiben zu Grunde liegenden Aberglauben erhaben waren. Aber Valens fand bald noch einen beſonderen Grund zu Maßregeln gegen dieſe Leute. Wir werden kaum irre gehen, wenn wir annehmen, daß die heidniſchen Parteigänger des Procopius ſich um dieſe geheimen Künſte ſammelten. Man wollte den Namen des künftigen Herrſchers von dem Orakel erfahren. Dieſes that inſoweit ſeine Schuldigkeit, als es die Anfangsſylben Theod — verkündigte. Aber die Sache wurde entdeckt und des Valens Wuth kannte keine Gränzen. Was entfernt mit jenem Aberglauben zuſammenhing, wurde ſorgſam aufgeſpürt — der Beſitz eines Zauberbuches brachte ohne Weiteres den Tod. Ammianus Marcellinus berichtet, daß ganze Bibliotheken im Orient verbrannt worden ſeyen (29, 2, 1). Ein bezeichnendes Bild jener Zeit hat uns Chryſoſtomus in einer Erzählung aus ſeinem eigenen Leben (hom. 38) hinterlaſſen. (Vergl. über das Ganze Amm. Marc. 29, 1. 2.) Auf merkwürdige Weiſe wurden ſo katholiſche Orthodoxie und heidniſche Magie in eine ſolidariſche Verbindung gebracht. Mönchiſche Myſtik des Chriſtenthums und magiſche des Heidenthums waren dem Kaiſer gleich verhaßt. Und bei der Unterſchiedsloſigkeit, mit der gegen Zauberei eingeſchritten wurde, können wir uns nicht anders denken, als daß mannichfach der gegen die eine Partei beſtimmte Schlag die andere mit traf. Während Valens ſo von ſeiner ſyriſchen Warte gegen Perſien aus unter ſeinen eigenen Unterthanen Schrecken verbreitete, vollzogen ſich auf der nördlichen Gränze ſeines Reiches folgenſchwere Ereigniſſe. Die erſten Stürme der Völkerwanderung machten ſich fühlbar. Von den Hunnen gedrängt, ſuchten die Gothen als Schutzflehende Sicherheit auf der ſüdlichen Seite der Donau. Valens, von dem Rathe ſeines überlegenen Bruders verlaſſen, hoffte in dem kriegeriſchen Volke eine Pflanzſchule tüchtiger Soldaten zu gewinnen. Im Jahre 375 zogen denn unzählige Schaaren über die Donau (Amm. Marc. 31, 4). Aber wie römiſche Habſucht eine Hauptbedin-

gung der Aufnahme — die Niederlegung der Waffen — ungeſtört von den gothiſchen Ankömmlingen verletzen ließ, ſo trieb dieſelbe Habſucht durch unbillige Behandlung der neuen Unterthanen dieſe zu verzweifeltem Aufſtand. (Amm. Marc. 31, 5.) Valens mußte endlich von Antiochien ſich aufmachen; in der Reichshauptſtadt unfreundlich empfangen (Ammianus Marc. 31, 11, 1. ſagt ſogar: seditione levi popularium pulsus), zog er, obgleich perſönlich tapfer, doch muthlos den Gothen entgegen, die ſeiner militäriſchen Unfähigkeit gegenüber eine ſchlaue Politik zu entfalten und ihn zu dem für ſie günſtigſten Zeitpunkt vor dem Eintreffen der Hülfe von ſeinem Neffen Gratian zur Schlacht zu locken wußten. Bei Adrianopel erlitt — 9. Auguſt 379 — das römiſche Heer eine unerhörte Niederlage. Valens kam um — man weiß nicht genau wie —, nicht einmal ſeine Leiche ward gefunden. Ruhmlos endete er eine ruhmloſe Regierung von 15 Jahren, nahezu 50 Jahre alt (Amm. Marc. 31, 13). Hatte Valens durch ſeine innere Politik den Haß der religiöſen Parteien genährt und die demoraliſirende Art dogmatiſcher Streitigkeiten weſentlich gefördert, ſo hatte er durch ſeine auswärtige Politik einem fremden Feinde zum erſten Male den Weg in das Herz des Reiches geöffnet. Trotz des glänzenden Intermezzo, das nach ihm des Theodoſius Regierung noch bildete, muß doch geſagt werden, daß mit Valens auch die äußerliche Auflöſung des römiſchen Reichs beginnt, und die chriſtliche Kirchengeſchichte insbeſondere hat in ſeiner Regierung die Epoche zu ſuchen, da auf griechiſchem Boden das Salz des Chriſtenthums unter den dogmatiſchen Zänkereien in auffallendem Maße dumm zu werden begann, wozu weſentlich beitrug, daß durch ſeine arianiſirende Politik, die freilich nur der Orthodoxie zu Gute kam und deren Spuren ſchnell vertilgt waren, die orientaliſche Kirche zuerſt von der Gemeinſamkeit mit der weſtlichen losgeriſſen wurde.

Die politiſche Seite der Regierung des Valens fand in Ammianus Marcellinus und Zoſimus im Ganzen treue und eingehende zeitgenöſſiſche Berichterſtatter. Ueber die kirchliche Seite geben namentlich die Schriften der cappadociſchen Kirchenlehrer, des Baſilius und der beiden Gregore, eine auf eigene Erlebniſſe geſtützte, natürlich nicht ganz von Uebertreibungen freie Auskunft. Die kirchlichen Schriftſteller, welche die meiſten thatſächlichen Berichte geben, ſind im Obigen manchfach genannt. Bearbeitet wurde das Leben des Valens von Tillemont, histoire des Empereurs V. p. 33—59. Sonſt iſt einerſeits auf die angeführten Werke von Gibbon und Schloſſer, andererſeits auf die größeren Werke über Geſchichte der alten Kirche zu verweiſen. **H. Schmidt.**

Valens, Biſchof, ſ. **Arianismus**.

Valentinian I., römiſcher Kaiſer, geboren im Jahre 321 zu Cibelae in Pannonien, Sohn des Comes Gratianus, nach dem Tode Kaiſers Jovian 361 in Nicäa zum Kaiſer erwählt, berief ſeinen Bruder Valens zur Mitherrſchaft und überließ ihm den Orient, während dem er ſich die Herrſchaft des Occidents vorbehielt. Er ſchützte das Reich gegen die Einfälle der germaniſchen Stämme, vereinfachte und verbeſſerte im Inneren die Staatsverwaltung, beförderte die Wiſſenſchaften und die Volksbildung, und erwarb ſich ſo, ungeachtet ſeiner Grauſamkeiten, einen ehrenvollen Namen bei der Mit- und Nachwelt. Er ſtarb im Jahre 376. Siehe über ihn Ammianus Marc. lib. VI. Er war in der chriſtlichen Religion erzogen worden und hatte ſich durch ſein ſtandhaftes Bekenntniß die Ungnade des Kaiſers Julian zugezogen. Obwohl zum Despotismus geneigt, erließ er gleich zu Anfang ſeiner Regierung ein Geſetz, wodurch Jedem die Freiheit ertheilt wurde, die Religion, von deren Wahrheit er überzeugt ſey, auszuüben (angeführt in einem Geſetze deſſelben Kaiſers vom J. 371, Cod. Theod. l. IX. tit. 16. 1. 9). Er fand es nun zwar für nöthig, die nächtlichen Opferhandlungen, die zu politiſchen Zwecken gemißbraucht werden konnten, und die Ausübung der Magie zu verbieten, aber im J. 371 erließ er ein Geſetz, daß weder die Haruſpicien noch irgend eine andere von den Vätern erlaubte Art des Gottesdienſtes verboten ſeyn ſolle. Dieſe Duldſamkeit war der Ausbreitung des Chriſtenthums eher förderlich als hinderlich; das Heidenthum ging ſeinem Untergange raſch entgegen, nachdem es mit Julian die letzten

Kräfte zuſammengerafft hatte. So kam unter Valentinian I. in einem Geſetze dieſes Kaiſers vom Jahre 368 für das Heidenthum zum erſten Male der Name religio paganorum, Bauernreligion, vor (Cod. Theod. l. XVI. tit. II. 18). Auch gegen die chriſtlichen Parteien zeigte ſich Valentinian, obgleich ſelbſt Nicäner, duldſam, daher ihm Ammian Marc. l. XXX. c. 9. in dieſer Hinſicht großes Lob ertheilt. Ueberhaupt miſchte er ſich nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche.

Valentinian II., Nachfolger ſeines Bruders Gratian ſeit dem Jahre 383, kommt hier weniger in Betracht. Doch verdient angeführt zu werden, daß unter ſeiner Regierung im Jahre 384 die heidniſche Partei ſich wieder geltend zu machen ſuchte. Symmachus, praefectus urbis, verlangte in jenem Jahre vom Kaiſer die Zurücknahme der von Gratian gegen das Heidenthum erlaſſenen Verordnungen (ſ. den Art. „Gratianus"). Er forderte ihn auf, die religio urbis von ſeiner Privatreligion zu unterſcheiden; es ſey am beſten, da der Menſch ohne Erkenntniß der göttlichen Dinge ſey, ſich an die Autorität des Alterthums zu halten; der heidniſche Cultus habe der alten Roma die ganze Welt unterworfen; die Hungersnoth des verfloſſenen Jahres ſey eine Folge der Beeinträchtigung der alten Götter. — Darauf bewirkte Ambroſius von Mailand (ſ. d. Artikel) durch ſeine kräftige Vorſtellung, daß Valentinian eine abſchlägige Antwort ertheilte, wie man denn überhaupt vom jungen Kaiſer gute Hoffnungen zu hegen berechtigt war. Er wurde im Jahre 392 durch Arbogaſt ermordet. Seine Mutter Juſtina war eine eifrige Arianerin und beſchützte ihre Partei. — Noch weniger Bedeutung hat der elende

Valentinian III. Es iſt zu erwähnen, daß er weſentlich zur Erhebung des Pabſtthums beigetragen hat durch ſein Edikt vom J. 445, worüber die Artikel „Leo I." Bd. VIII. S. 301 und „Papſtthum" Bd. XI. S. 88 zu vergleichen ſind, und daß er Geſetze gegen die Manichäer erließ. (S. d. Art. „Leo I.".) Er wurde im Jahre 455 ermordet, nachdem bis zum J. 450 ſeine Mutter Placidia für ihn die Regierung geführt und er ſeitdem, durch einen Verſchnittenen geleitet, unthätig geblieben war und ſinnlichen Ausſchweifungen ſich ergeben hatte.

Valentinus, der heilige. — Von den verſchiedenen Heiligen dieſes Namens (z. B. einem römiſchen Presbyter Valentin, einem Valentinus, erſtem Biſchof von Interamna, einem afrikaniſchen und einem belgiſchen Märtyrer Valentinus u. ſ. w.) iſt unſtreitig der berühmteſte und wichtigſte jener Apoſtel von Rhätien (Salzburg u. Tyrol) und angebliche Biſchof von Paſſau, der neben dem etwas jüngeren Severinus zu den älteſten chriſtlichen Glaubensboten des ſüdöſtlichen Deutſchlands gehört. Die älteſte zuverläſſige Notiz über dieſen Heiligen verdanken wir der ziemlich alten Lebensbeſchreibung des heil. Severin (§. 35.) bei Pez, Scriptores rer. Austriacar. (I. p. 88). Danach erfuhr Severin von einem Presbyter Lucillus, der wahrſcheinlich aus Südtyrol zu ihm an die Donau gekommen war, daß in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Valentinus, den Lucill als ſeinen Abt und Lehrer verehrte, als Biſchof von Rhätien (wahrſcheinlich ohne beſtimmten Sitz, alſo als Regionarbiſchof) gewirkt habe, und daß er am 6. Januar eines nicht näher angegebenen Jahres geſtorben ſey. Da Lucill demgemäß den 6. Januar oder den heil. Dreikönigstag als Todestag ſeines Lehrers zu begehen pflegte, ſo trug Severin ihm auf, an ebendemſelben Tage auch ſein (Severin's) Gedächtniß zu feiern. Für die nachhaltige Verehrung, welche Valentin in einem nicht allzu beſchränkten Kreiſe zu Theil wurde, und demgemäß auch wohl für das wahrhaft Verdienſtliche ſeines Wirkens, zeugt ferner die Angabe des Venantius Fortunatus (um das J. 600) in einem ſeiner Gedichte, daß es eine Anzahl von Kirchen des heil. Valentinus am Inn gebe. Etwa 100 Jahre ſpäter beſuchte Corbinian (um 724) das Grab des Heiligen unweit des Caſtells Mais oder Matſch in den tyroler Alpen; und nicht lange darauf (730) wurden, der Verſicherung Aribo's in der Vita Corbiniani (c. 18., bei Meichelbeck, Histor. Frising. I. P. II. pag. 12) zufolge, die Gebeine Valentin's aus dieſem Grabe nach Trient gebracht, von wo ſie 768 durch den Baiern-

herzog Thaſſilo nach Paſſau verſetzt worden ſeyen. Von dieſer Zeit an nahmen Kirche und Bisthum von Paſſau den heil. Valentin mit allem Nachdruck als einen ihrer früheſten Inhaber und Repräſentanten in Anſpruch. Die etwa dem Anfange des 11. Jahrhunderts entſtammenden Heiligenakten, welche die Bollandiſten beim 7. Januar mittheilen, ſchildern Valentin als einen von Oſten her in die Gegend von Paſſau gekommenen Fremdling, der eine Zeit lang als Miſſionsbiſchof in dieſer Gegend gewirkt habe. Doch habe ſeine Predigt hier wenig genug ausgerichtet, und er ſey deshalb bei Pabſt Leo I. darum eingekommen, ſeinen Biſchofsſitz in eine andere Gegend verlegen zu dürfen. Zweimal habe ihm Leo dieſe Bitte abgeſchlagen. Als er zum dritten Male endlich durchgedrungen, habe er ſich ſüdwärts in die Bergländer (montana), d. h. in die tyroler Alpen zurückgezogen, und ſey hier bald darauf geſtorben. — Aehnlich lauten die Angaben einer bleiernen Tafel, die man im Jahre 1020 neben ſeinen Gebeinen gefunden haben wollte und die angeblich im 5. Jahrhundert, kurz nach des Heiligen Tode, verfertigt ſeyn ſoll, in Wahrheit aber ſchwerlich vor dem 12. Jahrhundert entſtanden iſt. — Acta SS. Bolland. ad d. 7. Jan. T. I. p. 368.; Raderi Bavaria Sancta I. p. 32: Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands. I, 220. 221. vgl. II, 133.

Die übrigen oben genannten Valentine führen die Acta SS. beim 13. Februar an (Tom. I. Febr. p. 751 sq.). — Vergl. auch dieſelben beim 16. März, 14. und 29. April, 2. Juni, 16. Juli, 29. Sept. u. ſ. w. Zöckler.

Valentinus (Gnoſtiker) und ſeine Schule. Das Vaterland und die Herkunft dieſes berühmteſten Gnoſtikers wird von den älteſten Berichterſtattern nicht genannt, und Epiphanius, der (haer. 31, 2) dies Schweigen ausdrücklich bemerkt, erwähnt mit ungewöhnlich vorſichtiger Wendung, er wolle nicht verſchweigen, was ihm zu Ohren gekommen, daß nämlich Valentinus ein Aegypter und zwar ein Phreboniter (Pet. vermuthet Φαρβαιθίτης) vom ägyptiſchen Küſtenlande geweſen und in Alexandrien die helleniſche Bildung ſich angeeignet habe. Mit Letzterem namentlich dürfte es wohl ſeine Richtigkeit haben. Wenn man ihn aber zu einem Judenchriſten macht, ſo beruht dieß meines Wiſſens lediglich auf Vermuthungen, die wenigſtens nicht zwingend ſind (Neander beruft ſich auf ſeine helleniſtiſche Ausdrucksweiſe und auf die aramäiſchen Namen, welche in ſeinem Syſteme vorkommen). Zur Zeit des Antoninus Pius (wie es ſcheint bald nach 140) iſt er nach Rom gekommen, als (Iren. III. 4, 3., vgl. Euseb. h. e. IV, 10 f.) Hyginus Biſchof von Rom war, hat unter deſſen Nachfolger Pius „geblüht" und iſt auch noch unter deſſen Nachfolger Anicet in Rom geweſen. Epiphanius (haer. 31, 7.) läßt ihn von Rom nach Cypern gehen und hier erſt in voller Feindſchaft mit der Kirche als Sektenhaupt ſeine Gottloſigkeiten verkündigen, während er in Alexandrien und Rom noch gegolten habe als Einer, der am rechten Glauben Theil habe. Damit iſt die Angabe Tertullian's (praescript. 30.) zuſammenzuhalten, daß er und Marcion zuerſt der Kirchenlehre angehangen: donec ob inquietam eorum semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum ejecti — novissime in perpetuum dissidium relegati, venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Bedenklich iſt dabei nur, wenn man Irenäus vergleicht, daß Tertullian ſie auch noch unter dem Epiſkopat des Eleutheros, Mitglieder der römiſchen Kirche, ſeyn läßt. Wenn endlich Tertullian (adv. Valent. 4.) erzählt, daß Valentinus, vertrauend auf ſeine geiſtige Begabung und Beredtſamkeit, gehofft habe, Biſchof zu werden, und dann, als ihm ein Confeſſor vorgezogen worden, ſich feindlich gegen die Kirche gekehrt und die Wahrheit bekämpft habe, ſo wird man ſich nicht dazu verſtehen, ſeine Häreſie aus gekränktem Ehrgeiz abzuleiten, ſondern anzunehmen haben, daß er längere Zeit, trotz ſeiner gnoſtiſchen Ideen, doch innerhalb der Kirche blieb.

Das Syſtem Valentin's oder der Valentinianer liegt uns bei manchen Dunkelheiten im Einzelnen doch ſeinem ganzen Baue und weſentlichen Inhalte nach ziemlich klar vor, da ſich die Mittheilungen der Quellen hier bei dem Uebergewicht des helleniſch geſchulten Geiſtes über die grotesken und abenteuerlichen mythologiſchen Geſtalten

der älteren Gnosis leichter zu einem in sich abgerundeten, geistig durchsichtigen Bilde zusammenschließen. So zunächst in der Entfaltung des Pleroma der Aeonen, worin der gesammte Welt- und Erlösungsprozeß in idealer, urbildlicher Weise sich vollzieht. Die göttliche Welt der Aeonen entfaltet sich aus dem Bythos (*πρόων, προαρχή, προπάτωρ*) oder der Monas, welche unfaßbar und unendlich in Verborgenheit und tiefer Stille Alles in sich verschlossen hält und umfaßt, ohne selbst umfaßt zu werden. Ihm zur Seite steht als weibliche Genossin (*σύζυγος*) die Sige, auch *ἔννοια, ἐνθύμησις* genannt, die ewige, unmittelbare Anschauung seiner selbst. (Da hierin schon ein gegensätzliches Auseinandertreten der Zweiheit, mithin eine wechselseitige Bedingtheit ausgesprochen ist, so modificiren Andere — das Syzygiengesetz nur auf die abgeleiteten Aeonen beziehend — die Darstellung, indem sie den Bythos selbst als mann-weiblich bezeichnen, oder ihn als Monas, die weder männlich noch weiblich, noch irgend Etwas ist, über allen syzygischen Gegensatz hinaufrücken). Der Bythos, nachdem er unendliche Zeit in tiefer Ruhe verharrt, wollte einst sich erschließend ein Princip Aller Dinge hervorgehen lassen und legte dazu den Samen in die Sige, welche nun, indem sie den Nus oder Monogenes hervorgehen läßt, auch zur Charis, zur mittheilenden Liebe wird. Der Nus ist Princip aller weiteren Hervorbringungen (*ἀρχὴ τῶν πάντων*), daher auch Vater genannt. Er allein faßt die Größe des Vaters und ist ähnlich und gleich dem, der ihn hervorgebracht hat, aber doch nur so (und darin liegt nothwendig doch eine Ungleichheit), daß in ihm der unbegreifliche Bythos begreiflich, faßbar wird, denn alle übrigen Aeonen erkennen den Bythos nicht selbst (unmittelbar), sondern nur im Monogenes, dessen Syzygos die Wahrheit (*ἀλήθεια*) ist. Er ist im Vergleich mit dem Bythos der offenbar werdende Gott, durch den die Zeugung und Bildung der Aeonen vermittelt ist, denn in ihm hat der Bythos bereits alles samenhaft (*σπερματικῶς*) projicirt, so daß er die Ursache der Gestaltung der Aeonen ist, während das unbegreifliche Wesen des Bythos selbst die Ursache ihres Beharrens ist (als das Seyn in allem Seyn). Die beiden ersten Syzygien bilden nun die erste urzeugende Vierheit, die Wurzel aller Dinge, die sich aber wieder zur Achtheit (Ogdoas) erweitert, denn der Nus, vom Zeugungsfähigen selbst zeugungsfähig hervorgebracht, ahmt den Vater nach und bringt mit der Aletheia die Syzygie Logos und Zoe hervor, den Logos als Vater und gestaltendes Princip des ganzen übrigen Pleroma's. Der Logos spricht aus, was im Nus zum Bewußtseyn gekommen, aber noch samenhaft verschlossen war; es wird lebendig und erhält conkrete Gestalt in der Syzygie Anthropos (Urmensch) und Ekklesia; es ist das Urbild der Individualisirung des Göttlichen, womit zugleich die Vielheit gegeben ist, in der sich seine Fülle auseinanderlegt. Zu dieser Ogdoas, welche den Kern der Aeonischen Entfaltung bildet, kommt nun aber noch eine Zehnzahl und eine Zwölfzahl von Aeonen, nach der Darstellung des Irenäus so, daß Logos und Zoe noch fernere 10 Aeonen, Anthropos und Ekklesia 12 emaniren lassen. Abweichend hiervon berichtet Hippolytus: da Nus und Aletheia gesehen, daß ihre Erzeugnisse (Logos und Zoe) wieder produktiv geworden (in Hervorbringung von Anthropos u. Ekklesia), dankten sie dem Vater und brachten zu seiner Ehre eine vollkommene Zahl (10) von Aeonen hervor; dadurch angespornt, wollten auch Logos und Zoe ihre Eltern verherrlichen, da aber diese die väterliche *ἀγεννησία* nicht besitzen, geschah es nicht durch die vollkommene, sondern durch eine unvollkommene Zahl von Aeonen, nämlich 12. Nach beiden Auffassungen liegt zunächst der Hauptabschluß in dem Paare Anthropos und Ekklesia, und weiterhin legt sich nur die Fülle der beiden letzten Aeonenpaare weiter auseinander, in der Zehnzahl mit Beziehung auf Logos und Zoe die Principien der Offenbarung und Wirkung des Göttlichen nach Außen, in der 12 die Principien der idealen Menschheit, der Versöhnung und Gnosis.

In dieser Entfaltung der Fülle des Göttlichen liegt nun aber zugleich nothwendig eine Verendlichung und damit ist der nun folgende Prozeß angelegt, welcher durch Bruch und Entgegensetzung zur Versöhnung und Vollendung führt, und in idealer Weise darstellt, was sich nachher in der realen Welt auf niederer Stufe gleichsam als Wieder-

holung vollzieht. Den abgeleiteten Aeonen haftet nothwendig eine gewiſſe Beſchränktheit an, indem ſie keine abſolute und unmittelbare Erkenntniß des Urgrundes haben, ſondern nur eine durch den Nus vermittelte, und indem ſie in den Gegenſatz und die gegenſeitige Bedingtheit des Männlichen und Weiblichen auseinander treten. (Letzteres iſt hervorzuheben unter Vorausſetzung jener Anſicht, welche den Bythos über den Gegenſatz der Syzygie erhebt). Dieſe Beſchränktheit iſt nothwendig, wenn nicht die beſonderen Geſtalten der Aeonen immer wieder verſinken ſollen in die unterſchiedsloſe Einheit des Urgrundes. Als daher der Nus allen Aeonen die Unendlichkeit des Vaters kund thun wollte, ward er von der Sige zurückgehalten, denn dieſe Schranke ſoll nicht unmittelbar aufgehoben werden (der Erlöſungsprozeß ſoll allerdings, aber in anderer Weiſe darüber hinausführen). So geht durch alle Aeonen ein Gefühl des Mangels, des Abſtands, ein Leiden, welches ſich nur in den ſpätern verſtärkt und endlich im letzten weiblichen Aeon, der Sophia, zum Ausbruche kommt. Ihr Drang, über die ihr geſetzte Schranke hinauszugehen, wird nach zwei ganz verwandten Geſichtspunkten dargeſtellt, einmals als ein Streben, die Größe des Urvaters mit Ueberſpringung aller Mitglieder in adäquater Erkenntniß völlig zu umfaſſen, ſich ſo mit ihm zu vereinigen, ſodann als das Streben, ſich vom Geſetze der Syzygien emancipirend, gleich dem Urvater, ohne Beihülfe ihres Syzygos hervorzubringen. Die Sophia wäre, nach dem erſten Geſichtspunkt aufgefaßt, wegen der Größe und Unerforſchlichkeit des Bythos und wegen ihrer Liebe zu ihm ſich immerfort ausdehnend, zuletzt von ſeiner Anmuth gezogen, vollſtändig aufgelöſt worden in die allgemeine Subſtanz, wenn ſie nicht auf den Horos (das der ganzen Oekonomie des Pleroma weſentliche Princip der Schranke und des Unterſchieds) geſtoßen und von ihm feſtgehalten und zu ſich ſelbſt gebracht worden wäre; ſie legte nun ab die früheren Gedanken (ἐνθύμησις) und die aus ihrem Beginnen entſtandenen Affektzuſtände. Dieſe ἐνθύμησις σὺν τῷ ἐπιγενομένῳ πάθει erſcheint nun losgetrennt von ihr als ein einſeitiges, ohne Mitwirkung des männlichen Syzygos hervorgebrachtes Erzeugniß, eine οὐσία ἄμορφος, ein ἔκτρωμα. Damit nun aber nicht auch ein anderer Aeon Aehnliches leide, läßt der Vater durch den Monogenes ein neues Aeonenpaar, Chriſtus und den heiligen Geiſt hervorgehen, um die durch die Sophia in das ganze Pleroma gebrachte Störung zu beſeitigen. Chriſtus belehrt nämlich die Aeonen darüber, daß für ſie (im Gegenſatz zu jenem falſchen Streben der Sophia) die Kenntniß der Natur der Syzygien und des Begriffs des Ungewordenen genüge, er theilt ihnen mit, daß der Urvater unermeßlich und unbegreiflich ſey und nur durch den Monogenes erkannt werde, d. h. er bewahrt ſie, indem er ihnen die klare Einſicht ihres Verhältniſſes zum Vater gibt, vor jenem maßloſen Streben, das ihre beſondere Exiſtenz gefährden würde, und führt ſie doch geiſtig über dieſe Schranke hinaus, ſo daß ſie ſich im Ganzen erkennen lernen: der heilige Geiſt führt ſie zu Ruhe und Befriedigung, indem er ſie ſo einander an Geſtalt und Geſinnung gleich macht, daß Jeder zugleich iſt, was der Andere iſt. Dieß die Vollendung des Pleroma, welche, wie unten zu zeigen, in dem Soter ihren Ausdruck findet. Nach der andern, etwas modificirten Darſtellung vom Falle der Sophia (Hippolytus) erhalten auch der Horos und das Aeonenpaar Chriſtus und der heilige Geiſt eine etwas veränderte, jedoch auf denſelben Grundgedanken gehende Rolle. Nachdem die Sophia das Geſetz der Syzygie nicht achtend, jene formloſe Subſtanz hervorgebracht, iſt dadurch Verwirrung, nämlich Verdunkelung des geiſtigen Bewußtſeyns (ἄγνοια) und Formloſigkeit (ἀμορφία) in das Pleroma gekommen, und alle Aeonen empfinden die gemeinſame Gefahr, daß von hier aus bald Verderben ſich über ſie verbreiten könne. Sie bitten daher den Vater, daß er die betrübte Sophia tröſte, welche über das von ihr hervorgebrachte ἔκτρωμα ſeufzte. Da befiehlt der Vater jene neue Emanation des Chriſtus und des heiligen Geiſtes durch den Monogenes, zum Zwecke der Geſtaltung und Abtrennung des ἔκτρωμα und zur Tröſtung und Beruhigung der Sophia. Chriſtus und Geiſt trennen ſogleich das ἔκτρωμα ab, damit nicht durch deſſen ἀμορφία die anderen Aeonen verwirrt werden. Um es nun aber gänzlich fern zu halten,

ließ der Urvater ſeinerſeits noch den Stauros oder Horos hervorgehen, welcher groß, als eines großen Vaters Erzeugniß, die Wache und Schanze der Aeonen, die Grenze des Pleroma bilden ſolle, alle Aeonen in ſich zuſammenſchließend. Horos heißt er, weil er vom Pleroma abſondert das ὑστέρημα (κένωμα), μετοχεύς, weil er ſeiner Stellung nach nothwendig auch Theil haben muß an dem Hyſterema, σταυρός, weil er unbeweglich feſt ſteht. Nachdem nun Chriſtus und der Geiſt jene Frucht der Sophia außerhalb des Pleroma geformt und für ihre weiteren Schickſale vorbereitet haben, eilen ſie in das Pleroma zurück, da ſie nicht außerhalb verharren können, und preiſen den Vater. Zur Feier dieſer wiederhergeſtellten Harmonie bringen nun ſämmtliche Aeonen eine gemeinſame Frucht des Pleroma hervor, indem jeder Aeon das Schönſte und Blüthenreichſte, was er in ſich hat, beiträgt, es entſteht die vollkommenſte Schönheit, der Stern des Pleroma, Jeſus der Soter, der auch patronymiſch Chriſtus und Logos genannt wird, ja auch Alles (Πάντα), weil er von Allen geworden iſt. Hiemit iſt zunächſt das himmliſche Drama zu ſeinem Abſchluß gekommen, aber ſo, daß in jenem Erzeugniß der Sophia, außerhalb der göttlichen Sphäre, der Anfangspunkt eines realen Weltproceſſes gegeben iſt, welcher nun tiefer und ernſtlicher eingetaucht in die Gegenſätze des Endlichen ſeinen Verlauf zu nehmen hat. Das Erzeugniß der oberen Sophia iſt durch die Ausſcheidung herausgeworfen in den Ort der Leere (κένωμα), des Schattens und des Mangels (ὑστέρημα), und hier, wie bemerkt, von Chriſtus (durch Vermittelung des Horos), als untere oder äußere Sophia oder Achamoth der Subſtanz nach geſtaltet, aber noch nicht der Erkenntniß nach (μόρφωσις κατ' οὐσίαν entgegengeſtellt der μόρφωσις κατὰ γνῶσιν). Außerhalb der göttlichen Sphäre nämlich fallen Seyn und Erkennen, Geſtalt und Bewußtſeyn nicht mehr unmittelbar zuſammen, es gibt hier ein relatives Seyn im Nichtſeyn, welches noch nicht Bewußtſeyn iſt, oder wenigſtens nur erſt dämmerndes Bewußtſeyn, denn allerdings iſt durch die Berührung mit Chriſtus und Geiſt die Achamoth momentan zur Beſinnung gekommen, iſt aber durch die Rückkehr Chriſti in's Pleroma ſogleich wieder entleert worden, und es iſt ihr nur die dunkle Sehnſucht geblieben nach dem Lichte, die aber zurückgehalten von dem Horos (er ruft ihr das myſtiſche Wort Ἰάω zu), ihr Ziel nicht erreichen kann. Die ſich ſelbſt überlaſſene Sophia geräth nun in verſchiedene unruhige Affekte, Trauer, Furcht und Verzweifelung, in denen Allen die ἄγνοια, der Mangel des klaren, gnoſtiſchen Bewußtſeyns herrſcht; an allen dieſen Affekten hatte ſchon die obere Sophia in ihren Leiden Antheil, aber ſie treten nun außerhalb der göttlichen Sphäre in verſchärfter Weiſe und ſchroffe-rem Gegenſatz auf, haben aber neben ſich die beſtändige Sehnſucht nach Oben, das Bitten und Flehen (δέησις) der Sophia. Auf das Bitten der Achamoth wird nun der Soter Jeſus, derſelbe, der die Verſöhnung und Vollendung des Pleroma in ſich darſtellt, ihr als Beiſtand (Paraklet) geſandt, ausgerüſtet mit aller Gewalt vom Vater und den Aeonen, damit in ihm alle Dinge geſchaffen würden, Sichtbares und Unſichtbares, Throne, Gottheiten und Herrſchaften. Als er mit ſeinen Engeln der Achamoth naht, verhüllt ſie ſich zuerſt aus Scham, dann aber gewinnt ſie durch ſeine Erſcheinung ſelbſt Kraft und läuft ihm entgegen. Nun erhält ſie von ihm auch die Ausgeſtaltung nach der Seite der Erkenntniß oder des gnoſtiſchen Bewußtſeyns, indem ſie von ihren Affekten geheilt und befreit wird. Durch die Loslöſung dieſer πάθη frei geworden, vermag ſie das Licht der den Soter begleitenden Engel in ſich aufzunehmen, ſie wird dadurch ſchwanger und gebiert pneumatiſche Frucht nach dem Bilde der Trabanten des Soter. So iſt zum zweiten Male, jetzt an der Achamoth, der Proceß der Entfremdung und Verſöhnung durchlaufen und ein pneumatiſches Reſultat gewonnen, wiederum ſo, daß in den losgetrennten Affekten die Baſis einer tieferen weltlichen Entwickelung gewonnen iſt, zugleich aber die zum pneumatiſchen Ziel geführte Achamoth das leitende Princip für den nun beginnenden Proceß abgeben kann. Die Affekte der Sophia nämlich, welche bisher bloße Zuſtände an ihr waren, werden nun durch die Lostrennung durch den Soter zur für ſich beſtehenden für's Erſte noch unkörperlichen Hyle, woraus aber dann

durch Conkretion auch Körperliches wird. Es entſtehen zunächſt zwei Subſtanzen, die hyliſche und die pſychiſche; die Furcht wird zum Pſychiſchen überhaupt in ſeinem anfänglichen (noch nicht vom pneumatiſchen angezogenem) Zuſtande, daher auch der weſentlich pſychiſche Demiurg von der Furcht iſt und auf ihn Prov. 1, 7. bezogen wird; aus der Trauer wird das Hyliſche, aus der Verzweiflung das Dämoniſche, endlich aber aus der Umwendung und dem Flehen der Sophia entwickelt ſich die rechte Kraft der pſychiſchen Subſtanz, vermöge welcher die an ſich indifferente ſich zum Pneumatiſchen hinwenden kann. So wird die Sophia zur Mutter alles Lebendigen, zum höchſten kosmiſchen Princip, und es ſpiegelt ſich in ihr der Ogdoas, die äoniſche, urzeugende Ogdoas ab, wie denn auch die ganze, nun von ihr ausgehende (durch den Soter bewirkte) Weltbildung geſchieht zur Ehre und nach dem Bilde der äoniſchen Welt, für welche ja in dem Weltproceß die Ausgeſtaltung des Pneumatiſchen geſchehen ſoll. Sie bedient ſich dazu des weſentlich pſychiſchen Demiurgs, des Vaters des Pſychiſchen, Bildners des Hyliſchen und Königs von Allem, der aber von vorn herein als pſychiſch für den eigentlichen, pneumatiſchen Zweck der kosmiſchen Entwickelung kein Verſtändniß hat; er bildet die ganze ſichtbare Welt und heißt nach den 7 Himmeln (der Planetenſphäre) die Hebdomas, er iſt der feurige Gott, von dem die Schrift ſagt: der Herr dein Gott iſt ein verzehrendes Feuer, weil er nämlich als Princip des kosmiſchen Lebens zugleich die Macht der Vergänglichkeit repräſentirt, die alle Erzeugniſſe, falls ſie nicht in das höhere Gebiet des Pneumatiſchen erhoben werden, immer wieder der Vernichtung preisgibt. Ohne Bewußtſeyn davon, daß es eigentlich die Sophia iſt, welche nach den höheren Ideen Alles durch ihn wirkt, hält er ſich für den einzigen und höchſten: „Ich bin Gott und außer mir iſt kein Anderer.“ Er bildet aus Pſychiſchem und Hyliſchem (wobei aber noch die Leiblichkeit aus der unſichtbaren Subſtanz und das „Kleid von Fellen“, nämlich das ſinnliche Fleiſch unterſchieden wird, welches letztere erſt hinzuzukommen ſcheint, vermuthlich nach einem, auch von Valentinus angenommenen Sündenfalle) den Menſchen nach Leib und Seele; aber das Pſychiſche wird, ohne daß er es weiß, Träger der pneumatiſchen Keime (der Erzeugniſſe der durch den Soter befruchteten Sophia), welche die Sophia zu weiterer Entwickelung in die Menſchheit legt. Das Pſychiſche iſt nämlich das Vehikel des Pneumatiſchen in der irdiſchen Entwickelung, und wie es als das Mittlere an ſich unentſchieden dem Hyliſchen ſich hingeben, ihm verfallen kann, ſo kann und ſoll es auch durch das Pneumatiſche aſſimilirt und dadurch erlöſt werden. In der Schöpfung des Menſchen iſt von Anfang an dieſer Erlöſungsproceß durch das Pneumatiſche gegeben, daher auch unter den vorzugsweiſe hyliſchen Heiden, namentlich aber unter dem eigentlichen Volke der Pſychiker, dem Eigenthumsvolke des Demiurgen, den Juden, von Zeit zu Zeit Geiſtesmenſchen erſchienen als Offenbarer der göttlichen Wahrheit. Der eigentliche Wendepunkt aber der Entwickelung tritt nun mit dem Erlöſer ein, durch welchen das Aufgehen des gnoſtiſchen Bewußtſeyns allgemein werden ſoll, ſo weit die Empfänglichkeit dafür vorhanden iſt. Der Demiurg (der übrigens nach der Darſtellung des Hippolytus inzwiſchen von der Sophia bereits darüber aufgeklärt worden, daß er nicht der alleinige Gott ſey, der aber das ihm mitgetheilte Geheimniß vom Bythos und von den Aeonen für ſich behielt) hat ſeinem Volke einen Meſſias verheißen, zu beſtimmter Zeit ſendet er daher ſeinen pſychiſchen Meſſias herab, der durch die Marie hindurchgeht, wie Waſſer durch einen Kanal, und von der Sophia pneumatiſch begabt wird. Er muß die Erſtlinge des Zuerlöſenden in ſich haben, alſo das Pneumatiſche und Pſychiſche, nicht das der Erlöſung nicht fähige Hyliſche, daher hat er einen pſychiſchen Leib, der wunderbar ſo organiſirt iſt, daß er geſehen und betaſtet werden, und leiden kann. Indeſſen gehen auf dieſem Punkte, nach dem Berichte des Hippolytus, die Valentinianer auseinander; die ſogenannte Italiotiſche Schule, zu welcher Heracleon und Ptolemäus gerechnet werden, hält an dem pſychiſchen Leibe feſt, und ſcheint die pneumatiſche Ausrüſtung durch die Taufe geſchehen zu laſſen; dieſe Darſtellung weiß dann nichts von der beſonderen Herabkunft des Soter, welche Irenäus

noch unterſcheidet von der pneumatiſchen Ausrüſtung durch die Sophia, ſondern das von der Sophia in Geſtalt der Taube herabgeſandte πνεῦμα entſpricht ſelbſt auf dieſer dritten Stufe der Stellung des Aeons Chriſtus im Pleroma und des Soter in ſeinem Verhältniß zur unteren Sophia. Die anatoliſche Schule dagegen, zu welcher Axionikos und Ardeſianes gehören, will nur von einem pneumatiſchen Leibe wiſſen, der durch das Herabkommen des Geiſtes (d. i. der Sophia) auf Maria unter Mitwirkung der bildneriſchen Thätigkeit des Demiurg zu Stande kommt. Es leuchtet ein, wie dabei die Stellung des Demiurgen etwas abweichend gedacht wird. Obwohl nun Valentin auch dem Leiden Chriſti und dem Kreuzestod (an welchem übrigens nach der gewöhnlichen Darſtellung der himmliſche Soter keinen Theil mehr haben kann) eine ſymboliſch-myſtiſche Deutung zu geben ſucht, ſo iſt doch das eigentlich Erlöſende die offenbarende Wirkſamkeit des Soter oder Geiſtes, die concentrirte Erſcheinung des Pneumatiſchen, welche in den Menſchen das Pneumatiſche weckt, zum Bewußtſeyn bringt und zur Macht über das Pſychiſche macht. Das Ende der Dinge iſt erlöſende Befreiung des Pneumatiſchen und Pſychiſchen vom Hyliſchen, und damit vollendet ſich auch erſt die Erlöſung der Achamoth von ihren Leiden, indem dieſe nun mit dem Soter, als ihrem Gemahl, und gefolgt von allen vollkommenen pneumatiſchen Naturen, die mit den Engeln des Soter zu geiſtlichen Ehen verbunden werden, in's Pleroma zurückgeht, wo die große ewige Vermählung gefeiert wird. Der Demiurg aber mit allen gerechten (pſychiſchen) Naturen wird erhoben an den Ort ſeiner Mutter, den Ort der Mitte, dem Pleroma nahe, nicht aber in daſſelbe; dann bricht das verborgene Feuer hervor und verzehrt die Materie und am Ende ſich ſelber.

Man hat geſtritten, ob dies Syſtem, in welchem der Einfluß platoniſcher Ideen ſich nicht verkennen läßt, als ein dualiſtiſches oder vielmehr als moniſtiſch zu betrachten ſey. Der gegebene Ueberblick zeigt nun zunächſt namentlich durch die Art, wie die Achamoth und ihre Zuſtände zur Grundlage des geſammten weltlichen Seyns gemacht wird, daß an eine Zweiheit urſprünglicher aktiver Principien nicht zu denken iſt. Und wenn man das κένωμα oder ὑστέρημα in Parallele ſtellt mit dem platoniſchen Begriff der Materie als μὴ ὄν, ſo iſt doch auch hier nicht zu überſehen, daß dies Kenoma weiter nichts iſt, als die lokal dargeſtellte, reine Negation des Seyns, der Schatten des Pleroma, alſo eine Negation, welche, ob auch zeitlos gedacht, doch immer die Poſition zu ihrer Vorausſetzung hat. Es iſt nur das in Folge jenes Bruchs in der Aeonenwelt herausgetretene Negative, welches als nothwendiges Moment ſchon in der Entfaltung des Pleroma ſich geltend machte; ja, es wird erinnert, daß jener Unterſchied des Außerhalb und Innerhalb nur bildlich iſt, nur auf den Unterſchied des gnoſtiſchen Bewußtſeyns und der Verdunkelung deſſelben geht. Der Vater aller Dinge hält Alles in ſich und außerhalb iſt nichts, das extra und intra wird nicht secundum localem distantiam geſagt, ſondern nur secundum agnitionem et ignorantiam; Alles was vom Demiurg geſchaffen iſt, iſt im Pleroma und wird umfaßt von der unausſprechlichen Größe velut in circulo centrum oder velut in tunica macula. Wer ſich daher zum gnoſtiſchen Wiſſen erhebt, für den verſchwindet jener Unterſchied von Außerhalb und Innerhalb. Allerdings aber liegt nun hierin der dem Valentiniſchen Syſtem wie aller Gnoſis weſentliche dualiſtiſche Grundzug, daß der Proceß des Abſoluten in ſeiner nothwendigen Verkettung mit dem Weltproceß die Negation ſeiner ſelbſt, das Moment des Endlichen nothwendig an ſich hat und erſt durch daſſelbe hindurch zur Verſöhnung mit ſich ſelbſt gelangt, daß alſo doch auch für den abſoluten Standpunkt jener dunkle Punkt, der Fleck im glänzenden Gewande des Pleroma bleibt.

Die Schule des Valentin hat ohne Zweifel in der Gnoſis eine der bedeutendſten Rollen geſpielt — das große Werk des Irenäus richtet ſich ganz vornehmlich gegen ſie; ſie hat ſich aber auch mannichfach verzweigt und die von Valentin Angeregten haben zum Theil, wie namentlich Marcus, eine ziemlich ſelbſtſtändige Stellung eingenommen. Er bedient ſich zur weiteren Ausbildung der gnoſtiſchen Ideen einer ſehr ausgedehnten,

künſtlichen Zahlenmyſtik und bei ſeinen Anhängern tritt auch bereits der, wie es ſcheint, von der ſpäteren Gnoſis überhaupt getheilte Zug zu einem reichen gnoſtiſchen, myſteriöſen Cultus hervor; auch gegen ſie aber wird von den Kirchenlehrern manche Beſchuldigung über damit ſich verbindende Unſittlichkeiten erhoben. Außerdem ſind beſonders zu nennen Heracleon, Ptolemäus, auch wohl Secundus (man ſehe dieſe Artikel).

Quellen: Irenaeus, beſonders das erſte und zweite Buch. Hippol. adv. haer. VI, 21 f. Tertull. adv. Valent. Clemens Al. in verſchiedenen Stellen der Strom. und Manches aus der in ſeinen Werken enthaltenen διδασκαλία ἀποστ. oder excerpta ex scriptis Theodoti. Origen., beſonders in Joann. t. XIII. Epiph. haer. 31. 32. 35. Theodoret, haer. fab. I, 7. — Bearbeitungen in den Werken über die Gnoſis überhaupt (ſ. den Art.); außerdem Fr. Buddeus, im Anhange ſeiner Introductio ad hist. philos. Ebr. — Massuet in ſeinem Irenaeus, dissert. I. H. Roſſel, theol. Schriften, Berlin 1847, S. 280 ff. Vergl. meine Geſchichte der Kosmologie S. 407—442. W. Möller.

Valerianus, Kaiſer, Vater und Vorgänger des Gallienus, regierte von 253 bis 259, und erwies ſich Anfangs den Chriſten freundlich, verhängte aber dann, ſeit 257, eine heftige Verfolgung über ſie, die bis zum Ende ſeiner Regierung fortdauerte. Wie ſchon in derjenigen des Decius, ſo hatte man es auch bei dieſer Chriſtenverfolgung, die man wohl als die fortgeſetzte decianiſche Verfolgung zu bezeichnen pflegt, hauptſächlich auf die Biſchöfe, die leitenden Häupter und Hirten der Kirche abgeſehen. Nachdem ihnen zunächſt, unter Androhung der Einkerkerung und anderer Strafen, Gemeindeverſammlungen zu halten verboten worden, und nachdem weiterhin die Renitirenden ſammt den ihnen anhangenden Laien in die Bergwerke verurtheilt worden waren, ordnete ein drittes und härteſtes Edikt vom Jahre 258 die Hinrichtung aller Biſchöfe, Prieſter und Diakonen an und bedrohte auch alle Senatoren, Ritter u. ſ. w., die den chriſtlichen Glauben nicht abſchwören würden, mit Güterconfiskation und Todesſtrafe. Unter den Biſchöfen, die dieſen harten Maßregeln als Opfer fielen, ſind beſonders Sixtus I. von Rom und Cyprian von Karthago hervorzuheben. Im Jahre 259 wurde Valerian beim Verſuche eines Einfalls in's Perſerreich mit ſeinem ganzen Heere vom Saſſanidenkönig Sapores gefangen genommen und von da an 10 Jahre lang, bis zu ſeinem Tode, in Haft behalten. Sein Sohn Gallienus, den er ſchon früher zu ſeinem Mitregenten für den Occident des römiſchen Reichs beſtellt hatte, erließ alsbald nach erhaltener Kunde von dieſem Unglücksfall ein Toleranzedikt (260), wodurch der Verfolgung ein Ende gemacht und ein mehr als 40jähriger Zeitraum ziemlich ungeſtörter Ruhe und Duldung für die Chriſten herbeigeführt wurde. S. Cyprian, Ep. 82. 83; Euſebius, Hist. Eccl. VII, 10. 11; Neander, K.-Geſch. I. S. 75—77.

Valerianus, der heilige. — Der wichtigſte dieſes Namens iſt der dem 5. Jahrhunderte angehörige Biſchof von Cemele (Comelle) in den Seealpen, einem unter dem Erzbisthum Embrodunum (Embrun) ſtehenden Biſchofsſitze, den Leo I. ſpäter nach Nizza verlegte. Was wir von ſeiner kirchlichen Thätigkeit wiſſen, beſchränkt ſich im Weſentlichen darauf, daß er 439 einer Synode zu Riez beiwohnte, daß er 451 das Schreiben der galliſchen Biſchöfe an Leo I. mitunterzeichnete und ſammt jenen im nächſten Jahre Antwort darauf erhielt (ſ. Leonis M. Opp., T. I, p. 998. 1110 sq.), ſowie endlich, daß er 454 im Streite des Kloſters Lerins mit den benachbarten Biſchöfen auf Seiten des erſteren ſtand. Sein Todesjahr iſt unbekannt. Als Früchte ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit bezeichnet man 29 Sermones oder Homilien praktiſch-aſcetiſchen Inhalts, ähnlich denjenigen Zeno's von Verona und Leo's des Großen, und eine Epistola ad monachos (de virtutibus et ordine disciplinae apostolicae). Dieſe Schriften, ſämmtlich unbedeutenden Inhalts, haben Sirmond (Par. 1612) und Raynauld (Lugd. 1633) ſelbſtſtändig herausgegeben, der Letztere mit Hinzufügung einer Vertheidigung des Autors gegen den von einigen Seiten ihm gemachten Vorwurf ſemi-pelagia-

niſcher Häreſie (Apologia pro S. Valeriano). Wiederholt findet ſich dieſe Raynauld'ſche Ausgabe bei Migne, Patrolog. T. LII. (Par. 1845). Eine andere Ausgabe Valerian's, zuſammen mit Petrus Chryſologus, lieferte Gallandi in der Bibl. max. Patr., T. X. (1774). — Vergl. überhaupt Cave, Script. eccl. hist. lit. I, p. 427.

Zöckler.

Valeſius, Heinrich, eigentlich de Valois, berühmt durch ſeine bedeutenden Kenntniſſe in der Literatur der alten Kirche, ausgezeichnet als Kritiker, bekannt durch ſeine trefflichen Ausgaben und Ueberſetzungen von Werken älterer kirchlicher Schriftſteller, ebenſo aber auch durch ſeinen Gelehrtenſtolz und allerlei mit demſelben zuſammenhängende Sonderbarkeiten ſeines Weſens bei einem übrigens geraden Karakter, ſtammte aus einer vornehmen, in der Normandie heimiſchen Familie und war am 10. September 1603 zu Paris geboren. Zum Zwecke der Ausbildung ſandte ihn ſein Vater in das Jeſuitencollegium zu Verdun und bald gab er hier wiederholte Beweiſe ſeiner geiſtigen Begabung, wie ſeines unermüdlichen Fleißes. Als den Jeſuiten im Jahre 1618 die Erlaubniß zurückgegeben worden war, in Paris wieder Unterricht zu ertheilen, kam Valeſius hierher zurück, trat in das Collegium von Clermont ein, hörte Vorträge über Rhetorik bei Dionys Petavius, trat dann mit dieſem wie mit Jakob Sirmond in engere Verbindung und führte dieſe Verbindung durch ſein ganzes Leben hindurch mit beiden Männern fort, wie ſeine Gedächtnißreden auf beide (in H. Valesii emendationum libri quinque et de critica libri duo etc., ed. Pet. Burmann, Amstelod. 1740) zeigen. Im Jahre 1622 verließ er Paris und ging nach Bourges, um ſich dem Rechtsſtudium zu widmen, zu dem ihn ſein Vater beſtimmt hatte, obſchon ſeine Neigung vorwiegend den klaſſiſchen Studien zugewendet war. Nach vollendetem Rechtsſtudium ging er nach Paris zurück, lebte hier ſieben Jahre lang als Rechtsanwalt, folgte aber dabei immer ſeiner Lieblingsbeſchäftigung mit den klaſſiſchen Wiſſenſchaften. Endlich gab er, wider den Willen ſeines Vaters, die juriſtiſche Laufbahn ganz auf, die ihm überhaupt nur geringe Ausſichten für die Zukunft zu bieten ſchien, und widmete ſich ganz den gelehrten Studien. Als Reſultat derſelben erſchien zunächſt ſeine mit kritiſchen Anmerkungen verſehene lateiniſche Ueberſetzung der Auszüge, welche der Kaiſer Conſtantin Porphyrogenitus aus dem Polybius, Diodorus Siculus u. A. hatte anfertigen laſſen und von denen Nikolaus Peiresc eine Abſchrift aus Griechenland erhalten hatte, — unter dem Titel: Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicol. Damasceni, Appiani Alexandrini etc. ex collectaneis Constantini Porphyrogeniti. Par. 1634—1648. Darauf folgte ſeine geſchätzte, kritiſche Ausgabe des Ammianus Marcellinus (Par. 1636; zweite verbeſſerte Ausgabe von ſeinem Bruder Hadrian Valeſius, Par. 1681). Durch dieſe Arbeiten verſchaffte er ſich einen ſo bedeutenden Namen, daß er mit den angeſehenſten Gelehrten ſeiner Zeit, wie mit d'Achery, Mabillon, dem Cardinal Barberini, Leo Allatius, Hugo Grotius und noch mehreren anderen ausgezeichneten Männern in Verbindung kam. Leider aber litt er an einer bedeutenden Augenſchwäche, die ſo gefährlich zu werden drohte, daß er fürchten mußte, das Augenlicht ganz zu verlieren; die gänzliche Unterbrechung ſeiner Studien ſchien unvermeidlich zu ſeyn, da erhielt er durch den Präſidenten des Mesmes die Mittel, ſich einen Vorleſer zu halten und auf dieſe Weiſe ſeine Arbeiten fortzuſetzen, die ſich jetzt hauptſächlich auf die Werke der alten kirchlichen Schriftſteller erſtreckten. Er empfing darauf (1650) von den franzöſiſchen Biſchöfen den Auftrag, gegen eine Penſion von jährlich 600, ſpäterhin von 800 Livres, eine neue kritiſche Ausgabe jener Werke zu beſorgen. Nun erſchien von ihm Eusebii Historia ecclesiastica, De vita Constantini Lib. IV., Oratio Constantini ad Sanctos mit den Abhandlungen De Donatistis, De Anastasi, De translatione LXX interpretum, De Rosweidi Martyrologio. Par. 1659; 1678. König Ludwig XIV. ernannte ihn (1660) zum Hiſtoriographen, verlieh ihm einen Gehalt von 1200 Livres und auch der Cardinal Mazarin erwies ihm ſein beſonderes Wohlwollen. Hatte Valeſius bis jetzt mit ſeiner Mutter, ſo lange dieſe gelebt hatte und auch mit ſeinen Brü-

dern zuſammengelebt, ſo fiel er jetzt, nachdem er bereits 61 Jahre alt geworden war, auf den Gedanken, ſich zu verheirathen; er vermählte ſich (1664) mit Margarethe Chesneau, einem jungen Mädchen, und wurde noch Vater von ſieben Kindern. Bis an das Ende ſeines Lebens widmete er ſich ununterbrochen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten; namentlich beſorgte er noch die Herausgabe der Werke des Sokrates und Sozomenus mit Abhandlungen über Athanaſius, Paulus von Conſtantinopel und über den 6. Canon des Nicäniſchen Concils (Par. 1668), ferner die Herausgabe des Theodoret, des Evagrius mit den Auszügen aus Philoſtorg und des Theodor Lector (Par. 1673, Mogunt. 1679, Amstel. 1695). Auch für die Werke der lateiniſchen Kirchenhiſtoriker beabſichtigte Valeſius neue kritiſche Ausgaben zu beſorgen, doch der Tod ereilte ihn; er ſtarb zu Paris am 7. Mai 1676. Das oben angeführte Werk Burmann's enthält eine Sammlung mehrerer kleinerer, zum Theil früher nicht erſchienener Schriften von Valeſius, deſſen Leben ſein Bruder Hadrian (der als königlicher Hiſtoriograph am 2. Juli 1692 in Paris ſtarb) beſchrieben hat, ſ. Henrici Valesii Vita, Par. 1677, bei Burmann a. a. O.; ſpäter erſchienen Valesiana, Par. 1694. **Neudecker.**

Valla, Laurentius, ſ. Laurentius Valla.

Vallambroſa, Orden von, ſ. Gualbert.

Vandalen. Unter den deutſchen Völkern, welche zur Zeit der Völkerwanderung, theils durch innere Uneinigkeit, theils durch wachſende Bevölkerung oder angeborene Kriegs- und Raubluſt bewogen, ihre heimathlichen Wohnſitze verließen und in verheerenden Zügen über die Gränzen des dem Untergange unaufhaltſam verfallenen römiſchen Weltreiches vordringend, auf den Trümmern deſſelben nach der Annahme des Chriſtenthums neue Reiche gründeten, ſtehen die Vandalen (Vandali, Wandali, Vindili) neben den Gothen, Herulern und Rugiern in erſter Reihe und ſind dadurch nicht nur für die allgemeine Geſchichte von großer Bedeutung, ſondern nehmen auch durch ihre leidenſchaftliche Verfolgung der katholiſchen Kirche die Aufmerkſamkeit der Kirchengeſchichte in Anſpruch. Anfangs in ihren urſprünglichen Wohnſitzen, dem nördlichen Theile des Rieſengebirges (nach Ptol. *τὸ Ἀσκιβούργιον ὄρος*, nach Dio Caſſ. *τὰ Οὐανδαλικὰ ὄρη*) und der jetzigen Lauſitz, nur wenig beachtet, treten ſie zuerſt in der Geſchichte als Waffengefährten der Markomannen und der benachbarten Donauvölker während der Kämpfe gegen den Kaiſer Marcus Antonius hervor. Doch ſcheint ſich dieſer bald friedlich mit ihnen abgefunden zu haben (Capitolin. M. Antonin. c. 17; Eutrop. VIII, 6; Dio Cass. 72, p. 1204, ed. Reimar.), worauf es dem Caracalla ſogar gelang, ſie mit den Markomannen in heftige Zwiſtigkeiten zu verwickeln. Eine größere Bedeutung erhielten ſie gleichwohl erſt, als ſie einige Jahre ſpäter plötzlich, fern von ihren Stammſitzen, auf der Gränze des vormals römiſchen Daciens, an der Seite der Gothen und Gepiden, im Kampfe mit dem Kaiſer Probus erſchienen. Um ſie für ſich zu gewinnen, ſuchte Probus ſie zu bewegen, ſich im römiſchen Gebiete friedlich niederzulaſſen (Zosim. I, 68; Vopisc. vit. Probi c. 18). Bereitwillig folgten ſie der Aufforderung und zogen alsbald in das von den Römern aufgegebene Dacien, wo ſie ſich feſtſetzten und unter Königen aus dem Geſchlechte der Asdingen oder Aſtinger ſtanden, aber im Laufe der Zeit mit den benachbarten Gothen in einen blutigen Krieg geriethen, der einen großen Theil des Volks mit ſeinem Könige Wiſumar an der Maroſch vernichtete, während der Reſt deſſelben vom Kaiſer Conſtantin Wohnſitze in Pannonien erhielt (Jornand. Get. c. 22). Hier lebten ſie, geſchützt durch die Unterwürfigkeit gegen die römiſchen Kaiſer, im friedlichen Verkehre mit den benachbarten Völkern, wurden mit dem Chriſtenthume genauer bekannt und nahmen daſſelbe nach arianiſcher Lehre durch die Vermittelung der Weſtgothen an.

Inzwiſchen waren die Gothen unter Alarich zweimal in Italien eingebrochen, und ſchon drohten andere barbariſche Haufen, unter der Anführung des Rhadagaiſus, die Halbinſel von der Donau her gänzlich zu unterjochen, als ſich im Jahre 406, höchſt wahrſcheinlich auf des Stilicho Anregung, auch die Vandalen aus ihrer Ruhe erhoben

und in Verbindung mit Alanen und Sueven verheerend über das westliche Europa ergossen (Jornand c. 22; Zosim. VI, 3; Oros. VII, 38 und 40). Sie zogen plündernd über den Rhein und brachten Verwirrung und Zerstörung über Gallien, zwangen die Gallier, ihnen zu weichen und verbreiteten sich bis an die Pyrenäen, überall die Bekenner des katholischen Kirchenglaubens mit leidenschaftlichem Hasse unterdrückend (Hieronym. ad Ageruchiam de monogamia epist. 9; Salvian. de gubernatione Dei l. VII.). Nachdem sie sich drei Jahre lang im verheerenden Strome über ganz Gallien verbreitet hatten, drangen sie 409, mit Schaaren von Sueven und Westgothen vereinigt, über die nachlässig bewachten Pyrenäen in Spanien ein und durchstreiften verwüstend auch dieses Land, bis sie sich mit ihren verbündeten Waffengenossen entzweiten und den südwestlichen Theil desselben (Vandalitien, Andalusien) für sich behaupteten (Oros. VII. 40; Idatii Chron. ad a Arcad. et Honor. XVI, Ronc. 2, 15 sqq.; Chron. Prosp. Aquit. ad Cons. Honor. XIII. et Theodos. X. a. 422). Während sie von hier aus ihre wilden Verheerungen gegen alle benachbarten Länder und Städte fortsetzten, starb im Jahre 428 ihr König Gunderich in dem von ihm eroberten Sevilla, und sein Bruder Geiserich (Gaiserich, Genserich) folgte ihm in der Regierung.

Geiserich, mit welchem ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Volks beginnt, darf mit Recht der bedeutendste und größte König der Vandalen genannt werden, da er das Volk nicht nur an das Ziel seiner Wanderungen führte und zuerst ein deutsches Reich außerhalb Europa gründete, sondern auch fast ein halbes Jahrhundert hindurch seine Macht den europäischen Herrschern furchtbar machte. Er besaß von Natur ausgezeichnete Gaben und Eigenschaften, welche er in den gewaltsamen und verwickelten Lagen seines Volkes ausgebildet hatte. Vor Allem verband er mit einem großen Scharfblicke, in Beobachtung der Verhältnisse, eine bewunderungswürdige Besonnenheit im Handeln und eine kalte Entschlossenheit, die ihn bis zur härtesten Grausamkeit gegen Alles trieb, was sich seiner Ansicht oder seinem Willen widersetzte. Einem solchen Fürsten mußte jede Gelegenheit, seine Macht und seinen Einfluß zu vermehren, im höchsten Grade erwünscht seyn. Auch bot sie sich ihm bald dar, als er von Bonifacius, dem Statthalter Afrika's, welcher von dem Feldherrn Aëtius durch Verrath umstrickt und von Leidenschaft geblendet, sich gegen die Römer empört hatte, zu Hülfe gerufen wurde. Ohne Zögern führte Geiserich das ganze, mit Alanen und Gothen verstärkte Volk der Vandalen, ein Heer von mehr als 50,000 Mann, im Mai des Jahres 429 über die Meerenge, brachte dem Bonifacius die zugesagte Hülfe und bemächtigte sich binnen zwei Jahren aller Städte in Mauritanien. Da sich indessen Bonifacius durch die Vermittelung des heiligen Augustinus (s. den Art.) mit dem römischen Hofe wieder ausgesöhnt hatte, so suchte er nach vergebens angewandter Ueberredung die lästig gewordenen Bundesgenossen durch Waffengewalt zum Rückzuge nach Spanien zu zwingen. Allein Geiserich behauptete sich und, obgleich er in einem mit den Römern im Jahre 435 abgeschlossenen Friedensvertrage versprach, sich mit dem Besitze von Mauritanien und Numidien zu begnügen, beobachtete er denselben doch nur kurze Zeit und bemächtigte sich, in Verbindung mit den von Haß und Wuth entbrannten Mauren, der afrikanischen Provinz unter schrecklicher Rohheit und Grausamkeit. Nur die Festungswerke der Städte leisteten den der Belagerung unkundigen Vandalen kräftigen Widerstand; aber schon 10 Jahre nach der Ueberfahrt eroberte Geiserich unerwartet Karthago, wo er seinen Sitz nahm, sein Reich befestigte und bald mit den Inseln Sicilien, Sardinien, Corsika, Majorka und Minorka erweiterte. Seine Schiffe beherrschten seitdem das mittelländische Meer und verbreiteten Schrecken an den Küsten Italiens. Selbst das stolze Rom mußte sich vor seiner Macht beugen, als ihn die Kaiserin Eudoxia, die Wittwe Valentinian's III., welche Maximus, der Mörder des Kaisers und Usurpator des Thrones, gezwungen hatte, sich mit ihm zu vermählen, aus Rache nach Italien rief. Begierig nach Beute und Eroberung, erschien er im Jahre 455 mit einer mächtigen Flotte und drang sogleich bis Rom vor, wo man nicht die geringste Anstalt zur Vertheidigung

getroffen hatte. In der allgemeinen Bestürzung, die deshalb entstand, wurde der Kaiser Maximus ermordet, während ein großer Theil der Einwohner sich durch die Flucht zu retten suchte. Unter diesen Umständen entschloß sich der Pabst Leo (s. den Art.), dem furchtbaren Feinde in feierlichem Aufzuge mit seinen Geistlichen entgegen zu gehen und die Gnade desselben demüthig zu erflehen, konnte aber durch seine flehentlichen Bitten nur die Verschonung der Stadt mit Feuer und Schwert erlangen. Rom wurde 14 Tage lang (vom 15. bis 29. Juni 455) unter den schrecklichsten Grausamkeiten geplündert und eine Menge von Kostbarkeiten und Kunstwerken, welche die Gothen bei einer früheren Plünderung übrig gelassen hatten, weggenommen, um mit mehreren Tausenden vornehmer Gefangenen, unter denen sich die Kaiserin Eudoxia und deren zwei Töchter befanden, nach Afrika gebracht zu werden. (Procop. de bello Vandal. I, 3 sqq.; Victor. Vitens. de persecut. Vandal. lib. II. ed. Ruinart; Prosper. Chron.; Augustin. Epist. 220. c. 4; Jadat. Chron. ad a. Valentiniani V. ap. Rono. 2, 23; Jornandes c. 35; vergl. auch C. G. Heyne, Comm. de Leone Magno, Pontif. Romano, Attilae et Genserico supplice facto. Gött. 1782).

Während die Vandalen unter Geiserich's Herrschaft ihre Macht nach Außen immer mehr erweiterten, Schätze zusammenraubten und die schönsten Kunstwerke mit solcher Rohheit vernichteten, daß die Zerstörungswuth roher Krieger oder fanatischer Feinde der Cultur und eines verfeinerten Lebens seitdem in der Geschichte mit der Benennung Vandalismus gebranntmarkt ist, verübten sie, von Religionsfanatismus und Habsucht verblendet, als Arianer mit den Donatisten verbunden, in Afrika die ärgsten Gräuelthaten bei der Verfolgung der katholischen Kirche. Ueber die entsetzlichen Leiden, welche hier die rechtgläubige Bevölkerung von ihnen fast 100 Jahre hindurch zu erdulden hatte, finden sich ausführliche Nachrichten in einer diesem Gegenstande besonders gewidmeten Schrift des afrikanischen Bischofs Victor von Vita in der Provinz Byzacium, welcher einen großen Theil der Begebenheiten mit erlebte. Von den arianischen Geistlichen zu wüthendem Eifer entflammt, zerstörten die Vandalen und die mit ihnen gleichgesinnten Ketzer nicht nur die prächtigsten Gebäude, besonders Kirchen und ganze Städte, sondern sie tödteten auch viele Menschen und verwüsteten die Felder und Pflanzungen, damit die Unglücklichen, welche in Grotten und Schluchten gegen ihre Grausamkeiten Zuflucht gesucht hatten, bei ihrer Rückkehr jedes Mittels beraubt wären, ihr elendes Leben zu fristen. Die schrecklichsten Mißhandlungen erfuhren besonders die Geistlichen, wohlhabende Laien und die Frauen jedes Alters und Standes. Viele Bischöfe wurden mit ihren Untergebenen gemartert und gefoltert, damit sie die Kirchenschätze auslieferten; hatten sie dieß gethan, so wurden sie auf's Neue grausamen Qualen unterworfen, um auch das Letzte ihrer Habe aus ihnen herauszupressen. Fast kein Geistlicher durfte es mehr wagen, bei seiner Gemeinde zurückzubleiben. Leute aus den vornehmsten Familien, selbst schwache Greise nicht ausgenommen, wurden wie Lastthiere schwer bepackt und mit Stacheln zum Gehen angetrieben, die Kinder dagegen als unnütze Bürde mit Steinen zerschmettert, oder an den Beinen gefaßt und mit dem Schwerte durchhauen. Da die Vandalen sahen, daß sie bei ihrer Unkenntniß der Belagerungskunst gegen die noch übrigen befestigten Städte nichts ausrichten konnten, so trieben sie vor denselben ganze Schaaren von Menschen zusammen, tödteten dieselben und häuften die faulenden Leichen rund um die belagerten Orte auf, um durch Verpestung der Luft und die daraus entstandenen Krankheiten deren Uebergabe zu erzwingen. Von einem Theile dieser Gräuelscenen war der heilige Augustinus, der während der Belagerung der Stadt Hippo Regius am 28. August 430 starb (s. den Art.), am späten Abende seines Lebens noch Augenzeuge. Sein Schüler und Biograph, der Bischof Possidius von Calama, meldet von ihm im 28. Kapitel: „Der heilige Mann erblickte überall zerstörte Städte, niedergerissene Wohnungen der Landleute, die entweder getödtet oder entflohen waren. Die Kirchen hatten keine Priester und Diener, die Gott geweihten Jungfrauen und Mönche lebten aller Orten zerstreut. Einige unterlagen den Martern, andere starben

durch's Schwert und Viele ſchmachteten in harter Gefangenſchaft, wo ſie nach Verluſt der Selbſtſtändigkeit ihres Leibes, Geiſtes und Glaubens barbariſchen Feinden dienen mußten. Er erlebte es, daß der Geſang und das Lob der Gottheit in den Kirchen verſtummte, da dieſelben an mehreren Orten von den Flammen verzehrt waren. Die feierlichen, Gott gebührenden Opfer wurden nicht weiter an dazu geeigneten Orten dargebracht; man mußte ſie in Privathäuſern und anderen ungeweihten Stätten feiern. Die Sakramente wurden nicht mehr verlangt; auch war nicht leicht ein Geiſtlicher aufzufinden, der ſie den Gläubigen austheilte. Wer ſich in Wälder, auf Berge, in Höhlen, auf Felſen oder in feſte Orte geflüchtet hatte, wurde aufgeſucht, gefangen genommen und getödtet, oder er ſtarb aus Mangel der nöthigen Lebensmittel vor Hunger. Biſchöfe und Prieſter, welche Gottes Barmherzigkeit vor den Händen der Feinde bewahrte, oder die ſich ſelbſt wieder aus denſelben befreiten, waren aller Habſeligkeiten beraubt und in die äußerſte Dürftigkeit verſetzt, ſo daß es unmöglich war, Allen alles Unentbehrliche zu gewähren. Aus der großen Anzahl der Kirchen Afrika's waren nur noch drei, nämlich die von Karthago, Hippo und Cirtha, übrig, welche bis dahin nicht unterdrückt waren und deren Gemeinden noch beſtanden."

Indeſſen hörten ſelbſt mit dem Falle Karthago's im Jahre 439 die Verfolgungen keineswegs auf, ſo ſehr auch die Klugheit Schonung der Unterworfenen gebot; vielmehr ſprach jetzt Geiſerich unumwunden ſeine Abſicht aus, die katholiſche Lehre gänzlich auszurotten und die arianiſche an deren Stelle zu ſetzen. Er befahl daher, die ihrer Kirchen und Aemter beraubten Biſchöfe nebſt den vornehmen Laien entweder zu verjagen oder zu Sklaven ſeiner rohen Krieger zu machen; die Kirchen in den Städten ſchenkte er ſeinen Glaubensgenoſſen, oder nahm ſie willkürlich für ſeine Zwecke in Beſitz. Rom, ganz Italien und die morgenländiſchen Provinzen wurden bald mit einer Menge Verbannter und Flüchtlinge aus Afrika angefüllt, welche ſich genöthigt ſahen, in der Fremde von den Almoſen mitleidiger Glaubensbrüder zu leben. Aber noch härter war das Loos der in ihrer Heimat zurückgebliebenen Katholiken. Der Biſchof Quodvultdeus von Karthago und die meiſten ſeiner Geiſtlichen wurden aller ihrer Habe beraubt, darauf ganz nackt auf lecke Schiffe geſetzt nnd den ſtürmiſchen Wellen des Meeres überlaſſen, wo ſie unfehlbar umgekommen ſeyn würden, wenn ſie nicht ein glücklicher Zufall auf der gefahrvollen Fahrt an der Küſte Campaniens bei Neapel an's Land getrieben hätte. Der übrige Theil des Klerus in Karthago ward ohne Erbarmen aus der Stadt verwieſen. Die Leichen verſtorbener Katholiken mußten ohne Gebet und Geſang zur Erde beſtattet werden, und als die Biſchöfe und andere angeſehene Männer aus den Provinzen es wagten, den König um die Erlaubniß zu bitten, bei den Ihrigen bleiben zu dürfen, um das Volk nach dem Verluſte ſeiner Kirchen wenigſtens tröſten zu können, antwortete er ihnen voll übermüthigen Trotzes: „Ich habe beſchloſſen, keinen eures Namens und Standes zu verſchonen, und ihr erkühnt euch, ſo etwas von mir zu verlangen!" Ja, er würde ſie ſämmtlich im Meere haben erſäufen laſſen, wenn nicht die anhaltenden Fürbitten ſeiner Umgebung ihre Begnadigung erwirkt hätten. Leider reizte die Härte des Königs auch andere Vandalen zur Nacheiferung in der grauſamen Verfolgung der katholiſchen Chriſten. Unter Anderen beſaß ein angeſehener Vandale vier katholiſche Afrikaner, leibliche Brüder, nebſt einer frommen und ſchönen Afrikanerin mit Namen Maxima, und verlangte von dieſer, daß ſie ſich mit einem der Brüder, dem Waffenſchmidt Martinian, verheirathen ſollte. Doch hatte ſich Maxima bereits dem Kloſterleben geweiht und wußte den Martinian und deſſen Brüder zu überreden, daß ſie gleichfalls das Gelübde der Keuſchheit leiſteten. Hierauf entflohen ſie miteinander nach Tabraca in Numidien, wo ſie in Klöſtern ein Unterkommen fanden. Allein kaum hatte ihr früherer Herr ihre Zufluchtsſtätten erfahren, als er ſie aus denſelben hervorholen, in Feſſeln legen und grauſam peinigen ließ. Mittlerweile hatte auch der König von dem Vorgange Kunde erhalten und befahl, ſo lange mit den Peinigungen fortzufahren, bis die Widerſpenſtigen gezwungen wären, ihren Glauben zu verläugnen. Als

ſich aber alle Verſuche, dieß zu bewirken, vergeblich erwieſen, wurden die Brüder zu dem Maurenkönige Capſur in die Verbannung geſchickt, und da es ihnen hier gelang, viele heidniſche Mauren zu bekehren, auf Befehl Geiſerich's, zu einer ſchrecklichen Todesſtrafe verurtheilt, indem man ſie, Antlitz gegen Antlitz gekehrt, an einem mit wilden Pferden beſpannten Wagen feſtband und ſo lange fortſchleifen ließ, bis ſie unter gegenſeitigen ermuthigenden Tröſtungen als fromme Märtyrer ihr Leben aushauchten (Vict. Vit. I, c. 10.).

Als Geiſerich am 15. Januar 477 geſtorben war, ſetzte ſein Sohn und Nachfolger Hunerich († 486) die Verfolgung der unterdrückten Rechtgläubigen mit gleicher Härte und Grauſamkeit fort. Zwar ſchien es Anfangs, als ob die Katholiken unter der neuen Regierung einige Ruhe genießen ſollten; es wurde ihnen ſogar geſtattet, für die Stadt Karthago den Eugenius, einen Mann von vielen Tugenden und großer Gelehrſamkeit, welcher ſeine Glaubenstreue in der Folge auch bei den härteſten Verfolgungen bewährte, zum Biſchofe zu wählen. Doch währte die Hoffnung der rechtgläubigen Chriſten auf beſſere Zeiten nicht lange; denn bald darauf begannen die durch den Neid der arianiſchen Biſchöfe aufgehetzten Vandalen an ihnen die gröbſten Ungerechtigkeiten und Mißhandlungen von Neuem zu verüben. Da nur Arianer Hofämter und öffentliche Würden bekleiden ſollten, ſo mußten viele angeſtellte Katholiken, wenn ſie ſich weigerten, Arianer zu werden, ihre Dienſte verlaſſen und wurden bald darauf ihres Eigenthums beraubt und auf die Inſeln Sicilien und Sardinien verbannt. Starb ein katholiſcher Biſchof, ſo ward ſein Nachlaß für den Fiskus eingezogen und für die Wahl eines neuen Biſchofs mußten 500 Goldſtücke (solidi) bezahlt werden. Gottgeweihte Jungfrauen, die freimüthig ihren Glauben bekannten, wurden unter den unehrbarſten Vorgängen und unter Martern aller Art, an denen Viele ſtarben, mehrere aber zeitlebens am Körper gelähmt oder verſtümmelt blieben, von rohen Henkern zu dem Geſtändniſſe aufgefordert, mit den Biſchöfen und anderen Geiſtlichen ihres Glaubens Unzucht getrieben zu haben. Hierauf befahl der König, durch den Glaubensmuth dieſer Jungfrauen zugleich beſchämt und erbittert, 4976 Katholiken, meiſtens altersſchwache Biſchöfe und ſehr junge Geiſtliche, unter denen ſich auch Victor von Vita befand, in die Wüſte abzuführen, wobei Viele theils ſchon auf dem Wege dahin unter den unmenſchlichen Mißhandlungen der Barbaren, theils an Ort und Stelle aus Mangel an Nahrung ihr Leben verloren (Vict. Vit. II, 7—12). Damit noch nicht zufrieden, erließ der König im Jahre 484 ein Schreiben an Eugenius und die übrigen katholiſchen Biſchöfe in Afrika, worin er ihnen befahl, ſich mit den Arianern in Karthago zu verſammeln, um mit denſelben über den Grund des Glaubens zu ſtreiten und das Bekenntniß der Homouſianer aus den heiligen Schriften zu beweiſen. Dieſes königliche Edikt verbreitete bei den orthodoxen Biſchöfen um ſo mehr allgemeine Beſtürzung, da des Eugenius Vorſtellung und Bitte, daß auch die Biſchöfe der jenſeits des Meeres gelegenen Kirchen, beſonders der römiſchen, zur befohlenen dogmatiſchen Unterredung eingeladen werden möchten, gänzlich unberückſichtigt blieb. Auch verhieß es ihnen nichts Gutes, daß noch vor der Eröffnung der Verſammlung einige rechtgläubige Biſchöfe öffentlich mit Ruthen gepeitſcht und in's Exil verwieſen wurden, der angeſehene und gelehrte Biſchof Lätus von Nepte aber den Feuertod erleiden mußte. Ueberdieß war es den Arianern ausdrücklich unterſagt, mit Katholiken gemeinſchaftlich an einem Tiſche zu ſpeiſen. Als endlich die Unterredung ſelbſt begann, führte Cyrilla, der arianiſche Patriarch der Vandalen, den Vorſitz und ſaß mit ſeinen Biſchöfen auf einer Art von erhöhtem Throne, während die Katholiken wie Verbrecher vor demſelben ſtehen mußten. Da die Letzteren es wagten, ſowohl gegen dieſe Erniedrigung, als gegen die patriarchaliſche Würde des vorſitzenden Cyrilla Einwendungen zu erheben, erhielt Jeder von ihnen 100 Ruthenhiebe aufgezählt. Um ſie noch mehr einzuſchüchtern, ließ der König ſieben Mönche, welche ſtandhaft die Annahme des arianiſchen Glaubensbekenntniſſes verweigerten, von Capſa nach Karthago ſchleppen, wo ſie nach vielfachen Martern

gefeſſelt auf ein Schiff gebracht wurden, um mit demſelben mitten auf dem Meere verbrannt zu werden. Indeſſen mißglückten wiederholte Verſuche, das Fahrzeug in Brand zu ſtecken, weshalb die Vollſtrecker des Auftrages den Unglücklichen zuletzt mit den Rudern die Hirnſchalen zerſchlugen (ſ. Passio Monach. Capsens. bei Ruinart hist. persec. Vandal.).

Als endlich die Katholiken einſahen, daß ihre Gegner es zu keiner freien und geordneten Verhandlung über die unterſcheidenden Glaubensſätze würden kommen laſſen, überreichten ſie am 18. Februar ein vom Biſchofe Eugenius abgefaßtes Glaubensbekenntniß, in welchem die katholiſche Lehre im Gegenſatze zum Arianismus der Vandalen klar und bündig dargeſtellt war (Gennad. de viris illustr. c. 97; Vict. Vit. lib. III.). Zwar wurde daſſelbe, ungeachtet des Widerſpruchs der Arianer, in der Conferenz öffentlich vorgeleſen; allein zu einer weiteren mündlichen Verhandlung kam es nicht, vielmehr ließ der König Hunerich auf die Anklage ſeiner Biſchöfe gegen die Katholiſchen den Beſchluß bekannt machen, daß an ein und demſelben Tage alle katholiſche Kirchen in Afrika geſchloſſen, alle Beſitzthümer und Einkünfte der orthodoxen Biſchöfe eingezogen und ſeinen Biſchöfen zugetheilt werden ſollten. Wenige Tage ſpäter erging in alle Provinzen des vandaliſchen Reichs ein Strafedikt, das gebot, gegen alle Katholiken, die ſich bis zum 1. Juni 484 zum arianiſchen Glauben nicht bekehrt haben würden, ohne Ausnahme alle früher von den römiſchen Kaiſern gegen Donatiſten, Manichäer und andere Häretiker ausgeſprochene Strafen anzuwenden. Zunächſt richtete ſich die Verfolgungswuth gegen die noch zu Karthago weilenden katholiſchen Biſchöfe; ſie wurden von Allem entblößt aus der Stadt getrieben, und Jedem, wer es auch ſeyn möchte, bei Todesſtrafe unterſagt, ſie in ſein Haus aufzunehmen. Mehr als 80 Biſchöfe hatten ſeit dem Anfange der Conferenz, meiſtens in Folge von erlittenen Mißhandlungen, Gram und Elend ihr Leben verloren; 46 wurden nach Corſika verbannt, 302 ſchleppten ein jammervolles Daſeyn in den Wüſten Afrika's in der Verbannung hin und nur 28 waren ſo glücklich, ſich durch die Flucht über das Meer zu retten. Dieſe fanden in Griechenland, Italien, Gallien und Spanien ſichere Zufluchtsſtätten, wo ſie Klöſter gründeten und dadurch dem Kloſterweſen im Auslande eine größere Verbreitung verſchafften (Vict. Vit. IV, 4 sqq., V, 11 und 12; Vita s. Fulgent. c. 4 und 8). Bald erſtreckte ſich die fanatiſche Verfolgungswuth der Arianer auch auf die übrigen rechtgläubigen Geiſtlichen und ſelbſt auf angeſehene und wohlhabende Laien, von denen Viele unter den Händen unmenſchlicher Peiniger und Henker die fürchterlichſten Qualen erduldeten und ſich durch Standhaftigkeit im Bekenntniſſe ihres Glaubens ruhmvoll auszeichneten. (Vict. Vit. V, 6 — 19; vita s. Fulgent. c. 8 — 12; Procop. de bell. Vand. I, 8; Comes Marcellinus Chron. ad a. 484; Cod. Justin. l. I, in Constit. de off. praefect. Africae). Indeſſen ließen die Verfolgungen ſeit dem Tode Hunerich's, im Jahre 486, unter deſſen Bruders Sohne und Nachfolger Gundamund bedeutend nach. Schon im Jahre 488 kehrte mit Erlaubniß des Königs der Biſchof Eugenius nach Karthago zurück, worauf 6 Jahre ſpäter die Katholiken die ihnen entriſſenen Kirchen im ganzen Reiche zurückerhielten und auf Fürbitte des Eugenius allen des Landes verwieſenen Biſchöfen geſtattet wurde, ſich mit ihren Gemeinden wieder zu vereinigen. (Fragm. Append. Chronici Prosperi in Canis. Lectt. antt. I, 311 ed. Banage. Antw. 1724 fol.). Als aber Gundamund am 24. September 496 ſtarb und ſein Bruder Traſamund den Thron beſtieg, begann die Unterdrückung der Katholiken von Neuem, indem dieſer König nichts unverſucht ließ, ſie in ihren Rechten zu verletzen und zum Abfalle zu verleiten, wenn er es auch vermied, Marter und Todesſtrafe über ſie zu verhängen. Auf ſeinen Befehl wurden den Orthodoxen die Kirchen wieder verſchloſſen und im Ganzen 120 Biſchöfe, unter ihnen der berühmte Fulgentius von Ruſpa, nach Sardinien in's Elend verwieſen. (Procop. de bell. Vand. I, 8; vita Fulgent. c. 16).

Zum Glück für die Katholiken ſtarb Traſamund nach einer 27jährigen harten Re-

gierung am 26. Mai 523, und ſein Nachfolger, der menſchenfreundliche Hilderich, rief die verbannten Biſchöfe zurück, räumte ihnen die weggenommenen Kirchen wieder ein und geſtattete der Gemeinde zu Karthago, ſich einen neuen Biſchof nach ihrem Gefallen zu wählen. Unter ihm genoſſen die Anhänger des nicäniſchen Glaubensbekenntniſſes zuerſt nach ſo vielen barbariſchen und hinterliſtigen Verfolgungen einer ungeſtörten Ruhe. Inzwiſchen neigte ſich aber auch die Macht der Vandalen ſichtbar dem Verfalle zu. Die rohen Sieger waren allmählich in weichliche Afrikaner ausgeartet. „Von allen Völkern," ſagt Procop in ſeiner Geſchichte (II, 6), „welche ich kenne, iſt das Volk der Vandalen am meiſten verzärtelt. Denn ſeitdem ſie Libyen beſaßen, bedienten ſie ſich, ohne Ausnahme, jeden Tag der Badeſtuben und einer Tafel, die an den feinſten und auserleſenſten Speiſen, ſo viel das Land und die See zu liefern vermögen, üppigen Ueberfluß hatte. Größtentheils trugen ſie auch goldenen Schmuck und umgaben ſich mit mediſchen Kleidern und ſchafften ſich Zeitvertreib in den Schauſpielen, Rennbahnen und anderen behaglichen Ergötzlichkeiten, beſonders im Thierhetzen. Sie hatten Kunſttänzer, Mimenſpieler, eine Menge Vergnügungen für das Ohr und Auge, muſikaliſche Beluſtigungen und was ſonſt Menſchen mit Vergnügen anzuſchauen pflegen. Viele von ihnen wohnten in Kunſtgärten, die mit Quellen und Bäumen reichlich verſehen waren, hielten die meiſte Zeit Trinkgelage und betrieben alle Handlungen der Wolluſt mit vieler Leidenſchaft." Dazu kam, daß ſie durch mehrere unglückliche Kriege mit den wilden und abgehärteten Mauren bedeutend geſchwächt und unter ſich ſelbſt uneinig waren. Durch dieſe Umſtände begünſtigt, empörte ſich im Jahre 531 Gelimer, Geiſerich's Urenkel, gegen den friedliebenden König Hilderich, ſtieß ihn vom Throne und ließ ihn in den Kerker ſetzen. Da ſchickte der ehrgeizige Kaiſer Juſtinian, die Gelegenheit benutzend, ſeinen Feldherrn Beliſar der katholiſchen Kirche zu Hülfe nach Afrika, welcher im Jahre 534 das Reich der Vandalen zerſtörte, Gelimer zu Conſtantinopel im Triumphe aufführte und das Volk bis auf den Namen vertilgte.

Nachdem Afrika unter den Gehorſam des griechiſchen Kaiſers zurückgebracht war, hielten die Katholiken eine zahlreich beſuchte Synode zu Karthago, auf der ſie Verfügungen über die Aufnahme der arianiſchen Biſchöfe und der von denſelben Getauften trafen und beſchloſſen, den Kaiſer um die Zurückgabe der zur Zeit des Drucks und der Verfolgungen verlorenen Kirchengüter zu bitten.

Literatur: Procopius de bello Vandalico; Prosperi Chronicon; Idatii Chronicon; Victor, Episc. Vitensis Hist. persecutionis Afric. bei Ruinart in deſſen Hist. persecutionis Vandalicae. Paris 1694 und Venet. 1732. 4°; Salvianus de gubern. Dei lib. VII.; Possidonius, vita s. Augustini; vita s. Fulgentii; A. Krantzii Wandalia lib. I. Francf. ap. Wechel. 1580. Fol.; Gibbon, Theil VI. der Leipziger deutſchen Ueberſ.; Mannert, Geſchichte der Vandalen. Leipzig 1785; Papencordt, Geſchichte der vandaliſchen Herrſchaft in Afrika. Berlin 1837; Kaſp. Zeuß, die Deutſchen und die Nachbarſtämme. München 1837; Schröckh, Kirchengeſchichte, Theil XVIII. S. 89—121; Gieſeler, Kirchengeſchichte II. S. 341 und 441 der 4. Auflage.

G. H. Klippel.

Variationsrecht (jus variandi) nennt man das Recht des Laienpatrons nach einer bereits erfolgten Präſentation (ſ. den Art. „Präſentationsrecht" Bd. XII. S. 87) innerhalb der ihm geſetzlich zuſtehenden Präſentationsfriſt noch einen andern Candidaten dem zur Beſtätigung berechtigten geiſtlichen Obern in Vorſchlag zu bringen (c. 5. 24. 29 X. de iure patronatus [III, 38]. Argum. c. 4 X. de officio iudicis ordinarii [I, 31.]. Dem geiſtlichen Patron iſt dieſe Befugniß abgeſprochen und nur in dem Falle, daß er in entſchuldbarer Weiſe ein unfähiges Subjekt präſentirt hat, eine neue Präſentation geſtattet (c. 20. 25 X. de electione [I, 6.] c. 18. 26. cod. in VI°. [I, 6.], vgl. Lippert und Weiß, Archiv der Kirchenrechtswiſſenſchaft, Bd. I. nro. IV. S. 95 f.). Ueber den Grund dieſer Verſchiedenheit iſt man nicht einig. Er liegt wohl weniger darin, daß das vom Geiſtlichen geübte Präſentationsrecht aus dem Geſichts-

punkte einer Collation aufgefaßt wird (Richter, Kirchenrecht, 5te Ausgabe, §. 193, dagegen Gonzalez Tellez im Commentar zum c. 5 X. de iure patronatus nro. 4.), als weil den Geiſtlichen mehr Einſicht zugetraut wird, ihnen zur Wahl auch eine größere Friſt (6 Monate) als den Laien (4 Monate) bewilligt iſt (ſo bereits die Gloſſe zum c. un. de iure patronatus in VI°) und eine wechſelnde Meinung für ſie weniger geziemend iſt. (Die Commentatoren Gonzalez Tellez l. c., Fagnanus ad c. 24 X. h. t. nro. 15. 18. u. A. berufen ſich deshalb noch beſonders auf die Clem. un. de renunciatione [I, 4.]: Quum illusio et variatio in personis ecclesiasticis maxime sit vitanda).

Was nun die Befugniß des Laienpatrons betrifft, ſo hängt es von ſeinem freien Ermeſſen ab, ob er von derſelben Gebrauch machen will oder nicht. Lippert (Verſuch einer hiſtoriſch-dogmatiſchen Entwickelung der Lehre vom Patronate. Gießen 1829, §. 47) ſtellt aber den Begriff einer variatio necessaria auf, ſobald die vorausgegangene Präſentation eines Patrons ohne Erfolg bleiben würde wegen des erſt ſpäter entdeckten Mangels der Fähigkeit des Erſtpräſentirten, oder weil derſelbe auf Inſtitution verzichtete, oder vor der Einweihung in die Pfründe mit Tod abging u. ſ. w. (vergl. noch Schilling, der kirchliche Patronat. Leipzig 1854, S. 73). Indeſſen erſcheint eine aus ſolchen Motiven veranlaßte Aufſtellung eines anderen Candidaten nicht ſowohl als eine Variation, als vielmehr als eine neue Präſentation, wie ſchon daraus erhellt, daß für dieſen Fall die volle neue Friſt dem Patron gewährt wird (c. 26. de electione in VI°. [I, 6.]). Wenn aber der zuerſt Präſentirte nicht aus einem der vorhin angeführten Gründe unberückſichtigt bleiben mußte und der Patron dennoch nachträglich einen oder mehrere Candidaten in Vorſchlag bringt, ſo entſteht die Frage, ob der Patron berechtigt iſt, durch ſolchen Vorſchlag den zuerſt Präſentirten auszuſchließen, ſo daß derſelbe vom geiſtlichen Obern nicht mehr bei der Inſtitution berückſichtigt werden dürfte (ſogenannte privative Variation), oder ob es dem Obern frei ſteht, aus ſämmtlichen Präſentirten denjenigen zu beſtätigen, welchen er für den geeignetſten hält (ſogenannte cumulative Variation). Ueber dieſen Fall ſcheint ſich ſchon zeitig eine entgegengeſetzte Auffaſſung gebildet zu haben, obſchon die Sache nicht völlig klar iſt: denn, indem die Gloſſe zum c. 24 X. de iure patronatus ad v. alium declarirt: „Dando secundum videtur recedere a priori, sicut ille, qui plures constituit procuratores diversis temporibus" ſcheint damit die privative Variation vertheidigt zu ſeyn, obgleich dieß doch nicht unbedingt der Fall iſt, indem die Gloſſe nicht ausſpricht, daß der Biſchof gebunden ſey, dem Willen des Patrons zu folgen. Dagegen entſcheidet beſtimmt die Gloſſe zum c. un. de iure patronatus in VI°. Nota 3: „Laicus potest unum praesentare, postea alium accumulative, et sic potest variare et Dioecesanus potest acceptare, quem voluerit" für die cumulative Variation. Dieſer letzteren Anſicht ſchließt ſich die ſpätere Doctrin und Praxis ſchlechthin an (die Commentatoren zum Titel de iure patronatus, von denen Fagnanus zum cap. 24 X. cit. mit Bezugnahme auf Lambertinus es als communis opinio canonistarum et legistarum bezeugt, verb. Ferraris bibliotheca canonica s. v. ius patronatus. Art. IV. nro. 45. Van Espen ius eccles. universale P. II. sect. III. lit. VIII. cap. V. und andere von Schilling a. a. O. §. 50 ff. angeführte Literatur). Neuerdings hat aber Lippert (die Lehre vom Patronate §. 47 ff.) die Richtigkeit dieſer Meinung beſtritten und dadurch einen lebhaften literariſchen Streit hervorgerufen. Gegen ihn erklärte ſich Vermehren (gibt es eine ſogenannte freiwillig privative Variation? in Weiß, Archiv Bd. II. und VI. S. 125—136); Lippert replicirte hierauf (daſelbſt Bd. III. nro. IV. S. 93 ff.); Vermehren duplicirte endlich (daſelbſt Bd. V. nro. III. S. 52 ff.). Die Kritik blieb getheilt, indem Bickell (in Schunck's Jahrbüchern der juriſtiſchen Literatur Bd. XVIII. Heft 3. S. 292. 293) ſich für Lippert, Laspeyres (in der allgemeinen Halliſchen Literaturzeitung 1836, nro. 162. 163) für Vermehren entſchied. Auf's Neue ſprach ſich dann Schilling a. a. O. für die privative, Ger-

lach (das Präſentationsrecht auf Pfarreien. Regensburg 1855, §. 23—25) für die cumulative Variation aus, welche letztere auch von den Verfaſſern der neueren Lehrbücher, auch von Kayſer (über das jus variandi in Moy de Sons Archiv für katholiſches Kirchenrecht Bd. II. (1857) S. 412 f., überhaupt vertheidigt wird und zwar, wie uns ſcheint, mit Recht, ſo daß deren Richtigkeit in Kürze darzuthun, uns hier obliegt.

Bei der ganzen Controverſe kommt es beſonders auf Interpretation des cap. 24 X. de iure patronatus an. Pabſt Lucius III. reſcribirt nämlich: „Quum autem advocatus clericum idoneum Episcopo praesentaverit, et postulaverit postmodum, eo non refutato, alium, aeque idoneum, in eadem ecclesia admitti, quis eorum alteri praeferatur, iudicio Episcopi credimus relinquendum, si laicus fuerit, cui ius competit praesentandi. Verum si collegium vel ecclesiastica persona praesentationem haberet, qui prior est tempore iure potior esse videtur." Die Schwierigkeit liegt in der Erklärung der Worte: eo non refutato, der man ſich deshalb nicht entſchlagen darf, weil ſie in der vollſtändigen Dekretale (gedruckt hinter dem ſogenannten Ulpianus de edendo edid. Royer-Collard. Paris 1836, p. 22, vergl. Richter, Kirchenrecht, §. 193, Anm. 6) nicht enthalten ſind, denn dieſe Worte gehören einmal zum legalen Text. Lippert (die Lehre vom Patronate S. 117. 118) bezieht dieſelben auf den Patron und erklärt: Wenn ein Laienpatron, ohne die erſte Präſentation widerrufen zu haben, ein zweites Subjekt in Vorſchlag gebracht, ſo wählt der Biſchof Einen dieſer beiden, — verordnet er dann nicht auf den Gegenfall (eo — nempe priori praesentato — refutato), daß der Biſchof nicht dieſe Wahl habe, aus dem einfachen Grunde, weil dann nur Eine (und zwar die zweite) Perſon als präſentirt betrachtet und nur dieſe (wenn ſie fähig iſt) inſtituirt werden darf. Durch das argumentum a contrario ergibt es ſich, daß, indem hier der Geſetzgeber ausdrücklich vorausſetzt: der Erſtpräſentirte ſey von dem Patrone nicht refutirt worden, der Patron dieſen refutiren, d. h. die erſte Präſentation als nichtig erklären und ein zweites Subjekt in der Art präſentiren könne, daß er zugleich den Vorſchlag des Erſten förmlich zurücknimmt. Schilling (a. a. O. S. 75) meint, daß die fraglichen Worte zwar ohne allen Zweifel auf den Patron zu beziehen ſeyen, jedoch, was eben die Urſache des Streites ſey, eine Amphibolie bilden. Man könne ſie nämlich entweder negativ verſtehen: „ohne daß der Laienpatron die frühere Präſentation zurücknehmen darf", oder affirmativ: „dafern derſelbe die frühere Präſentation nicht zurücknimmt." Schilling entſcheidet ſich dann für die zweite Erklärungsweiſe, da ſie mehr, als die erſte, den Erforderniſſen der grammatiſchen und logiſchen Interpretation entſpreche. Allein beide Auslegungen ſind unhaltbar und eine Amphibolie, wie ſie Schilling vorausſetzt, beſteht gar nicht, vielmehr muß man die Worte eo non refutato in Zuſammenhang mit der Wirkſamkeit des Biſchofs bringen. Bereits de Roye in commentar. ad c. 24 X. de iure patron.) hat denſelben behauptet und nachgewieſen und Vermehren (a. a. O.) iſt darauf gegen Lippert zurückgekommen. Schilling macht aber dagegen geltend, der Biſchof habe den präſentirten Kleriker nicht zurückweiſen können, weil derſelbe clericus idoneus genannt werde. Dieß iſt auch vollkommen richtig und dem wird keineswegs dadurch widerſprochen, daß man bei den fraglichen Worten an den Biſchof denkt. Dieſe Worte drücken nur eine Thatſache aus, indem ſie ausſprechen: der präſentirte Geiſtliche ſey nicht refutirt worden, ohne zu erklären, von wem die Refutation ausgegangen iſt oder hätte ausgehen können, weil darüber nach dem beſtehenden Rechte zu verfahren iſt. Der Ausdruck refutare bezieht ſich auf die Ablehnung oder Rückweiſung einer dargebotenen Gabe oder Perſon (m. ſ. Dirkſen s. h. v., Du Fresno s. h. v.). Eine ſolche konnte im vorliegenden Falle nur vom Präſentirten ſelbſt oder vom Biſchofe ausgehen, indem jener verzichtete oder dieſer ihn nicht geeignet fand. Der Patron konnte den Präſentirten nicht zurückweiſen, ſondern nur die von ihm ſelbſt ausgegangene Präſentation zurücknehmen, was durch den Ausdruck refutare nicht bezeichnet wird. Wenn

nun das Refutiren recht eigentlich Sache des geiſtlichen Obern iſt und im vorliegenden Falle auf einen unterbliebenen Verzicht des Candidaten die Worte nicht gehen können, indem es ſonſt: eo non refutante, heißen müßte, ſo ſchwindet auch unbedenklich der gegen die Bezugnahme der Worte auf den Biſchof erhobene Einwand, es habe von Seiten des Biſchofs keine Refutation erfolgen können, da der Präſentirte tauglich war, wenn der ganze Sinn der Stelle nur richtig aufgefaßt wird, und der iſt folgender: Wenn ein Patron einen untauglichen Kleriker präſentirt hat, den der Biſchof refutirt, ſteht es jenem frei, an deſſen Stelle einen andern tauglichen in Vorſchlag zu bringen. Es entſteht aber die Frage, ob dem Patron auch geſtattet ſey, einen zweiten Vorſchlag zu machen, wenn der zuerſt Präſentirte ein clericus idoneus iſt, wie daraus erhellt, daß er vom Biſchofe nicht refutirt wurde. Hierauf antwortet der Pabſt bejahend, indem er aber dem Biſchofe die Auswahl überläßt. Seinem iudicium iſt es anheimgeſtellt, zu entſcheiden: quis eorum alteri praeferatur. Damit wird das Recht des Patrons nach einer Seite hin erweitert, auf der andern aber auch zugleich ſeiner Willkür begegnet und im Intereſſe der Kirche Demjenigen, welcher am Beſten zu urtheilen vermag, dem Biſchofe die Auswahl aus der Mehrzahl der Candidaten überlaſſen.

In ſolcher Weiſe iſt jedes Bedenken erledigt und die aus dem Weſen des Patronats und ſeinem Verhältniſſe zum Epiſkopate fließenden Grundſätze ſprechen jedenfalls eher für, als wider die ſogenannte cumulative Variation. (Das Nähere darüber findet man in der oben angegebenen Literatur ausgeführt).

Beſtritten iſt auch, ob dem Patron eine mehrfache Variation geſtattet iſt? Eine beſtimmte Entſcheidung darüber enthält das gemeine Recht nicht, da die Clem. 2. de iure patronatus (III, 12) von dieſer Frage nicht handelt. Dem kirchlichen Intereſſe widerſpricht es aber gar nicht, im Gegentheil, es entſpricht demſelben vielmehr, daß dem Biſchofe eine größere Auswahl von Perſonen geſtattet wird und daher erklären ſich die Kanoniſten auch mehr für, als wider die wiederholte Variation (m. ſ. Gerlach a. a. O. §. 25 und Cit.). H. F. Jacobſon.

Vatablus, Franz (François Vatablo oder Vateblé, Vastebled, Guastebled), war in Gamache, einer kleinen Stadt der Picardie (wann? iſt unbekannt) geboren. Zuerſt Pfarrer von Bramet im Valois, wurde er von Franz I. bei dem von ihm neuerrichteten Collége royal in Paris als Profeſſor des Hebräiſchen angeſtellt und ſtarb als Abbé von Bellozane am 16. März 1547. Mit einer umfaſſenden Gelehrſamkeit verband er einen lebendigen und glänzenden Vortrag, ſo daß viele Schüler ſich um ihn ſammelten und ſelbſt Juden als Zuhörer bei ihm ſich einfanden. Sein Hauptfach war das Hebräiſche und mit Recht kann er der Wiederherſteller des hebräiſchen Sprachſtudiums in Frankreich genannt werden. Für den Druck hat er ſelbſt nichts geſchrieben; eine von ihm verfaßte lateiniſche Ueberſetzung der parva naturalia findet ſich bei der Ausgabe des Ariſtoteles von Duval. Einen größeren Ruf haben ſeine Anmerkungen zum Alten Teſtament, welche Robert Stephanus in ſeiner Ausgabe der lateiniſchen Bibel des Leo Judä, angeblich nach den Aufzeichnungen der Schüler des Vatablus, abdrucken ließ. Da aber dieſe Bemerkungen zum Theil wörtlich mit denen des Calvin, Münſter, Fagius und andern Proteſtanten übereinſtimmen, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß Stephanus nur theilweiſe die Bemerkungen des Vatablus aufnahm und ſie mit den andern vermiſchte, um für dieſe im Namen des Vatablus Schutz und Duldung zu erlangen (vgl. Bd. XV. S. 67). Nichtsdeſtoweniger wurden ſie von den Doktoren der Sorbonne als ketzeriſch verdammt und Stephanus ſowohl als Vatablus mußten mancherlei Verfolgungen erleiden. Hieraus faßten die Proteſtanten Hoffnung, Vatablus auf ihre Seite zu ziehen, aber er lebte und ſtarb als guter Katholik. Jene ſogenannte Bibel des Vatablus, welche Stephanus edirte, enthält die Vulgata, die Ueberſetzung des Leo Judä und die erwähnten Anmerkungen, und erſchien zuerſt im Jahre 1545 in 8°, ſpäter als Stephanus nach Genf überſiedelt war, 1547, in Fol. Den letzten Abdruck derſelben veranſtaltete Nikolas Henry, Profeſſor des Hebräiſchen am Collége roy. in

Paris, 1729 — 1745, in 2 Bände fol. Eine beſondere Ausgabe der Pſalmen gab Robert Stephanus mit noch ausführlicheren Bemerkungen unter dem Titel: Liber Psalmorum Davidis. Tralatio duplex; votus [Vulg.] et nova [Leo Jud.]. Adjectae sunt annotationes cum ex aliorum tralatione, tum vero ex commentariis Hebraeorum ab ipso Vatablo diligenter excussis, quae commentarii vice lectoribus esse poterunt. Genev. 1556 (am Ende ſteht die Jahreszahl 1557). Daraus gab G. J. B. Vogel dieſe Anmerkungen mit denen des Grotius (Francisci Vatabli annotationes in Psalmos etc. Hal. Magdeb. 1767, 8°) beſonders heraus. Außerdem ſind die Noten des Vatablus auch in den Criticis sacris abgedruckt. Sie zeichnen ſich vor den Commentaren der damaligen Zeit durch eine eingehendere Berückſichtigung der hebräiſchen Grammatik und des hebräiſchen Sprachgebrauchs aus.

Notizen über Vatablus gibt: Biographie universelle, Bd. LXVII. S. 569 f. Jöcher, Gelehrten-Lexikon, Bd. IV, Col. 1466, welche Letzterer auf Colomesii Gallia orientalis, Adami vitae eruditorum, Samarthani elogia Gallorum, Teissier, Eloges des Savans und Pope Blount censura celebrium auctorum, als ſeine Quellen verweiſt. **Arnold.**

Vater, Johann Severin, geboren den 27. Mai 1771 zu Altenburg, wo ſein Vater Hofadvokat und Syndikus war. Mit einer tüchtigen Gymnaſialbildung, namentlich in den alten Sprachen und im Hebräiſchen, ausgerüſtet, bezog er 1790 die Univerſität Jena, um dort unter Griesbach, Döderlein und Paulus Theologie und beſonders Orientalia zu ſtudiren. Nach zwei Jahren begab er ſich nach Halle, um ſich hier weſentlich der klaſſiſchen Philologie unter Wolf und der Philoſophie zu widmen. Den Winter von 1793—1794 brachte er mit Vorbereitungen zu ſeiner akademiſchen Laufbahn beſonders im Studium des Ariſtoteles hin, erwarb ſich 1794 mit einer Diſſertation: Animadversiones ad Aristotelis libr. I. Rhetoricorum — den Doktorgrad und habilitirte ſich im folgenden Jahre mit: Vindiciae theologiae Aristotelis. Er fing in Halle auch an, akademiſche Vorleſungen zu halten, ging aber ſchon 1796 als Privatdocent nach Jena, wo er bereits 1798 eine außerordentliche Profeſſur der morgenländiſchen Sprachen und dann 1799 (nach Fritſch im Nekrolog 1800) die ordentliche Profeſſur der Theologie und morgenländiſchen Sprachen in Halle erhielt. Die unglücklichen Verhältniſſe der 1806 aufgehobenen und nachher unter weſtphäliſcher Regierung wieder hergeſtellten Univerſität bewogen ihn, im Jahre 1810 als Profeſſor der Theologie nach Königsberg zu gehen, von wo er nach 10 Jahren, hauptſächlich des dortigen Klima's wegen, welches ſeine Geſundheit bedenklich angegriffen hatte, im Jahre 1820 wieder nach Halle ſich zurückverſetzen ließ. Hier war ihm nur noch eine kurze Wirkſamkeit vergönnt, denn ſchon nach 6 Jahren, am 15. März*) 1826, ſtarb er ſanft und ruhig, ohne vorhergegangenes Krankenlager. Bei umfaſſenden und gründlichen Kenntniſſen, einem edeln, liebenswürdigen Karakter und vortrefflichem Herzen beſaß Vater die Liebe und Achtung ſeiner Zeitgenoſſen in hohem Grade. Seine nicht unbedeutenden Verdienſte um Förderung eines wiſſenſchaftlichen Sprachſtudiums (beſonders durch: Verſuch einer allgemeinen Sprachlehre, 1801; Lehrbuch der allgem. Grammatik, 1806; Vergleichungstabellen der europäiſchen Stammſprachen und Süd-Weſt-Aſiatiſchen, 1802; Fortſetzung des Adelung'ſchen Mithridates, 1809; Grammatiken verſchiedener Sprachen, Literatur der Grammatiken, Lexika und Wörterſammlungen aller Sprachen, 1815; Analekten der Sprachenkunde 1820. 21. u. a.) bei Seite laſſend, erwähnen wir hier nur ſeine theologiſche Wirkſamkeit, die ebenſowohl der wiſſenſchaftlichen als der praktiſchen Seite der Theologie

*) Nicht am 18. März, wie in der Hall. Lit.-Zeitg. Jahrg. 1826 Nr. 91. und in der Biogr. univers. Bd. 67. S. 573 angegeben iſt; auch nicht am 16., wie im Neuen Nekrolog d. Deutſch. 4. Jahrg. 1r Thl. S. 139 nach dem Journal für Prediger, Mai- und Juniheft 1826, in der Ueberſchrift ſteht, obgleich das Richtige ſich im Nekrolog ſelbſt S. 144 f. findet. Das Halliſche Kirchenregiſter (ſ. Hall. Patriot. Wochenblatt, Jahrg. 1826 S. 275. vgl. 271) und die Statuten des Vater'ſchen Freitiſches §. 1. geben den 15. März als Todestag an.

ſich zuwendete. In der Kantiſchen Schule erzogen, gehörte er dem kritiſchen Rationalismus der damaligen Zeit an, jedoch einem ſehr gemäßigten, welcher der Vernunft wohl die Prüfung und Anerkennung der heiligen Schrift und des Göttlichen in ihr zuerkannte, aber doch in dieſer Prüfung keine Selbſtüberhebung und Verwerfung des Göttlichen verſtattete. Mit ſeinen ſprachlichen Arbeiten hängen hier zunächſt ſeine Bearbeitungen der hebräiſchen Grammatik zuſammen, welche zuerſt wieder in Deutſchland eine wiſſenſchaftlichere Behandlung des hebräiſchen Sprachſtudiums anbahnten, worauf dann ein Geſenius weiterbaute. Es gehören hierher: Hebräiſche Sprachlehre. Leipz. 1797. 2te verb. u. verm. Aufl. 1812. Kleine hebräiſche Sprachlehre. Erſter Curſ. für die Anfänger ihrer Erlernung. Leipz. 1798. 2te Ausg. 1807. 3te Ausgabe 1816. Zweiter Curſus für obere Schulklaſſen und akadem. Vorleſungen. Leipz. . . . . 2te Aufl. 1807. Hebräiſches Leſebuch, mit Hinweiſung auf die größere Sprachlehre und den 1. und 2. Curſus des Leſebuchs. Leipz. 1799. 2te Ausg. 1809. Handbuch der hebr., chald., ſyr. und arab. Sprache. Leipz. 1802. 2te Ausg. 1817. — Für Kritik und Exegeſe iſt ſein Commentar über den Pentateuch. 3 Thle. Halle 1802—1805, von einiger Wichtigkeit, indem er hier die Fragmentenhypotheſe eingehender behandelt und ſie zu begründen ſucht; von geringerer Bedeutung iſt ſein „Amos, überſetzt und erläutert. Halle 1810", in welchem der Text der LXX. und die Bemerkungen dazu das Wichtigſte ſind. Von ſeiner Beſchäftigung mit den LXX. gibt auch ein „Lectionum versionis Alexandrinae Jobi nondum satis examinatarum specimen. Königsb. 1811." Zeugniß. Um das N. Teſtam. machte er ſich verdient durch eine brauchbare Handausgabe: Novum Testam., textum graecum Griesbachii, Knappii denuo recognovit, delectu varietatis lectionum testimoniis confirmatarum, adnotatione tum critica tum exegetica et indicibus, historico et geographico etc. instruxit. Hal. 1824. 8. Das Honorar für dieſe Arbeit und einige andere beſtimmte er für eine Stiftung, welche ſeinen Namen bei der Halleſchen Univerſität forterhalten ſollte und ſeit ſeinem Tode bis jetzt unter dem Namen des Vater'ſchen Freitiſches in der Art beſteht, daß von den Zinſen des angelegten Kapitals eine Anzahl (18) fleißiger und bedürftiger Studirender, die den königlichen Freitiſch nicht haben, für jeden der Wintermonate November bis März 15 Tiſchmarken erhalten, wofür ihnen Suppe, Fleiſch und Gemüſe oder Braten und Zuthat „zur Sättigung" gegeben wird. — Im Fache der Kirchengeſchichte haben ſeine „Synchroniſtiſchen Tabellen der Kirchengeſchichte, vom Urſprunge des Chriſtenthums bis auf die gegenwärtige Zeit, Halle 1803, Fol.", ſolchen Ruf und Verbreitung erlangt, daß davon 6 Auflagen, deren letzte 1833 erſchien, nöthig geworden ſind. — Ferner ſetzte Vater die Henke'ſche „Geſch. der chriſtl. Kirche" im 5—8. Theile fort, welche er unter dem Titel „Kirchengeſchichte des 18 .u .19. Jahrh.", Braunſchw. 1823 ff. bearbeitete; in den Jahren 1820 und 1822 ließ er in Berlin in 2 Bändchen „Anbau der neueſten Kirchengeſchichte" erſcheinen und gab in Verbindung mit Stäudlin u. Tzſchirner das „Kirchenhiſtoriſche Archiv, Halle 1821 ff." heraus. — Als periodiſche Zeitſchriften, die er theils ſelbſt, theils in Verbindung mit Anderen redigirte, ſind noch zu nennen: „Journal für Prediger", herausg. von Wagnitz, fortgeſetzt von Bretſchneider, Neander, Goldhorn, Vater u. a. Halle 1818 ff. und „Jahrbuch der häuslichen Andacht und Erhebung des Herzens". Halle. 1—6r Jahrg. 1819—24. Fortgeſetzt von Eberhard. 7—12r Jahrg. 1825—1830. — Außerdem hat Vater mehrere kleinere, theils wiſſenſchaftliche, theils Zeitfragen betreffende Broſchüren ausgehen laſſen, von denen wir hier nur etwa „Glaube, Kirche, Prieſterthum", Leipz. 1814 — „Ueber Rationalismus, Gefühlsreligion und Chriſtenthum", Halle 1820 — „Sendſchreiben an Planck über den hiſtor. Beweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums" u. ſ. w, Götting. 1822 — erwähnen wollen. **Arnold.**

Vehme, die heilige, beſonders in Weſtfalen. Der Ausdruck Vehme (auch Feme, Fehme, Fäme, Fähme von Manchen geſchrieben) wird von den Sprachforſchern auf höchſt verſchiedene Weiſe hergeleitet und erklärt. Einige (Thierſch, Uſener u. A.)

bringen ihn mit vimen (wyt, Weide) in Zuſammenhang, weil ſeit Beginn her die in den Vehmgerichten Verurtheilten mit einer Weidenruthe gehenkt wurden. Dieß iſt aber eben ſo unhiſtoriſch als ſprachwidrig. Leibnitz, Spittler, Luden u. A. betrachten fama als den Stamm des Wortes, welches ſomit judicium existimationis bedeute. Dagegen ſpricht die älteſte Schreibform: vehma und veme. Jakob Grimm (bei Paul Wigand, das Femgericht Weſtphalens. Hamm 1825. S. 307 f.) erklärt, mit Rückſicht auf die Bedeutung von vêmen = separare ad certum aliquem actum, Vehme durch Ding, Gericht (causa, lis, judicium) und darin folgen ihm die meiſten Späteren. (Man ſ. C. G. v. Wächter, Beiträge zur deutſchen Geſchichte. Tübing. 1845. Nr. 1. die Vehmgerichte des Mittelalters, und den Exkurs S. 145—148. verb. Gaupp, von Fehmgerichten. Breslau 1857. S. 10 f.). Im deutſchen Wörterbuche Bd. III. (Leipzig 1862) S. 1516. 1517 erklärt Grimm das Wort allgemeiner durch: Strafe, und bringt es in Zuſammenhang mit Feme in der Bedeutung von: ziehen, züchtigen. „Aus ziehen fließt zucht nutritio, disciplina, castigatio, poena, wie der landmann ſein vieh in die maſt (feme) führt, wird der miſſethäter in den kerker oder tod geführt und erleidet züchtigung“ Schulte, Lehrb. der deutſch. Reichs- und Rechtsgeſchichte. Stuttg. 1861. S. 326 Anm. 1. will es von dem ſauerländiſchen Plattdeutſchen: faem, vaem: der Faden, herleiten, ſo daß es ein Gericht bedeute, durch welches man gebunden, gebannt wird —. Da, wie ſchon Grimm a. angef. O. (bei Wiegand) bemerkt, vêm im Niederländiſchen den Sinn von Genoſſenſchaft hat und auch den Ort bezeichnet, wo ſich Genoſſen verſammeln, liegt es nahe, an die analogen Ausdrücke: Veſte, Acht, Bann — zu denken, welche ſowohl das Gericht als die Strafe bedeuten. Urſprünglich finden wir aber das Wort in weſtfäliſchen Dokumenten und zwar ſicher zuerſt im Jahre 1251 in einer Urkunde des Erzbiſchofs Conrad von Köln an die Stadt Brilon (bei Seibertz, Urkundenbuch zur Landes- und Rechtsgeſchichte Weſtphalens. Bd. I. Arnsberg 1839. Nr. 269. S. 336). „Vos .... annuimus, libertatis praerogativa gaudere, quod illud occultum judicium quod vulgariter Vehma seu vridinch appellari consuevit, nullo unquam tempore, contra vos, aut e vobis aliquem infra ipsum debeat opidum exerceri“, denn die Urkunde, durch welche ſchon im Jahre 1111 die Stadt Bremen ein Privilegium gegen die Ladungen der Vehme erhalten haben ſoll (bei Lünig, Reichsarchiv. Pars specialis. Continuatio IV. Fol. 218, vgl. v. Wächter a. a. O. S. 164) iſt unzweifelhaft nicht für ächt zu halten. Von Weſtfalen ging die Bezeichnung „Vehme“ auch auf Gerichte anderer Länder über (ſ. am Ende), ohne daß aber deshalb auf eine Gleichartigkeit derſelben geſchloſſen werden darf. Die weſtfäliſche Vehme iſt vielmehr ſowohl ihrer Entſtehung als ihrem ganzen Weſen nach durchaus eigenthümlich und einzig in ihrer Art. Die älteren Schriftſteller über dieſelbe haben die Natur derſelben nicht erkannt, von den neueren aber laſſen ſelbſt Wigand, der durch die Hypotheſe eines Freiſchöffenbundes irre geleitet iſt, und von Wächter, der ſonſt das reichhaltigſte wohlgeordnete Material darbietet, den Kardinalpunkt, aus welchem ſich ein guter Theil der Einrichtungen dieſer Inſtitution allein erklärt, außer Acht. Den entſcheidenden Geſichtspunkt hat dagegen Walter (deutſche Rechtsgeſchichte. Zweite Ausgabe. Bonn 1857. Bd. II. §. 632) richtig hervorgehoben. Nächſtdem hat Schulte a. a. O. mit großer Sorgfalt die wichtigſten urkundlichen Zeugniſſe zuſammengeſtellt. Die faſt vollſtändigen literariſchen Nachweiſungen bis 1845 finden ſich bei v. Wächter; vergl. mit Wigand, Kritiſches zur Geſchichte der Vehmgerichte, in den von ihm herausgegebenen Wetzlariſchen Beiträgen. Bd. III. (Wetzlar 1847) Nr. I.; auf ſpätere Monographieen u. ſ. w. wird gelegentlich weiterhin aufmerkſam gemacht werden.

Die Tradition, deren Zeugniſſe ſeit dem vierzehnten Jahrhundert ihren Anfang nehmen, führt die Begründung der Vehme auf Karl den Großen und Pabſt Leo III. zurück. Der mit vielen Modifikationen wiederkehrende Gedanke iſt, daß Karl auf den Rath Leo's in Weſtfalen dieſe Gerichte angeordnet habe, um die mit Noth zum Chri-

ſtenthum bekehrten Sachſen, welche ſtets wieder ins Heidenthum zurückzufallen geneigt waren, der Kirche zu erhalten, und daß die großen Privilegien, welche die Vehme vor allen anderen Gerichten auszeichne, ihr bereits von dieſen beiden Häuptern der Chriſtenheit verliehen worden. Die Vehmrichter ſtützen darauf ihre Urtheile, nämlich auf das „von unſerem allerheiligſten Vater Pabſt Leo und heiligen König und Kaiſer Karl dem Großen in Mitwirkung und Eingebung des heiligen Geiſtes gegebene Geſetz, gegen welches weder geiſtlich noch weltlich Schwert nicht ſchneiden, noch thun ſoll“ (Urkunde von 1473 bei Uſener, die Frei- und heimlichen Gerichte Weſtphalens. Frankf. a. M. 1832. S. 257. und viele Andere), und die Kaiſer der ſpäteren Zeit nehmen in ihren Reformationen der Vehmrechtsordnungen darauf ſtets Bezug. So Sigismund, Friedrich III., Maximilian u. A. „Wiewohl die heimbliche Gerichte, durch etwa hochlöblichſter gedächtnuß Keyſer Karl den groſſen, fürnemblich auffgeſetzt, zu handthabung vnſers heiligen Chriſtlichen Glaubens vnd der heiligen Zehen Gebotten . . . . .“ (in der Münſteriſchen Hof- und Landesgerichtsordnung. Münſter 1617. Fol. 111. 117. u. A.), vgl. bei v. Wächter S. 148—150).

Dieſe Sage iſt allerdings unbegründet, indeſſen weiſt ſie doch richtig auf die in der Vehme vereinigten Elemente zurück, deren feſtere Anordnung in die Zeit Karl's des Großen fällt und zum Theil ihm ſeinen Urſprung verdankt, nämlich das weltliche Schöffen- und das kirchliche Sendgericht (vgl. über das letztere Bd. XIV. S. 267 f.). Zwar fehlt es faſt nirgend an gegenſeitiger Einwirkung der weltlichen und kirchlichen Gerichte auf einander, ſo daß Beſtandtheile derſelben aus einem ins andere übergegangen ſind, indeſſen iſt doch dadurch allein keineswegs ein Inſtitut wie die Vehme ins Leben gerufen worden. Die Bildung dieſer letzteren hängt nämlich zugleich von anderen Vorausſetzungen ab, welche aus der Geſchichte Weſtfalens ihre Erklärung erhalten. Es bedarf daher eines Nachweiſes dieſer thatſächlichen Verhältniſſe und der Vereinigung der in der Vehme vorhandenen Beſtandtheile.

Die germaniſchen Gerichte waren von jeher Volksgerichte. Es wurde Rechtspflege geübt, indem der von der Gemeinde ſelbſt erkorene Beamte unter Theilnahme des Volks in jeder Gerichtsſitzung beſondere Urtheiler wählte, welche die Entſcheidung für die Proceſſe zu finden hatten. Karl der Große traf die Aenderung, daß er bleibende Urtheiler beſtellen ließ (scabini, Schöffen), welche die Sentenz ſchöpfen oder ſchaffen ſollten. Die für größere Sprengel, Provinzen, angeordnete Königsboten (missi dominici, vgl. den Art. Bd. IX. S. 549 f.) verpflichteten die in den einzelnen Grafſchaften unter Mitwirkung der Grafen und des Volks erkorenen Schöffen, welche unter dem Vorſitze der königlichen Grafen (ſtatt der früheren Volksrichter) die Gerichte bildeten. Dieſe Grafengerichte waren königliche und kaiſerliche Reichsgerichte, welche über bedeutendere Civilſachen und ſchwere Verbrechen zu erkennen befugt waren und gegen Ungehorſame den Königsbann verhängen konnten, das iſt zunächſt eine höhere Geldbuße (60 solidi), ſodann aber auch die Reichsacht und Oberacht, durch welche dem Verurtheilten der Friede im ganzen Reiche entzogen wurde, „Leib, Gut, Ehre, Echt und Recht“. (Man vergl. über dieſe Verhältniſſe die Auseinanderſetzung bei Jak. Grimm, deutſche Rechtsalterthümer; Walter und Schulte, deutſche Rechtsgeſchichte an den betreff. Stellen).

Die Gerichte der Grafen und der über ihnen ſtehenden Königsboten waren als königliche Organe reichsunmittelbar und beſaßen das Cognitionsrecht über alle Freien, welche als ſolche auch unmittelbar unter dem Könige und Reiche ſtanden. Allmählich trat aber eine Umwandlung ein, indem die höheren königlichen Beamten, wie andere geiſtliche und weltliche Herren zum Beſitze der Landeshoheit gelangten und die Bewohner ihrer Territorien, welche ſie unmittelbar ihrer Herrſchaft unterwarfen, in die Lage von Reichsmittelbaren verſetzten. Dieſe Subjektion glückte aber den Territorialherren nicht überall in vollem Maaße, und manche Bezirke und Perſonen vermochten ihre Reichsfreiheit noch lange zu behaupten, wie die Reichsſtädte, ja ſelbſt Reichsdörfer und Reichsritter.

Zu denjenigen Landschaften, in welchen die freien Bewohner die Unterwerfung unter die sich bildenden Territorialmächte mit besonderer Beharrlichkeit abzuwehren und die ältere Reichsfreiheit vorzüglich im Gerichtswesen zu erhalten vermochten, gehört Westfalen und ein Theil von Engern (das Paderbornsche). Die Bemühungen des karakterfesten Volkes (vgl. den Art. „Westfalen") wurden durch die Umstände begünstigt: denn es war schon dieß sehr vortheilhaft, daß das Land meistens unter die obere Leitung geistlicher Stiftungen fiel, welche den Gerechtsamen der freien Eigenthümer und Gemeinden wenig Abbruch thaten. Von weltlichen Herren war nur das altsächsische Geschlecht Ekbert's, den Karl der Große zum Heerführer in Sachsen bestellt hatte, hervorragend. Ekbert's Enkel, Otto der Erlauchte (im Jahre 880) befand sich bereits im Besitze der herzoglichen Gewalt und übte vermöge derselben auch die höchste Gerichtsbarkeit im Namen des Königs. Daß dieselbe in eine gewöhnliche, rein landesherrliche überging, wurde aber dadurch verhindert, daß Otto's Sohn als Heinrich I. (im Jahre 919) die deutsche Königskrone erwarb und herzogliche und königliche Gewalt mit einander vereinigte, so daß die obere Gerichtsbarkeit hier fortwährend als königliche Jurisdiktion verwaltet wurde. Als Heinrich's Sohn, Otto der Große, im J. 961 Hermann Billung zum Herzog von Sachsen ernannte, reservirte er dem königlichen Hause selbst das alte Herzogthum von Westfalen und Engern, und als später das Geschlecht der Billunger darauf seine Macht ausdehnte, war dieß doch nur vorübergehend. Schon im Jahre 1106 erlosch das Haus der Billunger und Westfalen blieb stets in engerem Zusammenhange mit dem Reiche. Die Gerichtsbarkeit ward dadurch in ihrer Reichsunmittelbarkeit conservirt, die alten königlichen und kaiserlichen Grafengerichte wurden nach wie vor, neben den landesherrlichen Gogerichten und unabhängig von der Landeshoheit als freie Gerichte, an den seit unvordenklicher Zeit üblichen Gerichtsstätten, Freistätten oder Freistühlen, unter dem Vorsitze von Freigrafen mit Urtheilern, welche aus den Altfreien gewählt wurden, Freischöffen, in herkömmlicher Weise gehalten.

Westfalen und Engern wurde im Jahre 1180 mit dem Erzbisthum Köln vereinigt (s. den Art. „Köln" Bd. VII. S. 779) und dadurch der Uebergang der westfälischen Freigerichte in die Vehme vermittelt. Als Herzöge von Westfalen und Engern erhielten die Erzbischöfe von Köln die obere Aufsicht über die Gerichte des Sprengels und wesentliche Einwirkung auf deren Gestaltung. Dabei waren sie aber von zwei Seiten her gewissen Beschränkungen unterworfen, welche zwar mit der Zeit zu ihren Gunsten gemildert, jedoch nicht vollständig aufgehoben werden konnten. Als Herzöge hatten sie im Namen des Kaisers die Freigerichte zu überwachen und waren dadurch verhindert, dieselben sich vollständig zu unterwerfen und zu bloßen Landgerichten herabzusetzen; dagegen konnten sie nicht verhindert werden, die Freigerichte ihren besonderen kirchlichen Interessen dienstbar zu machen, und dieß thaten sie, indem sie sie dazu benutzten, die sonst nicht ausreichende geistliche Gerichtsbarkeit zu unterstützen und zu ergänzen. Sie übertrugen ihnen nämlich einen Theil derjenigen Funktionen, welche den kirchlichen Sendgerichten (s. den Art. Bd. XIV. S. 269 f.) zustanden, und veränderten bei der Gelegenheit zugleich die weltlichen Grundsätze der Freigerichte nach den in der Kirche herrschenden Principien.

Eine andere Beschränkung der Erzbischöfe von Köln im Verhältnisse zu den Freigerichten beruhte auf kirchlichen Motiven. Die Freigerichte urtheilten als königliche Grafengerichte unter Königsbann und konnten vermöge des ihnen zustehenden Blutbannes auch Urtheile über Tod und Leben fällen. Nach kanonischem Recht gilt aber der Grundsatz: Ecclesia non sitit sanguinem — im weitesten Umfange, so daß ein Kleriker, welcher denselben verletzt, irregulär wird (man s. über den defectus perfectae lenitatis den Art. „Irregularität" Bd. VII. S. 70 Nr. 7). Daraus folgte, daß den Erzbischöfen von Köln durch der König die Gerichtsbarkeit immer nur mit Ausnahme des Blutbannes verliehen werden konnte. Die den Freigerichten vorsitzenden Freigrafen waren

daher genöthigt, ſich mit dem Blutbann unmittelbar vom Könige belehnen zu laſſen. Ausdrücklich ſpricht ſich darüber der Schwabenſpiegel aus: Landrecht Art. 92 (ed. Laßberg): „Hat ein pfaffe furſte Regalia von dem kiunige, der mag nieman da von daheimen (keinen) ban gelihen. da ez den liuten an ir lip oder an ir bluot giezzen gat. Vnde enphilet er einem richter alſo ſin gerichte. Daz aber menſchen bluot richte. er wirt ſchuldig an den allen, die ir bluot uz giezzent. vnde wil er recht tuen. ſo ſol er den richter zv dem kiunige ſenden. dem er ſin gerichte lihet“ (man vergl. den Art. 115. und ſchwäbiſches Lehnrecht Art. 44). Dieſe Beſtimmung modificirte jedoch Bonifaz VIII. im Jahre 1298 durch c. ult. Ne clerici vel monachi negotiis secularibus se immisceant in VI° (III, 24): „Episcopus seu quicunque alius praelatus vel clericus, jurisdictionem obtinens temporalem, si homicidio aut alio maleficio, ab aliquibus in sua jurisdictione commisso, ballivo suo aut alii cuicunque injungat, ut super hoc veritatem inquirens justitiae debitum exsequatur, irregularis censeri non debet, quamvis ipse ballivus vel alius contra malefactores ad poenam sanguinis processerit justitia mediante. Nam licet clericis causas sanguinis agitare non liceat: eas tamen, quum jurisdictionem obtinent temporalem, debent et possunt motu irregularitatis cessante aliis delegare.“ Damit war die Möglichkeit gegeben, daß die Erzbiſchöfe von Köln vom Könige mit dem Bann vollſtändig beliehen werden konnten und dann ſelbſt denſelben weiter zu verleihen im Stande waren. Demgemäß ergingen auch ſeit der Mitte des 14. Jahrhunderts verſchiedene königliche Belehnungen der Erzbiſchöfe mit dem Banne der Freigerichte (1353, 1355, 1359 u. a.; vergl. Walter a. a. O. §.628. Schulte a. a. O. §. 116. Nr. IV.), zunächſt freilich noch mit Ausnahme des Blutbannes, bis König Wenzel im J. 1382 auch dieſen dem Erzbiſchof Friedrich III. von Saarwerden überließ. (Die Urkunde iſt öfter gedruckt; am beſten bei Seibertz a. angef. O. Nr. 862; wiederholt bei Schulte a. a. O. S. 322 Anm. 12).

Unter dieſen Umſtänden wurde der Zuſammenhang der Freigerichte oder Vehme mit König und Reich fortdauernd erhalten und durch dieſen Karakter der Reichsunmittelbarkeit derſelben eine Wirkſamkeit ermöglicht, wie ſie ſich bei keinem anderen Volksgerichte vorfindet. In höchſter Blüthe ſtanden ſie bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts; ſeitdem trat ein allmählicher Verfall ein. Ehe dieſer Verlauf darzuſtellen iſt, ſoll die Natur und das Verfahren der Vehme ſelbſt in der hier gebotenen Kürze nachgewieſen werden.

Die Vehmgerichte ſind von jeher ſo organiſirt, wie die übrigen deutſchen Gerichte. An der Spitze ſteht der Richter, der Freigraf, entweder der Erbherr eines freien Hofes und Stuhls, oder ein vom Könige, ſpäter vom Erzbiſchof von Köln mit demſelben belehnter freier Mann aus Weſtfalen. Das Amt des deutſchen Richters enthielt nicht das Recht des Urtheilens, ſondern beſchränkte ſich darauf, das Gericht zu hegen und zu leiten und für die Vollziehung des von den Schöffen gefundenen Urtheils zu ſorgen. Zu ſeiner Unterſtützung hatte er einen Frohnboten, Freifrohn. Das Gericht wurde an den herkömmlichen Mahlſtätten gehalten, wo der Richter ſeinen Platz in der Mitte einnahm, während die Schöffen um ihn herum ſaßen (daher residentes), das in dem offenen Gericht (ſ. weiterhin) nicht ausgeſchloſſene Volk aber umherſtand (adstantes, der Umſtand). Vor dem Richter befand ſich ein Tiſch, auf welchem die Zeichen der Gerichtsbarkeit lagen, ein Schwert und eine Flechte aus Weidenzweigen. Dieſe uralte Einrichtung findet ſich in ganz ähnlicher Weiſe auch in den Sendgerichten, wo der geiſtliche Richter (Biſchof, Archidiakonus, Archipresbyter) ſich gewöhnlich in der Kirche vor dem Altar niederließ und auf einem vor ihm ſtehenden Tiſche ein Crucifix, eine Ruthe, eine Zange oder Scheere ſich befanden. Die richterliche Qualität des Vorſitzenden in der Send unterſcheidet ſich aber weſentlich von der des Freigrafen, indem jenem allein oder unter Zuziehung anderer Kleriker das Urtheil in der Sache zuſtand, während die Sendſchöffen (Sendzeugen, testes synodales, ſ. Bd. XIV. S. 268) nur zu rügen und beim Beweiſe mitzuwirken hatten. Dieß beruhte auf einer allgemeinen kanoniſchen Vor-

ſchrift, nach welcher Laien von dem Urtheilen in geiſtlichen Gerichten ausgeſchloſſen waren (c. 3 X. de consuetudine I. 4. Innocenz III. a. 1199 u. v. a.). Wenn im Widerſpruche damit den Sendſchöffen auch eine Theilnahme am Urtheile beigelegt wurde (m. ſ. Bd. XIV. S. 271 am Ende. 272 oben), ſo mochte dieß dadurch veranlaßt ſeyn, daß dieſelben Perſonen, welche als Schöffen im weltlichen Gerichte fungirten, auch öfter im Sendgericht wirkſam waren und dieſen Brauch aus jenem in dieſes zu übertragen vermochten. Dagegen ging aber auch umgekehrt die den Urtheilern im weltlichen Schöffengericht nicht obliegende Pflicht des Rügens von der Verpflichtung der Sendſchöffen auf jene mit über, ſo wenigſtens bei den Freiſchöffen in der Vehme.

Dieſe Erſcheinung wie andere wichtige Folgerungen erklären ſich aber überhaupt aus der Verbindung des Schöffen- und Sendgerichts in der Vehme ſelbſt. Die Freiſchöffen ſind urſprünglich nur aus den zum Gerichtsſprengel gehörigen Gemeindegliedern gewählte freie, unbeſcholtene Männer. Dieſe Beſchränkung ergab ſich mit Nothwendigkeit daraus, daß nur ſolche Civil- und Strafſachen vor das örtliche Freigericht gebracht werden durften, welche ſich auf Gemeindegenoſſen bezogen; ſie fiel aber ſpäter fort, nachdem die Competenz der Vehme weiter ausgedehnt worden war. Seitdem den Erzbiſchöfen von Köln die Oberaufſicht über die Freigerichte zuſtand und ſelbſt die Belehnung mit denſelben gebührte, wurde auch die Beurtheilung von Vergehen, welche vor die Sendgerichte gehörten, ihnen übertragen. So heißt es in den Vehmrechtsbüchern: „Wat ſaken ond punten dat ſie daromb dat man eynen mann an die friſtoill ond gerichte heiſchen, verboden ond verfemen ſolle ond moge? — Die frigraun habn darop geantwort: mit dem eirſten ketter die von dem kriſten glouen fallent, Duffſtall, kirchhou ond kirchen ſchynnen, die noittrich drin, kindelbette rouen ond plündern, heymliche weyvedarn, verrait, onentſacht eym hern dat ſine to nemen ond meynheide to ſweren.“ Ganz allgemein heißt es auch; Vehmwrogen ſind alle diejenigen, welche gegen die zehn Gebote und das heil. Evangelium gehen, aus welchen die geſetzten Rechte gefloſſen ſind. (Man ſ. die Nachweiſungen bei v. Wächter a. a. O. S. 187 f., insbeſondere Kaiſer Ruprecht's Fragen von 1408. Art. 26. 28 u. a. m.).

Rückſichtlich der Perſonen, welche vor die Vehmgerichte gezogen wurden, beſtimmen die Rechtsbücher: „Man ſoll keinen Pfaffen, noch keinen Geiſtlichen, der geſchoren und geweiht iſt, nicht an einen Freiſtuhl laden, auch kein Weibsbild, noch Kinder, die zu ihren Tagen nicht gekommen ſind, auch keinen Juden noch Heiden, noch alle, die den Chriſtenglauben nicht erkannt haben, weil ſie des Gerichts nicht würdig ſind“. Die Geiſtlichen waren befreit, da ſie überhaupt von Laien nicht gerichtet werden ſollten; indeſſen wurden auch ſie der Vehme unterworfen, wenn ſie ſich als Freiſchöffen hatten aufnehmen laſſen (ſ. v. Wächter a. a. O. S. 196—198). Wegen der Juden gibt ein Urtheil von 1462 den Grund an: „ſintemal in der heiligen Schrift und in dem Chriſtenglauben verboten iſt, daß die Chriſten und Juden keine Gemeinſchaft zuſammen haben ſollen“ (a. a. O. S. 194—196). Was die Frauen betrifft, ſo iſt deren Ausſchluß kein unbedingter: denn abgeſehen davon, daß in der vorhin mitgetheilten Stelle in manchen Handſchriften der Frauen gar nicht gedacht wird, iſt ausdrücklich das Gegentheil in der Arnsberger Reformation von 1437 enthalten, indem es darin heißt: „Item ſo en ſoll man nyet heyſchen noch verbodynge doin umb eyncherleye ſachen Vrawen anders dan vur dat offenbare gedynge mit dem Vroenen in dem fryenbanne dar ſy ynne geſeſſen ſynt“, ſo daß hiernach Frauen nur, wenn ſie zu einer weſtfäliſchen Gemeinde gehörten, in das offene, nicht das geheime Ding geladen werden durften, was ſchon dadurch ſeine Erklärung findet, daß die Frauen nicht Freiſchöffen (Wiſſende) ſeyn konnten (a. a. O. S. 198. 199). Mit Unrecht iſt bisweilen behauptet, daß Reichsfürſten und andere Reichsſtände von der Vehme eximirt waren. Kraft beſonderer Privilegien konnten aber Ausnahmen beſtehen (a. a. O. S. 190 f. 199—201).

Die Freigerichte waren, wie erinnert, urſprünglich nur Ortsgerichte, ohne Competenz über Auswärtige. Die Erweiterung ihrer Jurisdiktion wurde aber ſpäter durch

ſolche Motive herbeigeführt, auf welche ſich die kirchlichen Gerichte zu berufen pflegten und welche die Vehme für ſich anführen konnte, ſeit ſie auch Verletzungen des Evangeliums vor ihren Richterſtuhl ziehen durften. Die geiſtlichen Gerichte bildeten nämlich eine Ergänzung der weltlichen und befolgten dabei das Princip der denunciatio evangelica (vgl. den Art. „Geiſtliche Gerichtsbarkeit“ Bd. V. S. 63). Demgemäß erklärten auch die Vehmgerichte jede Sache für ein Vehmwroge, deren Entſcheidung die anderen Gerichte erſchwerten oder verweigerten, oder wenn der verurtheilte Beklagte den Kläger nicht befriedigen wollte. Auf Grund deshalb ergangener Beſchwerden unterzogen ſie ſich ſelbſt der Beurtheilung und Vollſtreckung (vgl. v. Wächter a. a. O. S. 188 f. 192). Ganz wie die geiſtlichen Gerichte beanſpruchten ſie auch die Befugniß über ſolche Proceſſe zu erkennen, bei welchen eidlich eingegangene Verbindlichkeiten zur Sprache kamen, da der Eid eine den Glauben berührende Angelegenheit ſey. Dieſe ganze Auffaſſung erhielt auch die förmliche Beſtätigung des Kaiſers und der Reichsfürſten und wurde vom Erzbiſchof von Köln durch eine beſondere Erklärung bei den Reichsſtänden im J. 1521 gerechtfertigt (a. a. O. S. 188).

Dieſe Ausdehnung der Wirkſamkeit der Vehme und die Nothwendigkeit, überall Perſonen zu haben, welche das Intereſſe derſelben wahrzunehmen und ihre Urtheile zu vollziehen im Stande wären, machte es um ſo mehr zum Bedürfniſſe, nicht bloß aus der betreffenden Lokalgemeinde, ſondern aus ganz Deutſchland Freiſchöffen zu wählen, als die Zahl der Altfreien in Weſtfalen ſelbſt mit der Zeit immer kleiner wurde, da bei der Ausdehnung der Landeshoheit Viele ihres bisherigen Rechts verluſtig gingen. Dazu kam auch, daß ſich nicht Wenige als Schöffen aufnehmen ließen, weil ſie, dadurch mehr geſichert, die Vehme weniger zu fürchten hatten. Die dadurch wachſende Macht der Vehme wünſchten im Jahre 1438 die Reichsſtände durch ein Verbot der Reception von Auswärtigen zu hemmen, doch fand der deßfallſige Antrag keine Anerkennung und die Kaiſer Friedrich III. und Maximilian beſtätigten das Herkommen. Demnach wurde nun beſtimmt, es ſollten die Freigerichte „mit frommen, verſtändigen und erfahrenen Leuten beſetzt und nicht durch bännige, unehelich geborene, meineidige oder eigene Leute gehalten werden“. Jeder Freie, ohne Unterſchied des Standes, wurde daher zum Freiſchöffen beſtellt, Bauern und Bürger, Ritter und Fürſten, ſelbſt der Kaiſer (v. Wächter a. a. O. S. 171 f.). Die Aufnahme konnte aber nur in Weſtfalen erfolgen (daher ſich z. B. Kaiſer Sigismund im J. 1420 zu dem Behufe nach Dortmund begab), wie auch nur da das Vehmgericht gehalten werden durfte, auf rother Erde. Ueber die Erklärung dieſes Ausdrucks iſt man nicht einig. Manche beziehen ihn darauf, daß in manchen Gegenden Weſtfalens das Erdreich röthlich ſey (a. a. O. S. 178. 179), Andere denken an den Blutbann und erinnern an die Bezeichnung: rother Thurm: für Gefängniß u. a. (ſ. Wigand in den Wetzlariſchen Beiträgen III, 18; Gaupp a. a. O. S. 21 f.; Zöpfl, Alterthümer des deutſchen Reichs und Rechts, Bd. III. Heidelb. 1861. S. 104 f. 119, u. a.). Eine ſichere Entſcheidung läßt ſich nicht treffen.

Von beſonderer Wichtigkeit für das ganze Inſtitut iſt die Art und Weiſe der Beſtellung der Freiſchöffen. Aus derſelben, wie aus anderen Umſtänden ſchließt Wigand (das Femgericht Weſtphalens S. 474 f.) auf einen Freiſchöffenbund, der ſich über ein eigenes geheimes Verfahren geeinigt hätte. Ungeachtet der dagegen erhobenen triftigen Einwendungen (vgl. v. Wächter a. angef. O. S. 167 f.) iſt Wigand (vergl. Wetzlariſche Beiträge III, 15. 16) bei dieſer Hypotheſe geblieben. Die Abweichungen in der Stellung der Freiſchöffen von den Schöffen in den übrigen Gerichten finden ihre genügende Erklärung daher, daß jene außer der gewöhnlichen Funktion des Urtheilfindens auch die den Sendſchöffen überwieſene Rügepflicht mit übernehmen mußten, vermöge deren ſie die nicht anderweitig beſtraften Frevel als Ankläger zu verfolgen hatten. Da überhaupt nur Freiſchöffen die Anklage erhoben, die Vorladung bewirkten, das Urtheil vollſtreckten und vielfach in gemeinſchaftlicher Aktion thätig waren, ergab ſich von ſelbſt das Bedürfniß, daß die Freiſchöffen gewiſſe Zeichen einführten, durch welche ſie einander ſich ſo-

fort kenntlich machten und mit dem gesammten Verfahren genau vertraut wurden. Ueber die Initiation und die dabei angewendeten Formen enthalten mehrere Urkunden, vorzüglich aber das Protokoll eines zu Arnsberg im J. 1490 abgehaltenen Capitels die genauesten Vorschriften (s. Wigand, das Femgericht Westphalens. Urkunde Nr. XXIII. S. 262 f.; vgl. v. Wächter a. a. O. S. 31. 32. 218 f.). Als die bedeutendsten Momente treten hervor die geheime Losung, das Nothwort und der Schöffengruß. Die Verpflichtung erfolgt nämlich unter ernstlicher Verwarnung und Androhung von Strafe, welche ihnen an der Wand gewiesen wird. „Ein Platz (Binde) vor seine Augen, zwei Reife Stricke um seinen Hals, zwei Phymen (Dolche) auf seinen Nacken geschlagen, und ihn an den nächsten Baum gehangen, den man haben kann, drei Fuß höher als einen rechten Dieb." Dann folgt der Vehmeid, „wie ihn Carolus Magnus vorgeschrieben hat". Der Schöffe sitzt auf dem rechten Knie, das entblößt ist, mit bedecktem Haupt, legt die linke, ebenfalls entblößte Hand auf den Strick, das Schloß und zwei kreuzweise Schwerter und schwört: „die Vehme zu verheimlichen vor Mann und Weib, vor Dorf vor Traid, vor Stock vor Stein, vor Groß vor Klein, auch vor Quick und vor allerhand Gottesgeschick, ohne vor dem Manne, der die heilige Vehme hegen und hüten kann, und nicht zu lassen davon um Lieb noch um Leid, um Pfand oder Kleid, noch um Silber noch um Gold, noch um keinerlei Sold." Hierauf sagt ihm der Freigraf mit bedecktem Haupt die heimliche Vehme „S. S. G. G. die Strick (nach Anderen Stock) Stein, Gras, Grein". Es soll ihm dieß aufgeklärt werden, wie vorgeschrieben ist. (Der Sinn dieser geheimen Losung ist dunkel geblieben; es liegt aber nahe, daran zu denken, daß die im Eide enthaltenen Worte, welche sich auf die Geheimhaltung beziehen, besonders eingeschärft wurden). Dann sagt der Freigraf ihm das Nothwort, „wie es Carolus Magnus der heimlichen Achte gegeben hat", nämlich: „Reinir dor Feweri" (dies ist nicht verständlich), und lehrt ihn den heimlichen Schöffengruß, daß nämlich der ankommende Schöffe die rechte Hand auf des anderen Schöffen linke Schulter legt und spricht: „Eck grüt ju lewe Man, wat fange ji hi an", worauf der andere dasselbe thut und erwiedert: „Allet Glücke kehre in wo die Fryenscheppen syn."

Die also unterrichteten und verpflichteten Schöffen heißen Wissende, Vehmgenossen. Zu einem ordentlichen Gerichte sind sieben erforderlich, doch ist ihre Zahl oft viel größer, wie z. B. bei der Vervehmung des Herzogs Heinrich von Bayern im Jahre 1434 sich 18 Freigrafen und 800 Freischöffen zusammengefunden hatten (vergl. Thiersch, die Vervemung des Herzogs Heinrich des Reichen u. s. w. Ein vollständiger Vemprozeß. Essen 1835).

Die Vehmgerichte zerfielen, wie alle übrigen Gerichte, in zwei Klassen, ungebotene und gebotene Dinge. Das ungebotene, d. h. ohne besonderes Aufgebot, der gesetzlichen Vorschrift (E, Ehe) gemäß als echtes Ding gehaltene Gericht trat altem Brauche gemäß dreimal im Jahre zusammen. Das erwähnte Arnsberger Protokoll von 1470 deklarirt darüber noch: „Alle diejenigen, welche einen eigenen Rauch (Schornstein, Wohnung) haben in einer Freigrafschaft und darinnen wohnen, sie seyen Wissende oder Unwissende, Freie oder Eigenbehörige, Herren oder Leute der Junker, sie seyen wie sie wollen und sind, sind schuldig, jährlich wenigstens dreimal vor das ächte Ding und Freigericht zu folgen, wie es verkündigt und vorgeschrieben ist." Diese sogenannten ordentlichen Jahrgerichte gehören zur offenen Acht. Ihre Competenz beschränkte sich in späterer Zeit auf die leichteren Vergehen, wogegen die gröberen Fälle vor das gebotene Ding, zu welchen die Betheiligten besonders vorgeladen werden mußten, gezogen wurden. Dieses letztere Gericht wurde aber theils als offenes, zu welchem Jeder Zutritt hatte, theils als geheimes gehalten. Daher erklärt sich die Bezeichnung: Stillgericht, beschlossene heimliche Acht (iudicium occultum). Es wurde nur von Wissenden, wirklichen Freischöffen, besucht. Die Proceßformen waren aber im Allgemeinen von den im offenen Gericht üblichen nicht abweichend. Der Ort war die

gewöhnliche Mahlstätte, die Zeit von Morgens 7 Uhr bis Nachmittags. Es wird auf die Parteien, insbesondere den Angeklagten, gewartet, „bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen wäre des Tages, bis in die dritte Uhr“ (vgl. v. Wächter a. a. O. S. 179—181). Das Verfahren bestand darin, daß ein Freischöffe gegen den gehörig Vorgeladenen die Anklage erhob, den Beweis nach den gesetzlichen Bestimmungen führte und die urtheilenden Schöffen die Entscheidung gaben, deren Vollziehung wo möglich auf der Stelle erfolgte.

Sobald ein Nichtwissender sich eines vor das Freigericht gehörenden Verbrechens schuldig gemacht hatte, wurde er vor das offene Gericht zu einem Termine von dreimal 15 Tagen d. i. der alten sächsischen Frist von 6 Wochen und 3 Tagen vorgeladen. Die schriftliche Citation besorgte der Frohnbote des Freigerichts oder zwei Freischöffen. War der Wohnort des Beklagten unbekannt, so wurde in dem Bezirke, in welchem derselbe sich wahrscheinlich aufhielt, auf vier Kreuzwegen nach allen Himmelsgegenden die Ladung auf einer Stange befestigt und dazu eine Königsmünze gelegt. Wenn der Vorzuladende nicht ohne Gefahr erreicht werden konnte, so sollte der Ladungsbrief an das Thor des Schlosses oder der Stadt, wo sich der Beklagte befand, allenfalls in der Nacht befestigt werden (s. v. Wächter a. a. O. S. 28. 204 f.).

Erschien der Vorgeladene nicht zum bestimmten Termin, so wurde nach erneuter Anklage in der Sitzung gewartet, bis die Sonne auf dem Höchsten gewesen; dann rief der Freigraf feierlich viermal den Namen des Beklagten und, falls er es nicht angemessen fand, ihm eine vierte Nothfrist, einen sogenannten Tag Kaiser Karl's, zu bewilligen (vgl. Wigand, Wetzlarische Beiträge Bd. II. Halle 1845. S. 203 f.), forderte der Ankläger das Vollgericht. Dieß hatte den Erfolg, daß sich das offene Gericht in ein Stillgericht verwandelte, so daß alle sich entfernen mußten, welche nicht Freischöffen waren, bei Todesstrafe. Darüber heißt es in einer alten Vehmurkunde (s. v. Wächter a. a. O. S. 26): „Und so ein unwissender Mann sich zeigte an dieser heimlichen Acht und dem Gericht des Königs und dasselbe belusterte, der hätte verwettet die höchste Wette; und der Freigraf soll aufstehen und nennen den Mann mit seinem christlichen Namen, und binden ihm seine Hände vorn zusammen und thun eine Weide um seinen Hals und hängen ihn an den nächsten Baum, den er haben möge und der an dem Freistuhl gelegen ist, und dazu soll er die Freischöffen rufen und heischen, daß sie ihm Hülfe thun.“

Im Stillgericht selbst führte der Kläger gegen den Abwesenden den Beweis, indem er knieend und mit zwei Fingern der rechten Hand auf dem blanken Schwert betheuerte, der Angeklagte sey schuldig. Wenn dann sechs andere Schöffen mitschwuren, sie seyen überzeugt, der Ankläger schwöre rein und nicht mein, so galt die Anklage als erwiesen, und der Freigraf sprach hierauf das Vehmurtheil feierlich aus: „den beklagten Mann mit Namen N., den nehme ich aus dem Frieden, aus dem Rechte und aus den Freiheiten, die Kaiser Karl gesetzt und Pabst Leo bestätigt hat . . . . und werfe ihn nieder vom höchsten Grad zum niedersten Grad, und setze ihn aus allen Freiheiten, Frieden und Rechten in Königsbann und Wette und in den höchsten Unfrieden und Ungnade, und mache ihn unwürdig, rechtlos, siegellos, ehrlos, friedlos und untheilhaftig alles Rechts, und verführe ihn und vervehme ihn und setze ihn hin nach Satzung der heimlichen Acht, und weise seinen Hals dem Stricke, seinen Leichnam den Thieren und Vögeln in der Luft, ihn zu verzehren, und befehle seine Seele Gott im Himmel in seine Gewalt, wenn er sie zu sich nehmen will, und setze sein Lehn und Gut ledig, sein Weib soll Wittwe, seine Kinder Waisen seyn.“ — „Hierauf soll der Graf nehmen den Strick von Weiden geflochten, und ihn werfen aus dem Gerichte, und so sollen dann alle Freischöffen, die um das Gericht stehen, aus dem Munde speien, gleich als ob man den Vervehmten fort in der Stunde hänge. Nach diesem soll der Freigraf sofort gebieten allen Freigrafen und Freischöffen und sie ermahnen bei ihren Eiden und Treuen, die sie der heimlichen Acht gethan, sobald sie den vervehmten Mann bekommen, daß sie ihn

hängen ſollen an den nächſten Baum, den ſie haben mögen, nach aller ihrer Macht und Kraft“ (ſ. v. Wächter a. a. O. S. 208 f.). Der Ankläger erhielt hierauf das Urtheil ſchriftlich mit dem Siegel des Freigrafen und jeder Freiſchöffe war nun verpflichtet, den Kläger bei der Vollziehung der Sentenz zu unterſtützen.

Solche Erkenntniſſe und Achtsbriefe erinnern ihrer Faſſung nach an kirchliche Bannſprüche, deren Formeln zum Theil wörtlich mit jenen übereinſtimmen (man ſ. z. B. den Achtsbrief des Vehmgerichts vom J. 1528 gegen das Dorf Halgarten im Rheingau, in Wigand's Wetzlariſchen Beiträgen, Bd. I. S. 27. Ein anderes Beiſpiel, das der vorhin mitgetheilten Sentenz mehr gleicht, aus dem Jahre 1321, ebendaſ. Bd. II. S. 200).

Wiſſende wurden in den geeigneten Fällen nur vor die heimliche Acht geladen, und zwar Freiſchöffen in drei Friſten durch zwei, dann durch vier und zuletzt durch ſechs Schöffen und einen Freigrafen, Freigrafen ſelbſt citirten zuerſt ſieben Schöffen und zwei Grafen, dann reſp. 14 und 4 und zuletzt 21 Schöffen und 7 Grafen.

Erſchien der Vorgeladene und geſtand er die That (gichtiger Mund), ſo wurde er als überführt ſofort gerichtet, eben ſo wie wenn er in friſcher That (mit habender Hand und blickendem Schein) ergriffen war. Dieſer Fall wurde als offenkundig ſo behandelt, daß drei oder vier Schöffen ohne Weiteres den Schuldigen aufknüpfen durften. Dieſe Procedur auf gichtigen Mund dehnte man auch auf das außergerichtliche Geſtändniß aus (ſ. v. Wächter a. a. O. S. 222. 223).

Ein Wiſſender, der nicht durch gichtigen Mund oder blickenden Schein überführt war, konnte ſich durch ſeinen alleinigen Eid reinigen. Dieß war früher ein Recht aller Freien, wurde jedoch ſpäter nur den Freiſchöffen und den zu den Freiſtühlen gehörigen Freien beigelegt. Allein nicht unbedingt konnte von dieſem Vorrechte Gebrauch gemacht werden. Wenn nämlich der Ankläger „ſelb dritt“, d. h. mit zwei Eidhelfern, die Schuld behauptete, mußte der Beklagte „ſelb ſiebent“, d. h. mit ſechs Eidhelfern, jenen überſchwören. Dagegen konnte der Kläger wieder mit 14 den Beklagten überbieten, welchem zuletzt der Eid mit 21 zu Statten kam (a. a. O. S. 228). In den gewöhnlichen Gerichten konnte ſtatt des Ueberſiebenens auf den Zweikampf als Ordale provocirt werden, wie auch nach Sachſenrecht der Gerichtskampf als Appellationsmittel gebraucht wurde. In der Vehme war dieß unzuläſſig, wohl wegen des Anſchluſſes an die Sendgerichte, in welchen aus kirchlichen Motiven der Zweikampf verworfen war.

Die mißliche Lage, in welche vornehmlich Nichtwiſſende bei der Vehme geriethen, bewog dieſelben oft genug, der Ladung nicht zu folgen. Gegen eine nicht gerechtfertigte Verurtheilung blieb dann noch die Berufung an das General-Capitel, ſo wie an den Oberfreigrafen zu Arnsberg (ſ. Wigand, das Fehmgericht S. 470. 471); auch hatten die Erzbiſchöfe von Köln das Privilegium von Karl IV. im Jahre 1353 erhalten, die Vervehmten zu begnadigen und in Ehre und Recht wieder einzuſetzen (ſ. Seibertz, Urkundenbuch cit. Bd. II. S. 429). Dagegen weigerten ſich die Freiſtühle beharrlich, dem Kaiſer oder den Reichsgerichten einen entſcheidenden Einfluß auf ſich zuzugeſtehen (vergl. Wigand, Wetzlariſche Beiträge, Heft I. Wetzlar 1856, Nr. I. Das Reichskammergericht und die Weſtphäliſchen Freigerichte. Derſelbe in den: Denkwürdigkeiten für deutſche Staats- und Rechtswiſſenſchaft . . . geſammelt aus dem Archiv des Reichskammergerichts zu Wetzlar. Leipz. 1854. Nr. IV. S. 103 f.).

In der Zeit der allgemeinen Rechtsunſicherheit, während der Herrſchaft des Fauſt- und Fehderechts, durch welche das Princip der Selbſthülfe bei der Ohnmacht des Staats legaliſirt wurde, in einer Zeit, in welcher es in Deutſchland ſchon große Schwierigkeit machte, ein Urtheil des Gerichts zu erhalten, noch viel ſchwieriger aber war die Vollziehung einer Sentenz zu erlangen, in dieſer Periode war die Vehme ungeachtet vieler mit ihr verbundenen Uebel und Mißſtände, ein Inſtitut, welches zur Ergänzung der vorhandenen Gerichte eigentlich unentbehrlich war. Es verhält ſich mit den Freigerichten ganz eben ſo, wie mit den geiſtlichen Gerichten, welche zum Theil in einer Sphäre

wirksam seyn mußten, die eigentlich der alleinigen Cognition des Staats und nicht der Kirche zugehört. Da der Staat nicht vollzog, was ihm oblag, mußten sich andere Organe bilden,, welche diesen Mangel ersetzten. Nun ist die Vehme ihrem Ursprunge nach ein der damaligen Verfassung entsprechendes Volks- und Staatsgericht, mit kirchlicher Beimischung, dessen Competenz auch durch Kaiser und Reich förmlich begränzt und bestätigt war. Allein auf einer Seite fingen die Freigerichte an, nach und nach ihre Befugnisse immer weiter auszudehnen, während andererseits, zumal nach Einführung des allgemeinen Landfriedens, der Anordnung des Reichskammergerichts und der Herstellung einer besseren Strafrechtspflege seit der peinlichen Gerichtsordnung Karl's des Fünften ihr Bedürfniß zu schwinden anfing. Klagen über Mißbräuche kommen bereits im 14. Jahrhundert vor (v. Wächter a. a. O. S. 237 f.), häufiger wurden sie aber seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Der Freigraf Mangold zu Freienhagen unter der Linde trat mit besonderer Anmaßung auf, indem er in einem langwierigen Processe des Hans David aus Liebstadt gegen den deutschen Orden den Hochmeister, die sämmtlichen Mitglieder des Ordens, die Stadtcommunen Köln, Elbing, Thorn, Danzig vor die Schranken des Freistuhls zu citiren wagte, und dieß in einer Angelegenheit, welche auf ganz nichtigen Grundlagen ruhte und in der auch der Orden den Sieg davontrug (vgl. Joh. Voigt, die Westphälischen Femgerichte in Beziehung auf Preußen. Königsberg 1836). Derselbe Mangold drohte dem Kaiser Friedrich III. mit einer Vorladung, worauf ihm die Antwort gegeben wurde, daß er selbst hiedurch sich eine Ladung zugezogen habe, um ihm den Leib zu verurtheilen. (Vgl. Usener, die Frei- und heimlichen Gerichte Westphalens. Frankfurt a. M. 1832. S. 160). Dergleichen Fälle kommen seitdem öfter vor, welche mit Annullirung von Seiten des Kaisers oder Kammergerichts enden. (So im Jahre 1511, vergl. Wigand, Wetzlarische Beiträge. Heft I. S. 6 f.). Im Jahre 1517 wurde von dem letzteren den Schöffen, welche ein Vehmurtheil vollziehen wollten, die Verletzung des allgemeinen Landfriedens vorgeworfen (ebendas. S. 13 f.).

Die Achtung vor den Freistühlen fing auch an zu schwinden, als dieselben von den für sie gegebenen Gesetzen abwichen. In dem Protokoll des Generalcapitels zu Arnsberg vom J. 1490 wird unter Anderem gerügt, daß viele Freigrafen Schöffen machten um des Geldes willen und sie in ihrer Stube ohne Beobachtung der von Kaiser Karl dem Großen eingesetzten Gebräuche aufnahmen, daß die Schöffen sich viel auf den Suff legen und öfters trunken wären und daß sie selbst unschuldige Leute aufgehängt hätten — wozu das Verfahren in handfester That Gelegenheit gegeben hatte —. Nun schwand auch die Furcht und man folgte nicht mehr den Citationen. Die Landeshoheit war mehr erstarkt und die Eingriffe in die Gerichtsbarkeit der Territorien wurden entschiedener und erfolgreicher zurückgewiesen. Man bedurfte nicht mehr des Privilegiums der Exemtion, und die Wirksamkeit der Vehme beschränkte sich meist auf Westfalen, wo aber ihre Competenz dadurch große Einbuße erlitt, daß viele Freie in die Klasse abhängiger Leute fielen und dadurch den landesherrlichen Gogerichten untergeben wurden.

Gegenüber dem zur Herrschaft gelangten römischen Recht und Verfahren suchten indessen die noch vorhandenen Stuhlfreien die frühere Gerichtsbarkeit aufrecht zu erhalten, und nicht ohne Erfolg, da die geistlichen Regierungen noch ferner die Freigerichte bestätigten (vgl. die Urkunden von 1625 und 1676 bei Wigand, das Femgericht Westphalens S. 568 f. von Bischof Ferdinand I. und Ferdinand II. von Paderborn). Dagegen verordnete Bischof Wilhelm Anton von Paderborn unterm 6. August 1763 (vgl. Sammlung der Paderborner Gesetze, Th. IV. Nr. 66. S. 379 f. Wigand, die Provinzialrechte der Fürstenthümer Paderborn und Corvey, Bd. III. Nr. 19. S. 37), es sollten „die freyen Stuhls-Gerichte, welche bisher wider die Reichsgesetze gar zu weit ausgedehnt worden, durch das ganze Hochstift völlig aufgehoben und abgestellt seyn, noch die Unterthanen dazu jedesmal mehr weder mittelbar, weder unmittelbar verabladet werden; sondern die geringere, in die hohe Criminalität nicht einschlagende Verbrechen sollen der Nieder-Gerichtsbarkeit . . . . dergestalt untergeben seyn, daß solche nur inskünftig bei

den ordentlichen Jahr-Gerichten, wiewohl ohne Zuziehung derer bishero gebräuchlich geweſener, nunmehr aber .... abgeſchaffter Schöpfen gehörig unterſucht und beſtraft werden." Nur im Geheimen beſtanden ſeitdem die Freiſtühle in Engern fort; im Herzogthum Weſtfalen wurde aber ihre Aufhebung nicht förmlich ausgeſprochen, und dieß geſchah erſt durch die franzöſiſche Geſetzgebung am 1. März 1811, nachdem kurz vorher an der alten Mahlſtatt bei Gehmen ein ordentliches Freigericht gehalten war. Damit waren ſie aber keineswegs völlig beſeitigt (vergl. Wigand, das Femgericht, S. 525). Es blieb noch immer eine größere Zahl von Freigrafen übrig, welche die Freiſtuhlgerichtsbarkeit als Eigenthumsrecht beſaßen. So beſtand im Bezirk von Arnsberg ein Freigericht zu Oedingen, welches bis 1821 ein gewiſſer Beckers inne hatte. Nach dem damals erfolgten Tode dieſes Mannes dauerte der Freiſtuhl bis 1828 fort und ging dann durch Verzicht auf den Staat über (ſ. Anzeiger für Kunde der deutſchen Vorzeit, Jahrg. 1857. Nr. 8). Ein bekannter Oberfreigraf Engelhard ſtarb 1835 (ſ. Wolfart in Schmidt's Zeitſchrift für Geſchichtswiſſenſchaft, 1845, Januar, S. 1 f.). Daß dieſer „den letzten Athemzug der Vehme gethan habe", ſcheint nicht annehmbar. Noch jetzt, ſelbſt nachdem durch die Aufhebung der Patrimonialgerichtsbarkeit im Jahre 1849 die noch übrigen eigenen Freigerichte wegfielen, ſollen Schöffen vorhanden ſeyn, welche ſich zu Zeiten verſammeln und zur Erhaltung des überkommenen Geheimniſſes beitragen. „Sie können freilich keinen Widerſpenſtigen mehr am Baume aufknüpfen, aber ihm Hülfe, Beiſtand, Vorſchub verſagen, es durch ihren Einfluß, da ſie die Reichſten in der Gegend ſind, dahin bringen, daß ihn auch die Anderen meiden, Keiner mit ihm im Kruge trinkt, Knecht und Magd nicht bei ihm aushalten. Es werden mitunter dort umher Einzelne in auffallender Weiſe Freunde- und Genoſſenlos; das dauert eine Weile, dann nähert ſich ihnen wieder Alles. Man ſpricht, dieſe ſeyen Verfehmte, und nur ihre Nachgiebigkeit hebe den Bann wieder von ihrem Hauſe."

Die Vehme, wie dieſelbe bisher betrachtet wurde, findet ſich nur in Weſtfalen; es iſt aber oben im Eingange darauf aufmerkſam gemacht, daß der Ausdruck „Vehme" eine allgemeinere Bedeutung hat, ſo daß es nicht auffallen kann, wenn wir auch außerhalb Weſtfalens Gerichten begegnen, die denſelben Namen führen, indeſſen von den weſtfäliſchen vollſtändig verſchieden ſind, da ihnen der Karakter der kaiſerlichen unter Königsbann urtheilenden Gerichte abgeht. Es ſind landesherrliche Gerichte, welche im Allgemeinen wie Vogt- und Rügegerichte erſcheinen. Dazu gehört z. B. das Vemeding des Braunſchweiger Stadtrechts aus dem 13. Jahrhundert (ſ. Leibnitz, scriptores rerum Brunsvicensium. Tom. III. p. 437) u. a. (ſ. v. Wächter a. a. O. S. 146. 147. Gaupp, von Fehmgerichten S. 1 f.). Sie haben Aehnlichkeit mit den Sendgerichten und die Competenz über Frevel, Verletzung der guten Sitte und dergleichen leichtere Vergehen, in der Weiſe wie die Paderborner Jahrgerichte, zu welchen die Vehme in Engern herabgeſetzt wurde (ſ. vorhin). In dieſe Klaſſe gehören die Rügegerüchte im Naſſauiſchen, welche als ungebotenes Ding viermal im Jahr gehalten wurden, ſo daß Jeder, welcher das 22ſte Jahr erreicht hatte und dort angeſeſſen war, erſcheinen mußte. Das Gericht ging auf „Erhaltung des Friedens an Leib, Gut und an rechtfertigem Leben". Dagegen verübte Contraventionen wurden gerügt und von Geſchworenen beurtheilt (vgl. die Rügeordnung vom 28. Nov. 1750 bei Scotti, Sammlung der Geſetze in den ... Herzoglich Naſſauiſchen Landesgebieten. Düſſeld. 1836. S. 1490 f. J. F. E(berhard), von dem geſchworenen Montag oder den Rügegerichten an der obern Lahn. Marb. 1768. J. B. Klein, die Kirche zu Großen-Linden bei Gießen. Gießen 1857, beſonders S. 79 f.). Ueblich waren dergleichen auch in Württemberg (vgl. Malblanc de judiciis, quae Ruegegerichte vocantur. Tubing. 1773), in Dithmarſchen (Eidgeſchworene) und anderweitig, wo ſie zum Theil noch jetzt im Gebrauche ſind (m. ſ. Pertz, Cent- und Rügegerüchte, eine Form deutſcher Selbſtregierung, in der deutſchen Vierteljahrsſchrift Nr. XCIII. Januar bis März 1861. S. 32 f. 72 f.). Als Senden ſind ſie im Bisthum Fulda mit einer neuen Inſtruktion vom 1. Juli 1835 verſehen (bei Rheinwald, Acta historico-ecclesiastica, 1835, p. 241—244).

Mehr auf der Sitte als auf gesetzlicher Ordnung beruht auch eine Art Vehme, durch welche das Volk seine Mißbilligung gegen Personen zu erkennen gibt, die durch ihren Wandel Anstoß erregen. Daß dabei leicht Mißbräuche und Willkürlichkeiten sich eindrängen konnten, liegt auf der Hand. So ist nicht nur gegen Männer, welche ihre Ehefrauen ungebührend behandeln, diese Volksjustiz stets in Uebung gewesen, sondern auch gegen Wittwer, welche sich zum Eingehen einer zweiten Ehe entschlossen. Fast überall fand sich die Kirche genöthigt, den Unfug zu verbieten. So in Frankreich: Larvaria, gallice Charivari, de cetero fieri prohibetur sub poena excommunicationis et centum solidorum. (Statuten von 1337. 1338. 1468 u. a.; vergl. auch die französisch-reformirte Synode von Vitré von 1617); in Spanien (Verbot der Concerrada); in Italien (Scampanata, noch jetzt Scampanellata). Auch in Deutschland findet sich am Niederrhein die sogenannte Tyrjagd (vgl. Montanus, die deutschen Volksfeste, Volksbräuche u. s. w. Iserlohn 1858. Bd. II. S. 1 f.), in Bayern das Haberfeldtreiben (vgl. die Grenzboten 1860. November. S. 259 f.) u. a. — Man s. im Allgemeinen Phillips, über den Ursprung der Katzenmusiken. Eine kanonistisch-mythologische Abhandlung. Freiburg 1849. H. F. Jacobson.

Venantius, Fortunatus, s. Fortunatus.

Venatorius, Thomas, der erste protestantische Ethiker, wurde um's J. 1488 in Nürnberg geboren und hieß eigentlich Gechauff (Jagauf). Er zeichnete sich unter Leitung des berühmten Joh. Schoner frühzeitig aus in der Mathematik, deren Studium er auf mehreren Universitäten so eifrig fortsetzte, daß er 1544 aus der Pirkheimer'schen Bibliothek zuerst die Werke des Archimedes ediren konnte. Auch machte er sich als geschmackvoller lateinischer Dichter bekannt, ließ 1531 eine metrische Uebersetzung von Aristophanes Plutus erscheinen und besorgte die Herausgabe von Pirkheimer's Uebersetzung der Anabasis. Sein Hauptstudium war jedoch Theologie. Nach vollendeter Universitätszeit trat er in den Dominikanerorden, hielt sich in verschiedenen baierischen Klöstern auf, wurde aber 1520 von seinem Freund und Gönner Wilh. Pirkheimer (s. d. Art.) nach Nürnberg zurückgerufen, wo, hauptsächlich unter dessen Einfluß, die reformatorischen Bestrebungen im vollen Gange waren. Auch Venatorius gab sich ihnen eifrigst hin, wirkte seit 1523 als Prediger der Hospital- und der Dominikanerkirche, wurde 1533 Pastor zu St. Jakob und betheiligte sich bei allen wichtigeren kirchlichen Verhandlungen. So überreichte er mit Osiander und Schleupner im J. 1524 den von Ersterem verfaßten „Guten Unterricht und getreuen Rathschlag aus göttlicher Schrift" ꝛc., und war 1525 unter den Colloquenten auf dem Religionsgespräch, welches den Sieg des Evangeliums in Nürnberg entschied. Im Jahre 1526 gab er Axiomata rerum christianarum und 1527 eine Defensio pro baptismo et fide parvulorum gegen die von Denck, Hetzer und Münzer hervorgerufenen anabaptistischen Bewegungen heraus. Seine wichtigste Schrift aber sind die drei Bücher de virtute christiana, 1529, in welcher er, an Osiander's Auffassung vom Glauben sich anschließend, diesen als Kern und Inbegriff der christlichen Tugend und in der Erfüllung der Pflicht nach ihren verschiedenen Seiten die Bewährung der vom Glauben erzeugten und getragenen christlichen Gesinnung darzustellen sucht. Venatorius gibt so eine christliche Ethik vom Standpunkte des reformatorischen Princips, die, wie mangelhaft auch die Gliederung und Ausführung übrigens ist, jedenfalls als erste selbstständige Bearbeitung dieser Disciplin auf protestantischer Seite entschieden Beachtung verdient, dieselbe auch gewiß in höherem Grade gefunden haben würde, wäre der mehr und mehr dogmatische Karakter der lutherischen Theologie und die erwähnte Hinneigung zum Osiandrismus dem nicht hindernd entgegengetreten. In mehreren populären Schriften aus den Jahren 1529 und 1530 tritt dieselbe Hinneigung bei Venatorius weniger hervor. Schon 1534 hat er sie beinahe aufgegeben und sich der für allein correkt geltenden Rechtfertigungslehre mehr und mehr zugewandt. In dieser Richtung schrieb er seine schöne Epistola apologetica de sola fide justificante nos in oculis Dei an den erst der Reformation geneigten, dann

wieder von ihr abgewandten Nürnberger Johann Haner, ging aber ſonſt immer noch mit Oſiander zuſammen, namentlich bei den Verhandlungen mit dem wunderlichen Ruprecht v. Moshaim, 1539. Als 1544 die Reformation zu Rotenburg a. d. Tauber durchgeführt werden ſollte, wurde Venatorius dazu gewünſcht und abgeordnet, blieb in dieſer Wirkſamkeit ein halbes Jahr, kehrte dann in ſein Pfarramt nach Nürnberg zurück und ſtarb, nachdem er noch einige kleinere exegetiſche Schriften verfaßt hatte, am 4. Februar 1551.

Vergl. Will, Nürnbergiſches Gelehrten-Lexikon, Bd. IV. S. 83 f. und den Artikel in den Theol. Stud. u. Krit. 1850. Heft 4. von E. Schwarz.

Verena. Nach dem Martyrologium Notkeri unter dem 1. Sept. (bei Caniſius, Lectt. antiq. II, 3. p. 170) und nach den im Weſentlichen damit übereinſtimmenden, aber bedeutend jüngeren Acta SS. bei demſelben Tage (AA. SS. Bolland. T. I. Sept. p. 157) kam im 3. Jahrhundert zugleich mit der thebaiſchen Legion des Mauritius eine chriſtliche Jungfrau Verena aus Oberägypten nach dem Abendlande, ſey es als Verwandte des Feldherrn Mauritius, ſey es als Braut des heil. Victor, eines der Soldaten der Legion. In Mailand, wo ſie ſich einige Zeit bei einem gewiſſen Maximus aufhielt, erfuhr ſie das Ende der Legion in den Gebirgsthälern von Wallis und reiſte nun ebenfalls nach Helvetien, wo ſie ſich in der Nähe von Solothurn niederließ, vom Ertrage ihrer Handarbeiten lebend, deren Verkauf eine alte Frau ihr beſorgen mußte. Nicht ohne Verrichtung von mancherlei Wundern arbeitete ſie dann mit an der Bekehrung der Allemannen jener Gegend, bis ein römiſcher Prätor ſie wegen dieſes ihres eifrigen Wirkens für die Ausbreitung des chriſtlichen Bekenntniſſes einkerkern ließ. Im Gefängniſſe erſchien ihr der heil. Mauritius, ſie zu tröſten. Bald darauf befiel den heidniſchen Richter eine ſchwere Krankheit, die ihn ſeine Zuflucht zu ihrer Heilkraft zu nehmen und ſie dann zum Danke dafür freizulaſſen nöthigte. Sie begab ſich nun nach der Gegend, wo die Aar in den Rhein mündet, vertrieb hier durch ihre Wunderkraft alle Schlangen von einer durch dieſe Thiere ganz unſicher gewordenen Inſel des Rheines und ſtarb endlich in Zurzach unweit Coſtnitz, wo ſich noch jetzt ihre Gebeine befinden ſollen. — Wie viel oder wie wenig Wahres an dieſer Legende iſt, läßt ſich nur ſchwer beſtimmen, da dieſelbe mit der durchaus mythiſchen Geſchichte von St. Mauritius und der thebaiſchen Legion auf's Engſte zuſammenhängt. — Vergl. Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchland's. Bd. I. S. 108. 109.

Eine andere Verena, deren hiſtoriſche Realität jedenfalls noch viel zweifelhafter iſt, wird unter den 11000 Märtyrer-Jungfrauen der heil. Urſula genannt (ſ. d. Art. „Urſula“). Vergl. Acta SS. Neobolland. Tom. IX. Octobr. p. 258 ꝛc. Zöckler.

Vergerius, Petrus, Paulus, gehört, wie ſein neueſter Biograph mit Recht bemerkt, zu den merkwürdigſten Erſcheinungen des 16. Jahrhunderts. Er erblickte das Licht der Welt im Jahre 1498 in Capo d'Iſtria, am Meerbuſen von Trieſt, im Schooße einer vornehmen, adeligen Familie, und hatte drei Brüder, von denen zwei, gleich wie er ſelbſt, ſich dem Dienſte der Kirche widmeten. Zunächſt ſtudirte er die Rechtswiſſenſchaft in Padua. Sein Vorhaben, in Wittenberg zu ſtudiren und zu abſolviren, das er im Jahre 1521, vier Jahre nach Luther's Theſenanſchlag, faßte und das eine gewiſſe geheime Sympathie mit der Reformation verräth, kam nicht zur Ausführung; er blieb in Padua und erhielt daſelbſt den juriſtiſchen Doktorgrad. Nachdem er in verſchiedenen Städten Italiens in Ausübung der Rechtswiſſenſchaft, in Verona als Richter, in Venedig als Conſulent und Rechtsanwalt einige Jahre zugebracht, reifte in ihm der Entſchluß, in den Dienſt der Kirche zu treten. Noch vor dem Augsburger Reichstage 1530 ging er nach Rom, wo ſein Bruder Aurelio bereits Sekretär Clemens VII. war. Theils durch ſeinen Bruder, theils durch Contarini, der ſein Gönner war, bei dem Pabſte eingeführt, gewann er alſobald deſſen Vertrauen; er wurde unter ſeine Hausgenoſſen aufgenommen, in ſeine Entwürfe eingeweiht und zum Nuntius in Deutſchland beſtimmt. Er ſollte im Sinne des Pabſtes auf König Ferdinand wirken

und die Abhaltung des deutschen Nationalconcils um jeden Preis verhindern. Er erfüllte diese Mission zur großen Zufriedenheit des römischen Hofes, und es wurde daher ausgemacht, daß er in Deutschland in der Umgebung Ferdinand's, bei dem er beglaubigt war, bleiben sollte, um sich mit den deutschen Verhältnissen noch näher bekannt zu machen und zu ferneren Dienstleistungen sich vorzubereiten. Unter dem neuen Pabste Paul III. wurde ihm wieder eine Mission zu Theil; er sollte mit Pomp Deutschland bereisen, alle Fürsten bearbeiten, damit die angedrohte Nationalsynode verhindert und die Gemüther auf das ökumenische Concil vorbereitet würden. Ueberall wurde er mit der größten Auszeichnung empfangen, sogar in Wittenberg, wohin er sich wendete, um mit Luther selbst sich zu besprechen. In der Unterredung mit Luther zeigte sich Vergerius als einen schlauen Italiener, er blies die sanftesten Melodien, suchte Luthern von Seiten des Ehrgeizes u. s. w. beizukommen; Luther antwortete treffend und beschämte mit derber, offener Rede die Schlangenkünste des päbstlichen Diplomaten. Vergerius hatte darauf eine Zusammenkunft mit dem Kurfürsten Johann Friedrich in Prag; der Gegenstand war das zu haltende Concil, über dessen Bedingungen man nicht einig werden konnte. Auch der schmalkaldische Bund stellte in einem von Melanchthon verfaßten Gutachten vom 21. Dezember 1535 Bedingungen auf, in die man auf päbstlicher Seite nicht eingehen mochte. Vergerius hatte sich in allen diesen Verhandlungen mit vieler Gewandtheit und Klugheit benommen; wenn er kein befriedigendes Resultat erreichte, so lag das nicht an ihm, sondern an der Natur seiner Aufträge, die in dem erwachten und gekräftigten evangelischen Geiste ein unbesiegliches Hinderniß fanden. Noch muß bemerkt werden, daß er Mitglied der Commission war, welche die Abfassung der Bulle der Ausschreibung des Concils berathen sollte, und daß er vergebens darauf drang, es solle Mantua nicht als Versammlungsort genannt werden, weil dadurch die Deutschen abgeschreckt werden könnten. Zur Belohnung für seine Dienste erhielt er zuerst die Würde eines Titularbischofs von Madrusium in Croatien, darauf das Bisthum seiner Vaterstadt Capo d'Istria (1536). Hiebei ist eines auffallenden Umstandes zu gedenken. Vergerius war schon seit 10 Jahren in Capo d'Istria, als er sich erst die Priesterweihe ertheilen ließ und darauf die bischöfliche Consekration erhielt, wie er selbst es erzählt in seinem Widerruf, 10 Jahre nach dem Abscheiden von Capo d'Istria, geschrieben. Man frägt sich, was hat er denn in jenen erst genannten 10 Jahren gethan? Wo ist der Vikar, der für ihn die priesterlichen und bischöflichen Funktionen während dieser Zeit verrichtete? Darüber läßt uns Vergerius völlig im Dunkeln. Seinen Aufenthalt in Capo d'Istria mußte er einmal, im J. 1540, unterbrechen, um am Colloquium zu Worms Theil zu nehmen, wo er am 1. Januar 1541 eine Rede hielt, deren Thema der Friede und die Einigkeit der Kirche, deren Tendenz kein Nationalconcil, sondern ein Generalconcil war. So katholisch diese Rede gehalten war, so daß sie Anlaß gab zum Abbrechen des Gespräches, so wurde sie doch wegen der darin vorherrschenden Mäßigung in Rom sehr übel aufgenommen. Vergerius wurde nach seiner Rückkehr vom Pabste sehr kalt behandelt, was ihn sehr bestürzt machte. Die unfreundliche Behandlung schrieb sich aber nicht blos von dem Eindrucke jener Rede her, sondern es hatte verlautet, er habe geringschätzig vom apostolischen Stuhle gesprochen und er stehe in freundschaftlichen Verhältnissen mit Lutheranern. Sogleich verließ er nun Rom und eilte in sein Bisthum zurück, um seine Rechtgläubigkeit durch ein öffentliches Bekenntniß zu erhärten und seine Widersacher durch eine fulminante Schrift „gegen die Apostaten Deutschlands" zum Schweigen zu bringen.

Kaum nach Hause zurückgekehrt, machte er sich an die Schriften der Häretiker und studirte sie mit angestrengtem Fleiße. Er wähnte, sie widerlegen zu können, und siehe! wie er in seinem Widerrufe berichtet, er selbst fühlte sich, was seine bisherigen Ansichten betraf, durch sie widerlegt und überwunden. Es wurde ihm der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben klar. Doch dachte er deswegen keineswegs an Trennung von der Kirche. Hatte er doch Gesinnungsgenossen unter den höchsten Würdenträgern

der Kirche, Contarini, Reginald Pole u. A., die eben ſo wenig an das Scheiden aus der Kirche dachten. Seinen Bruder Giovanni Battiſta, Biſchof von Pola, bekehrte er auch zu ſeinen Anſichten, oder vielmehr er vermochte ihn, die pauliniſche Lehre von der Rechtfertigung mit der päbſtlichen zu vergleichen und bald fiel es auch ihm wie Schuppen von den Augen. Nun erſt glaubten beide Brüder ihres Biſchofsſtabes würdig geworden zu ſeyn. Darum begannen Beide in Kirche und Haus das Volk zu unterweiſen, ſie verkündeten eindringlich die durch Chriſtum dem menſchlichen Geſchlechte erwieſene Wohlthat, zeigten, was für Werke Gott von uns verlange, um die Menſchen zum wahren Gottesdienſte zurückzuführen. Der Biſchof von Capo d'Iſtria zumal griff die Unordnungen des Mönchslebens und den herrſchenden Aberglauben offen an. Er trennte das Franziskanerkloſter von dem der Clariſſen, mit dem es faſt unter einem Dache war, tadelte diejenigen, welche gegen die Peſt St. Rochus und gegen den Rothlauf den heiligen Antonius anriefen; ebenſo erklärte er die Legenden von St. Georg und Chriſtoph für Mährchen. Die Folge davon war, daß auf Anſtiften der Franziskaner der päbſtliche Legat Della Caſa in Venedig im Jahre 1545 durch eine Inquiſitionscommiſſion eine Unterſuchung in der Diöceſe von Capo d'Iſtria anſtellen ließ. Viele mußten Kirchenbuße leiſten; das Leſen des Neuen Teſtaments wurde auf das Strengſte verboten. Das Alles ging von dem einen Theile der genannten Commiſſion, beſonders von Annibale Griſonio aus; zwei andere Mitglieder der Commiſſion ſtellten den Inculpirten ſehr günſtige Gutachten aus, theils, weil ſie ſelbſt beſſer geſinnt waren, als ihre Collegen und darum die Sachen anders anſahen, theils, weil Vergerius damals, wie er nachträglich geſtand, noch „ein vollkommener Päbſtler und Pfarrherr war," wie er denn um dieſelbe Zeit das Jubeljahr von der Kanzel verkündigte und ſeine Diöceſanen antrieb, nach Rom zu wallfahrten und daſelbſt Vergebung der Sünden zu holen. Vergerius ſpricht hier gerade wie Luther, wenn er ſagt, daß er zur Zeit ſeines Theſenanſchlages noch in des Pabſtes Lehre erſoffen geweſen, da wir doch genugſam wiſſen, daß ihm ſchon viele Jahre vorher die Rechtfertigung durch den Glauben klar geworden war. Unterdeſſen citirte Della Caſa die beiden Brüder nach Venedig, wo ſie von ihm, dem Patriarchen von Aquileja, vernommen werden ſollten; ſie proteſtirten, ſich darauf berufend, daß Biſchöfe von ihres gleichen nicht gerichtet werden könnten (?) und appellirten an die eben in Trident verſammelte Synode. Darauf begab ſich unſer Vergerius zu ſeinem alten Freunde, dem Cardinal Hercules Gonzaga in Mantua; dieſer that alle Schritte, die dazu beitragen konnten, eine günſtige Entſcheidung herbeizuführen. Allein man bearbeitete von Rom und von Venedig aus Gonzaga, einen ſo ketzeriſchen Menſchen nicht bei ſich zu dulden. Vergerius verließ daher das Haus ſeines Freundes und begab ſich nach Trident, wo man durch Gonzaga auf ſein Erſcheinen vorbereitet war. Ungeachtet der Verwendung einer hohen Perſon in Trident durfte er ſich vor dem Concile nicht verantworten. Als er ſich erkundigte, warum ihm das verweigert worden, antwortete der Cardinallegat Cervin, weil er die Legenden vom heiligen Georg und heiligen Chriſtoph für unwahr erklärt habe. Dieſer Grund iſt ſo geringfügig, ſelbſt von katholiſchem Standpunkte betrachtet, daß Vergerius mit Recht einen andern vermuthet, den er ſpäter nannte: „man argwöhnte, daß ich zuviel wiſſe und bei meiner Sinnesart mich von einigen Biſchöfen überreden laſſen könnte, als Wortführer gegen den Pabſt an ihre Spitze zu treten". Der Cardinallegat Del Monte, einer der Präſidenten des Concils, geſtand aber ſelbſt und ſchrieb darüber an Cardinal Farneſe in Rom, daß jene Inquiſitionscommiſſion Vergerius als unſchuldig befunden habe, und bat, daß ihm die koſtſpielige Verpflichtung, ſich behufs der Schlußverhandlung in Rom zu ſtellen, erlaſſen werden möge. Man ſuchte ihn aber zu beſtimmen, in Rom zu leben; der Pabſt ließ ihm nun eröffnen, er werde in Rom unangefochten leben können, wenn er ſeine evangeliſche Ueberzeugung geheim halte. Während er das Für und Wider in ſeinem Geiſte bewegte, kam er nach einem kurzen Aufenthalte in Riva, am nördlichen Ende des Gardaſee's, nach Padua, um einige ſeiner Neffen auf das dortige Gymnaſium zu

bringen. Hier trat für ihn die Entſcheidung ein. Francisco Spiera (ſ. d. Art.) lag krank darnieder in derſelben Straße, wo Vergerius herbergte, und dieſer hatte kaum von dem Unglücklichen gehört, ſo trieb ihn eine Stimme Gottes, wie er ſelbſt ſchreibt, Spiera zu beſuchen und zu tröſten. Bei 25 Mal iſt er zu ihm gegangen und iſt die Seele aller Unterredungen geweſen, die mit ihm geführt worden. Beſonders iſt dieß hervorzuheben, daß er dem Verzweifelnden das Treffendſte ſagte, was ihm überhaupt geſagt worden, was freilich an dem in ſeiner Verzweiflung ſich verhärtenden Manne wirkungslos abprallte. Vergerius bekannte, daß er an ſeinem Bette mehr gelernt habe, als in allen Schulen. Er war, wie er ebenfalls bekannte, in ſeinem Innerſten erſchüttert, er konnte, ſeitdem er ihn geſehen, an gar nichts Anderes mehr denken. Da es nun ſehr aufgefallen war, daß er Spiera ſo oft beſucht hatte, ſo daß man bereits von Einſchreitung gegen ihn ſprach, ſo verfaßte er eine Apologie und übergab ſie dem Suffraganbiſchof Rotta in Padua am 13. Dezember 1548. Ohne ſich darin formell zur Reformation zu bekennen, ſprach er doch ſo, daß ſeine Ueberzeugung daraus deutlich zu erkennen war und fügte hinzu, daß man im Bekenntniß der Wahrheit ſtandhaft ſeyn und keine Inquiſition fürchten müſſe. Auch ſey er bereit, für ſeine Ueberzeugung in den Kerker zu wandern und den Scheiterhaufen zu beſteigen. So war er innerlich frei geworden. Spiera hatte oft ausgerufen: Nehmt euch an mir ein Beiſpiel — Vergerius war der einzige, der ſich dieſes grauſenerregende Beiſpiel zu Herzen nahm, und als er ſpäter nach Baſel kam, ſagte er zu Martin Borrhaus, Profeſſor der orientaliſchen Sprachen daſelbſt: „Ich wäre jetzt nicht hier, wenn ich Spiera nicht geſehen hätte.“ Alles ſtaunte über Vergerius Aenderung; auf päbſtlicher Seite hieß es, er ſey wie Lucifer vom Himmel gefallen. Sein Bruder und Geſinnungsgenoſſe, der Biſchof von Pola, ſtarb, wahrſcheinlich vergiftet, noch ehe unſer Vergerius Italien verließ.

In Graubündten, wohin der Strom der katholiſchen Auswanderer ſich ſeit 1542 ergoſſen und welches er von Bergamo aus glücklich erreichte, fand Vergerius ſeine erſte Wirkſamkeit. Daſelbſt war ſeit geraumer Zeit die Reformation eingeführt worden, aber durchaus nicht in allen dazu gehörigen Gebieten. Vergerius wirkte zuerſt in dem katholiſchen Veltlin, welches damals unter Graubündten ſtand und worin es bereits Anhänger des gereinigten Evangeliums gab. Er ging in den Dörfern umher und ſchilderte mit der Lebhaftigkeit eines Augenzeugen den kläglichen Zuſtand der Kirche unter dem Pabſte, er deckte die Geheimniſſe der römiſchen Politik ſchonungslos auf. Den Winter verbrachte er in Poſchiavo, wo ſich bereits eine Gemeinde gebildet hatte, darauf predigte er zu Pontreſina im Engadin und wurde Pfarrer in Vicoſoprano, dem Hauptflecken des Thales Bregaglia, zwiſchen dem Veltlin und dem Engadin gelegen. Der Flecken ſelbſt war klein; im Jahre 1823 hatte er nicht mehr als 80 Häuſer und 400 Einwohner. Man kann es dem Vergerius, der in ſeiner Kirche eine ſo hohe Stellung eingenommen, nicht übel nehmen, wenn ſeine jetzige Stellung ihn nicht befriedigte. Er fand ſich darin zu iſolirt, zu abgeſchnitten von andern Menſchen, er klagt über die unwirthlichen Thäler. Auch hätte er ſeinen vorgeſchobenen Poſten gerne mit einem ſolchen vertauſcht, der ihm mehr Ruhe und weniger Gefahr bereitet hätte. Daher beſuchte er Zürich, Bern, Baſel, Genf, theils um dieſe Kirchen kennen zu lernen, theils um ſich nach einer anderen Stelle umzuſehen. Am Liebſten würde er eine Stelle im Kanton Bern angenommen haben. Doch die Sache wollte ſich nicht machen, er blieb vorerſt in Vicoſoprano und beſuchte von da aus das Veltlin, um die Gläubigen daſelbſt zu ſtärken und die auch dort eingeniſteten Wiedertäufer zu bekämpfen. An einigen Orten bewirkte er durch ſeine feurigen Predigten, daß das Volk alſobald die Meſſe abſchaffte und die Götzen, ſo nannte man die Heiligenbilder, zerbrach; dieſes tumultuariſche Verfahren wurde ihm Schuld gegeben, es gelang ihm aber, ſich zu rechtfertigen. Verwickelungen anderer Art gab es wegen der Grundſätze Servet's, die unter den eingewanderten italieniſchen Flüchtlingen Anhänger hatten. Camillo Renato kann ſogar als Vorläufer des Lälius Socinus betrachtet werden; dieſe Männer geriethen ſelbſt unter-

einander in Streit; derſelbe bewegte ſich um die Lehren von der Dreieinigkeit und dem Verdienſte Chriſti, von der Vollkommenheit der Heiligen in dieſem Leben, der Nothwendigkeit und dem Nutzen der Sakramente, von der Kindertaufe und der Auferſtehung der Todten. Vergerius nahm an den Unterhandlungen mit den Diſſentirenden Theil, und es wurde ihm der Vorwurf gemacht, daß er in gewiſſen Fällen zu gelinde aufgetreten ſey, in anderen Fällen zu ſtrenge. Aber am Gefährlichſten für ihn wurde ſeine Wirkſamkeit in dem meiſtentheils katholiſchen Veltlin. Im Jahre 1544 hatte zwar der Graubündtneriſche Bundestag für das Veltlin Religionsfreiheit eingeführt; aber im Jahre 1551 reichten die Lokalbehörden des Veltlin dem Statthalter Antonio de Planta, das Geſuch ein, daß kein evangeliſcher Prediger länger als drei Tage im Lande verweilen dürfe. Aus Furcht vor gewaltthätigen Auftritten gab der Statthalter nach und die evangeliſchen Prediger zogen ſich nach Chiavenna zurück. Doch der Bundestag mißbilligte die Nachgiebigkeit des Statthalters und ſchärfte ihm die Handhabung des Beſchluſſes vom Jahre 1544 ein. Nichtsdeſtoweniger ſah ſich Vergerius fortwährender Gefahr im Veltlin ausgeſetzt. Im Jahre 1553 drang eine Deputation der Veltliner bei dem Statthalter auf augenblickliche Entfernung „dieſes Menſchen", — wie man ſich ausdrückte. Zu gleicher Zeit war ſeine Stellung noch in anderer Beziehung eine ſehr mißliche geworden: er war nicht zufrieden mit der Art, wie das Kirchenregiment geführt wurde, noch mit der Zwingliſchen Faſſung der Abendmahlslehre, die in Graubündten herrſchend war. Er ſchlug in erſter Beziehung ein neues Kirchenamt, das der Viſitatoren, vor und ſtellte ſogar den Antrag, mag möge ihn zum Viſitator ernennen. Man fand darin Anmaßung und Dünkel; man fürchtete, daß er eine unangenehme Herrſchaft ausüben würde und wies ſeinen Antrag nicht in ſchonender Weiſe ab. Dazu kam nun ſeine an Calvin ſich anſchließende Lehre vom Abendmahl, welche er in einem für das Veltlin geſchriebenen Katechismus ausgeſprochen und welche den ſtrengen Zwinglianern Anſtoß gab. Beſonderes Aufſehen machte ſeine italieniſche Ueberſetzung der württembergiſchen Confeſſion. Ueberdieß veranſtaltete im Jahre 1553 die bündtneriſche Synode die Abfaſſung einer Confeſſion und ſetzte feſt, daß Jeder, der die Unterſchrift verweigere, von der Zahl der Brüder ausgeſchloſſen ſeyn ſolle. Vergerius und andere Prediger aus Italien waren mit einigen Beſtimmungen dieſer Confeſſion unzufrieden. Zuletzt ließen ſich Alle zur Unterſchrift bewegen, ausgenommen zwei, wovon der eine Vergerius war. Ihm folgte, als er das Land verließ, das Zeugniß, acht Gemeinden vom Pabſtthum losgeriſſen zu haben.

Vergerius ſtand damals ſchon mit dem Herzog Chriſtoph von Württemberg in Verbindung. Dieſer Fürſt, der in ſeinem Lande ſich um die Befeſtigung der Reformation große Verdienſte erworben, erwies ſich, ungeachtet ſeiner lutheriſchen Bekenntnißtreue, als Schutzherr aller Evangeliſchen, von der richtigen Anſicht ausgehend, daß eine Zeit bevorſtehe, wo ſehr viel davon abhangen werde, ob man fleißig geweſen ſey, die Einigkeit im Geiſte durch das Band des Friedens zu halten. Wann er mit Vergerius ſich eingelaſſen, iſt nicht mehr zu beſtimmen. So viel iſt gewiß, daß er ſchon Ende Januar 1552 vom Herzog die Einladung erhielt, nach Württemberg zu kommen, daß er am 1. Januar 1553 ſich in Tübingen befand, daß er auf Aufforderung des Herzogs die württembergiſche Confeſſion und darauf den ſtreng lutheriſchen Katechismus von Brenz überſetzte. Damals blieb er noch nicht in Württemberg, er kehrte im Auguſt 1553 nach Graubündten zurück, geſchmückt mit dem Titel eines Rathes des Herzogs von Württemberg. Im September ſchrieb er demſelben, er nehme ſein Anerbieten, in ſeine Dienſte zu treten, an, indem er hinzufügte, er möchte am Liebſten Tübingen zu ſeinem Aufenthaltsorte wählen, um ſich der hohen Schule und der Kirche nützlich zu machen. Auf die Antwort des Herzogs, daß er ſich in ſeinem Lande aufhalten könne, wo er wolle, verließ Vergerius zu Anfang November die Schweiz und ließ ſich in Tübingen nieder. Er befand ſich daſelbſt ſehr glücklich. Der Herzog, ſonſt den Italienern nicht hold, hatte ihm ſein ganzes Vertrauen geſchenkt, Brenz und Andreä traten mit ihm in

Verbindung. Auf einer Reiſe nach Straßburg knüpfte er mit Sleidan Freundſchaft. Aber auch in Deutſchland verfolgte ihn die päbſtliche Rache. Während eines Aufenthaltes in Göppingen im Hauſe des J. Andreä, als die Peſt in Tübingen graſſirte, wäre er beinahe in die Hände von drei Banditen, die Paul IV. gegen ihn ausgeſendet, gefallen, daher er bald nach Tübingen zurückkehrte. Den Lebensunterhalt gewährte ihm theils ein Tübinger Stipendium, theils die Gnade des Fürſten und anderer Fürſten, z. B. des Herzogs Albrecht von Preußen, ja auf eine Zeit muß er ſogar vom Könige von Frankreich eine Penſion bezogen haben (Sixt a. a. O. S. 387. 591), denn er wußte nicht nur die Mächtigen anzubohren, ſondern ihnen auch zu dienen, wie wir denn bald ſehen werden, daß er im Jahre 1562 dem Könige von Frankreich in Graubündten die Wege ebnete. Vergerius verblieb in Tübingen bis zu ſeinem Tode, als Privatmann, dabei hat er eine Maſſe Schriften herausgegeben und durch kühne Miſſionsreiſen der Sache des Evangeliums wichtige Dienſte geleiſtet; derſelben Sache diente auch die ausgebreitete Correſpondenz, die er führte.

Vergerius iſt ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller geweſen. Wenn gleich die Polemik darin eine große Rolle ſpielt, wie die Verhältniſſe und ſeine Geiſtesart es mit ſich brachten, ſo verdient es um ſo mehr Anerkennung, daß er zuerſt ſeine Angriffe gegen ſich ſelbſt richtete, d. h. er ſchrieb einen Widerruf, worin er ſich ſelbſt anklagt, daß er lange „Gleißnerei, Abgötterei und Irrthum“ getrieben. Dieſer Widerruf, der in deutſcher Ueberſetzung vor uns liegt, iſt allerdings eine Schrift, die für ihren Verfaſſer ein ſehr günſtiges Zeugniß ablegt; auch in anderen Schriften beſchuldigt er ſich der angeführten Dinge halben. Die polemiſchen Schriften, wovon einige in italieniſcher Sprache geſchrieben, ſind ziemlich derb gehalten, übrigens witzig, mit beißender Satyre gewürzt; ſie wurden viel geleſen und haben der Sache des Pabſtthums empfindliche Schläge verſetzt, wenn gleich ſie keine theologiſche Darlegung und Widerlegung der Irrthümer der katholiſchen Kirche enthalten. Sixt gibt ausführliche Auszüge daraus S. 221 — 367. Nun aber hat Vergerius auch eine ziemliche Anzahl von Lehrſchriften, theils ſelbſt verfaßt, theils in das Italieniſche und aus dem Italieniſchen in das Lateiniſche überſetzt und in den weiteſten Kreiſen verbreitet. Zu den eigenen Produkten des Mannes gehören exegetiſche Arbeiten, eine Paraphraſe der ſieben Bußpſalmen, eine Auslegung der Apoſtelgeſchichte, einige Katechismen, die er theils für Vicoſoprano und das Veltlin geſchrieben, theils unter dem Namen lac spirituale in Tübingen verfaßt hat. Dieſes kleine Lehrbuch umfaßt auf 16 Seiten eine körnige Darſtellung des Ganzen der evangeliſchen Heilslehre, mit Anknüpfung an die bibliſche Geſchichte. Was die Ueberſetzungen betrifft, ſo kommen hier in Betracht die bereits erwähnte würtembergiſche Confeſſion, des Brenz Apologie dieſer Confeſſion, deſſen Syntagma und Katechismus, Bullinger's Tractat von der Rechtfertigung, Melanchthon's Schrift über die Autorität der Kirche, des Flacius Abhandlung de notis ecclesiarum. Die dem Vergerius befreundete Olympia Morata forderte ihn dringend auf, Luther's großen Katechismus zu überſetzen. Ob deswegen anzunehmen iſt, daß er vom calviniſchen Lehrtropus über das Abendmahl zu dem ſtreng lutheriſchen übergegangen war, davon wird ſpäter die Rede ſeyn. Beſonders verdient hier noch hervorgehoben zu werden ſein Antheil an den Arbeiten des Primus Truber und an den Bemühungen des Freiherrn v. Ungnad behufs der Ueberſetzung und Verbreitung der heiligen Schrift und reformatoriſchen Schriften in ſlawiſcher Sprache. (S. darüber die Art. Primus Truber, ſlawiſche Bibelüberſetzungen und Sixt a. a. O. S. 369.).

Unter den Fürſten, die Vergerius mit ihrer Freundſchaft beehrten, erſcheint neben dem Herzog von Würtemberg hauptſächlich der Herzog Albrecht von Preußen. Er hatte ſich beſonders auch auf ſeinen Miſſionsreiſen nach Polen ſeiner Güte und ſeines Schutzes zu freuen. Polen war das Land, welches er vor andern als Ziel ſeiner evangeliſchen Beſtrebungen ſich erſehen hatte. Welche beſondere Motive ihn dabei geleitet, das führt Sixt nicht an. So viel iſt gewiß, daß er die evangeliſche Bewegung in Polen mächtig gefördert hat. Seine Wirkſamkeit in dieſem Lande iſt kürzlich bereits im Artikel Polen

Bd. XII. S. 13. 14 dargeſtellt worden. Hier muß noch bemerkt werden, daß er bei dieſer Gelegenheit eine ſeiner ſchärfſten und beſten polemiſchen Schriften gegen Hoſius, Biſchof v. Ermeland, der die Seele der katholiſchen Partei war, ergehen ließ. Vergerius trat auch in Verbindung mit Maximilian, dem ſeit 1559 erwählten römiſchen König und gekrönten König von Böhmen, beſchenkte ihn ſeit 1557 mit guten evangeliſchen Schriften, beſuchte ihn ſelbſt in Wien im Jahre 1558 und fand ihn ſehr geneigt, die Reformation zu unterſtützen. Seinem Herzoge erſtattete er bei ſeiner Rückkehr einen höchſt intereſſanten Bericht über den Zuſtand der Dinge in Oeſterreich (Sixt S. 448). Noch iſt zu erwähnen, daß er noch mehrere Male nach Bündten reiſte, theils aus alter Zuneigung zu dem Lande, das ihn als Flüchtling zuerſt aufgenommen, theils im höheren Auftrage — er vertheilte daſelbſt und im Veltlin evangeliſche Schriften, ging mit dem Gedanken um, in Chur eine Druckerei zu errichten, verſprach im Namen ſeines Landesherrn ärmeren Kirchendienern Unterſtützung, die ſie denn wirklich erhielten. Im Jahre 1562 kam er wieder in dieſes Land, um die Erneuerung des rhätiſchen Bündniſſes mit Frankreich zu betreiben, oder ein Bündniß Rhätiens mit den deutſchen proteſtantiſchen Fürſten zu Stande zu bringen. Man wollte deutſcherſeits ſich durch Gewinnung der Bündtner Bergpäſſe gegen einen Einfall von Seiten des Pabſtes und der Spanier ſicher ſtellen. Das Reſultat war, daß im Jahre 1565 das Bündniß Graubündtens mit Frankreich erneuert wurde und Vergerius hatte dem gut vorgearbeitet. In dieſer letzten Zeit hatte er auch den Gedanken gefaßt, ſich zu den böhmiſchen Brüdern, von denen er 40 Gemeinden kennen gelernt hatte und die er ſchätzte, weil ſie mit der reinen Lehre Kirchenzucht verbänden, zurückzuziehen. Er hatte ſchon 1558 die im Jahre 1535 dem Könige Ferdinand vorgelegte böhmiſche Confeſſion (nicht zu verwechſeln mit der vom Jahre 1533, noch mit der vom Jahre 1573) herausgegeben. Im Jahre 1561 ſchrieb er an den Senior der Brüder in Kleinpolen, ihn um Aufnahme in ihre Gemeinſchaft bittend. Schon gedachte er in der Umgegend von Poſen ſich niederzulaſſen, auf Einladung der dortigen Brüdergemeinde. Die Sache zerſchlug ſich, ſey es, daß er ſelbſt zweifelhaft wurde, wo es galt, einen ſolchen Entſchluß in vorgerücktem Alter auszuführen, ſey es, daß ſein Landesfürſt ihn abhielt, Beides mag zuſammengewirkt haben. Offenbar hatte die erneuerte Wuth des Sakramentsſtreites viel zu jenem Plane beigetragen, wie er ſelbſt es andeutet in einem Schreiben an Herzog Albrecht von Preußen, vom 15. Februar 1561 (bei Sixt Nr. XXVI. S. 563), wo er wörtlich alſo ſpricht: crescit quotidie contentio sacramentaria, ita ut Melanchthon editis libris nunc vexetur tanquam Zwinglianus, quae contentiones me valde excruciant. (Das erinnert an ein Wort Melanchthon's in einem Briefe an V. Dietrich, ſ. dieſen Artikel, Bd. III. S. 391.) Nunc — habeo in animo hinc discedere et in Valdensium ecclesiis me inserere et in illis mori. Placent enim mihi summopere. Offenbar zog ihn die Lehre der Brüder, wie ſie in jener Confeſſion vom Jahre 1535 ausgedrückt war, an, und was ihm dieſelbe empfahl, war der Umſtand, daß nicht nur Luther, ſondern auch Melanchthon, Bucer und Muſculus ſie gebilligt hatten (Dialog. IV, 87). Wenn er überdieß ſagt, „dieſe Confeſſion gebrauche gemäßigte Ausdrücke, um wie mit Fleiß Streit zu vermeiden; ſie lehre nämlich, daß im Abendmahle der wahre Leib und das wahre Blut Chriſti empfangen werde, und erhebe keinen Streit darüber, auf welche Weiſe Beides empfangen werde," ſo ergibt ſich daraus, zuſammengeſtellt mit den früher angeführten Aeußerungen, mit Sicherheit, daß ihm die ubiquiſtiſche Form der Abendmahlslehre, die damals gerade in Württemberg an J. Andreä und Brenz die entſchiedenſten und derbſten Verfechter hatte, zuwider war, und daß, je mehr dieſe ubiquiſtiſche Form, die übrigens Brenz erſt ſpäter ſich angeeignet, die Melanchthon immer verworfen hatte, ſich in der lutheriſchen Kirche Geltung verſchaffte, Vergerius ſich deſto weniger in dieſer Kirche heimiſch fühlte. Es fällt dabei kein Vorwurf der Unbeſtändigkeit auf Vergerius, nicht er hatte ſich verändert, ſondern in der lutheriſchen Kirche war eine Veränderung vorgegangen, inſofern Alles dahin drängte, die

Melanchthoniſche Richtung zu verdrängen, was denn auch in der Formula Concordiae wenigſtens in thesi durchgeführt wurde. Vergerius wollte aber nicht ſo weit gehen, als die ſtreng lutheriſchen Theologen gehen wollten. Indeſſen, wie bevorwortet, wurde jener Beſchluß, bei den böhmiſchen Brüdern das Lebensende abzuwarten, nicht ausgeführt. Es blieb aber in Vergerius eine merkwürdige Unruhe. Er machte dem Herzog den Vorſchlag, daß er ihn als Abgeordneten der deutſchen Kirchen zum Religionsgeſpräch von Poiſſy 1561 (ſ. den Art.) abordnen möchte. Der Herzog erwiederte, ehe der tridentiniſche Handel beigelegt ſey, dürfe er das Land nicht verlaſſen. Mit dieſem tridentiniſchen Handel, der ihn in den Verdacht der Hinneigung zur Rückkehr in die katholiſche Kirche brachte, verhielt es ſich folgendermaßen. Vor der letzten Eröffnung des tridentiniſchen Concils, am 8. Januar 1562, beſchäftigte man ſich in Rom angelegentlich mit dem Gedanken, die abgewichenen Völker zum Gehorſam des römiſchen Stuhles zurückzuführen. Als Mittel der Ausſöhnung wurde vorgeſchlagen, Zanchius und Sturm in Straßburg und Vergerius zu bewegen, in Trident zu erſcheinen. Der Nuntius Delfino erhielt den Auftrag, ſich mit dieſen drei Männern deshalb in Verbindung zu ſetzen. Was Vergerius betrifft, der uns hier allein angeht, ſo zeigte er ſich durchaus nicht abgeneigt, vor dem Concil zu erſcheinen und daſelbſt von der Wahrheit Zeugniß abzulegen. Auch der Herzog ſtimmte dafür, unter der Bedingung, daß dem Vergerius hinlängliche Sicherheit gewährt würde. So forderte denn dieſer ſicheres Geleit des Kaiſers und des Pabſtes. In Trident wurde die Sache in die Frage umgeſtaltet, ob Vergerius ſicheres Geleit gegeben werden ſolle auf den Fall hin, daß er die römiſche Kirche anerkenne (Brief von Vergerius an Albrecht, 5. April 1562). Natürlich erklärte er dem Herzog, es ſey keine Rede davon, daß er „die römiſche Synagoge," wie er ſie nannte, anerkenne. „Sie ſoll zum Henker gehen mit ihrem Antichriſt." Das Concil ſcheint ſich geweigert zu haben, ſicheres Geleit zu geben, wenn nicht dieſe Bedingung erfüllt würde (wie aus dem Briefe Vergerius an Herzog Albrecht vom 10. September 1562 zu erſchließen iſt), und ſo zerſchlug ſich die Sache, zur Zufriedenheit des Vergerius, der meinte, wenn er nach Trident gekommen wäre, ſo würde der Scheiterhaufen ſeiner gewartet haben. Nach einer Nachricht bei dem Geſchichtſchreiber der Bündtner Reformation, Porta, hätte Vergerius um dieſelbe Zeit den Entſchluß gefaßt, den Reſt ſeiner Tage in Bündten zuzubringen; das Wahre an der Sache iſt dieſes, daß er ſich im Verlaufe des Jahre 1562 auf einige Monate bei den Bündtnern ankündigte, was inſofern Beachtung verdient, als es ſeine Stellung im Abendmahlsſtreite kennzeichnet. Wäre er auf der ubiquiſtiſchen Seite geſtanden, ſo ließe ſich ein ſolcher Entſchluß nicht wohl erklären. Uebrigens kam auch dieſes Vorhaben nicht zur Ausführung. Noch führen wir an, daß Vergerius von verſchiedenen ehemaligen Glaubensbrüdern, namentlich von Della Caſa, auf unwürdige Weiſe ſchriftlich angegriffen wurde, während die bedeutendſten Männer der katholiſchen Kirche ihm ein vortreffliches Zeugniß gaben, was auch der genannte Verſuch, ihn wieder mit der Kirche auszuſöhnen, beſtätigt. Was ihm einzig zur Laſt gelegt werden könnte, iſt dieſes, daß er ſich in gar zu Vieles miſchen wollte, ſowie, daß er von ſeinem früheren Leben her eine gewiſſe Neigung hatte, ſeine Autorität ſtark geltend zu machen. Daß aber ſeine *πολυπραγμοσυνη* denn doch viel Gutes zu Stande gebracht, geht aus unſerer Darſtellung zur Genüge hervor. Er ſtarb in Tübingen am 4. Oktober 1565; Andreä hielt ihm eine ſehr ehrende Leichenrede.

Durchgängig haben wir als Quelle benützt das ausgezeichnete Werk von Dekan Sixt in Nürnberg. (P. P. Vergerius, eine reformationsgeſchichtliche Monographie, Braunſchweig 1855.). Dem Verfaſſer verdanken wir auch die Mittheilung des Widerrufes und der dialogi des Vergerius, aus welcher letzteren Schrift wir uns ein Urtheil bilden konnten über des Mannes Art, Polemik zu treiben. Herzog.

Verklärung. Verklären heißt in der Bibel ſo viel als verherrlichen, und zwar theils in dem Sinne, daß ein ſchon an ſich ſelbſt Herrliches und Vollkommenes in ſeiner Herrlichkeit und Vollkommenheit nun zur Anerkennung gebracht, theils aber auch in dem

Sinne, daß ein bis dahin an ſich ſelbſt noch im Stande der Niedrigkeit und Trübheit Befindliches der ihm zuſtehenden ganzen Lebensfülle theilhaftig gemacht und hiemit zur reinſten Klarheit und zum vollſten Lichtglanz erhöht werde. So iſt z. B. im Evangelium Johannis (ſ. Kap. 12, 28; Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 4. 5.) gar vielfach von einer Verklärung Gottes oder des Vaters, der ja doch an ſich ſelbſt ſchon der ſchlechthin Herrliche iſt, durch die Wirkſamkeit des Menſchenſohnes die Rede; auf der anderen Seite weiſet aber das N. Teſtament (ſ. z. B. Evang. Joh. Kap. 13, 31. 32; Kap. 17, 1. 5; Apoſtelg. 3, 13.) auch wieder auf die bevorſtehende oder auf die bereits erfolgte Verklärung des Menſchenſohnes durch den Vater hin, deren er, der Menſchenſohn, offenbar an und für ſich ſelbſt bedurfte.

Die Verklärung im letzteren Sinne kann ſich auf das geiſtige Leben, wie auf das leibliche Daſeyn beziehen, ſofern erſteres doch ebenſo gut als letzteres gehemmt und verdüſtert ſeyn kann. Es gibt in der That auch eine geiſtige Beengung und Trübheit. Unſer Gemüth kann ſich durch eigene Schuld verunreinigen, und es kann ſich aus dieſem Grunde, oder auch aus äußeren Urſachen bedrückt und beläſtigt fühlen und ihm jene freie Ausbreitung oder Entfaltung ſeines Weſens und der Kraft fehlen, auf die es eigentlich angelegt iſt. Ebenſo kann unſer Geiſt umnachtet ſeyn und Dunkelheit in oder über ihm walten, ſofern wir derjenigen Erkenntniß entbehren, deren wir in Wahrheit bedürfen. Durch Zurechtſtellung aber unſeres Willens und die hieran ſich anknüpfende Umgeſtaltung unſeres Gemüthes, ſowie durch Mittheilung der erforderlichen Einſicht und Erkenntniß wird in unſerem ganzen inneren Weſen Licht und Klarheit mehr und mehr wieder herrſchend werden (ſ. 2 Kor. 4, 6; Eph. 1, 17 — 19; 2 Kor. 3, 18.); ſobald aber dieſe Klarheit zur Vollendung gediehen, was doch erſt im Jenſeits der Fall ſeyn wird, dann ſind wir der vollen geiſtigen Verklärung theilhaftig geworden.

Aus der Lehre der Bibel, ja ſchon aus der Natur der Dinge ergibt ſich, daß dieſe geiſtige — die nothwendige Vorausſetzung der leiblichen Verklärung bilde, daß alſo letztere ohne erſtere nicht ſtattfinden könne. Ebenſo unterliegt es aber auch keinem Zweifel, daß die leibliche Verklärung nicht mangeln dürfe, wenn die Vollendung der Weſen auch in Anſehung ihres geiſtigen Lebens eintreten ſoll. Demzufolge legt denn die heilige Schrift einen nicht geringeren Werth auf die leibliche, als auf die geiſtige Verklärung; ebenſo wird man aber auch behaupten müſſen, daß eine klare und beſtimmte Erkenntniß der bibliſchen Wahrheit überhaupt nicht zu erringen ſeyn werde, wenn man den Gedanken der leiblichen Verklärung nicht in der erforderlichen Schärfe erfaßt, wenn man ſich ferner der Realität dieſes Gedankens nicht auf alle Weiſe zu verſichern bemüht iſt, wenn man ihn endlich nicht in der weiten Ausdehnung anerkennt, als dieß die heilige Schrift verlangt.

Es kann ſich eine leibliche Verklärung noch innerhalb des Erdenlebens ergeben. Eine ſolche erfolgte z. B. bei Moſes. Nachdem dieſer Gottesmann, ſo leſen wir 2 Moſ. 34, 28 — 35, 40 Tage und 40 Nächte lang bei dem Herrn geweſen war, da glänzte ſeine Haut, ſo daß ſich Aaron und alle Kinder Iſrael fürchteten, ihm zu nahen. Ebenſo wurde ja auch der Heiland (ſ. Matth. 17, 2; Mark. 9, 2.) vor ſeinen Jüngern verklärt, daß ſein Angeſicht leuchtete wie die Sonne und ſeine Kleider weiß wurden wie ein Licht oder wie der Schnee. Dieſe Art der leiblichen Verklärung iſt aber noch nicht die vollkommene, indem ſich bei ihr die irdiſche Weſenheit als ſolche noch behauptet und ſelbe von der Herrlichkeit des überirdiſchen, himmliſchen Lebens nur durchſtrahlt oder durchleuchtet wird, ſo etwa, wie auch ein Eiſen, wenn es in den Zuſtand des Glühens verſetzt worden, nun zwar ganz wie Feuer ſich darſtellt, ſobald aber die Gluth entſchwunden iſt, doch nur wieder als dunkles ſchwarzes Eiſen erſcheint.

Ganz eine andere Bewandtniß hat es mit der leiblichen Verklärung im vollen Sinne des Wortes. Bei dieſer tritt nämlich eine gänzliche Auflöſung der irdiſchen Weſenheit ein und die durchgängige Erhöhung derſelben zum überirdiſchen, himmliſchen Daſeyn. Wohl kann ſie ſolchergeſtalt erfolgen, daß im Uebergange ſelbſt von dem ur-

ſprünglich niederen in den höheren himmliſchen Zuſtand jene unvollkommene Verklärung noch als ein beſonderer Moment hervortritt und ebendieſer dem irdiſchen Auge in einem herrlichen Lichtglanze ſich kund gibt, wie dieß bei der Himmelfahrt des Propheten Elia (ſ. 2 Kön. 2, 11.) der Fall war. Es wird aber eine ſolche äußere Andeutung des Vorganges der Verklärung auch mangeln können, wie uns denn eine ſolche bei der Auferſtehung des Herrn, die ja doch die Umwandlung ſeines irdiſchen Leichnams in einen Leib der Herrlichkeit (ſ. Phil. 3, 21.) in ſich ſchloß, keineswegs berichtet wird, wie ſelbe ebenfalls bei dem Entſchwinden des Henoch von der Erde (ſ. 1 Moſ. 5, 24.) offenbar nicht ſtattgefunden hat und ſie auch bei den am Ende der Tage auf Erden noch Lebenden nicht angenommen werden kann, da von ihnen (ſ. 1 Kor. 15, 51. 52.) ausdrücklich geſagt wird, daß ſie nicht ſterben, ſondern — und zwar urplötzlich, in einem Augenblicke — verwandelt werden ſollen.

Wie aber immerhin die Erhöhung des leiblichen Weſens zur himmliſchen Herrlichkeit, d. h. die Verklärung deſſelben vor ſich gehen möge, — was einmal in der That himmliſch geworden, das trägt auf keine Weiſe mehr die Eigenthümlichkeit des Irdiſchen an ſich, oder noch beſtimmter geſagt, die irdiſche Leiblichkeit iſt von der himmliſchen nicht etwa bloß gradweiſe, ſondern weſentlich und durchgreifend unterſchieden. Nur zu häufig aber wird dieß außer Acht gelaſſen. So nimmt man nicht ſelten an, und zwar gilt dieß namentlich von Denjenigen, welche zur ſpiritualiſtiſchen Denkweiſe hinneigen, daß die Verklärung nur als eine Sublimirung, mithin als eine bloße Verfeinerung oder Verdünnerung der irdiſchen Materialität anzuſehen ſey. Andere dagegen wollen, vermöge ihres realiſtiſchen Sinnes, die eigentliche Fülle des Körperlichen hier nicht preisgeben; was ſie ſich nun aber hiemit bewahren, iſt doch noch irdiſcher Natur, und ſo kann denn freilich, was ſie Verklärung nennen, nichts anderes ſeyn, als nur eine theilweiſe Veredelung der Form, die ſich fort und fort etwa noch ſteigern könnte, nicht aber eine gänzliche Umgeſtaltung. In dem einen wie in dem anderen Falle hat man ſich über das Gebiet des Irdiſchen nicht erhoben, den Gedanken der himmliſchen Weſenheit offenbar noch nicht erreicht.

Alle irdiſchen, wenn auch noch ſo weit — verfeinerten oder — veredelten Gebilde leiden noch an einer gewiſſen Trübheit; ſie ſind noch mit dem Karakter der Schwere behaftet; ſie beſtehen aus nebeneinander befindlichen und gegenſeitig ſich ausſchließenden Theilen und unterliegen eben darum, wie einer ſucceſſiven Entwickelung, ſo auch ihrer endlichen Zerſetzung und Auflöſung. Trüb oder unrein ſind dieſe Gebilde, weil das geiſtige Leben ſelbſt, das ſich in ihnen darſtellt, noch unlauter und verworren iſt. Dem Geſetz der Schwere zeigen ſie ſich verfallen, weil ſich in ihnen neben der Macht des Lebens noch eine Gewalt des Todes geltend macht. Aus eben dieſem Grunde und in Folge des feindlichen Gegenſatzes, der hienach in ihnen herrſchen muß, müſſen ſie auch in ſich ſelbſt getrennt oder auseinander gehalten ſeyn, ſomit im irdiſchen Raume ſich ausbreiten. So kann denn aber auch ihre Geſtaltung nicht ungehemmt, ſondern nur allmählich vor ſich gehen und werden ſie ſich nicht bleibend im Daſeyn behaupten können, ſondern früher oder ſpäter dem Tode und Untergange anheimfallen.

Unendlich weit ragen über alle irdiſche Geſtaltungen, denen in höherem oder niederem Grade alle dieſe Unvollkommenheiten eigen ſeyn müſſen, die zur vollen Verklärung gediehenen, himmliſchen Gebilde hinaus. „Es wird geſäet verweslich," wie Paulus ſagt (1 Kor. 15, 42—44.) „und wird auferſtehen unverweslich; es wird geſäet in Unehre und wird auferſtehen in Herrlichkeit; es wird geſäet in Schwachheit und wird auferſtehen in Kraft; es wird geſäet ein natürlicher, pſychiſcher und wird auferſtehen ein geiſtiger, pneumatiſcher Leib." Im reinſten Glanze ſtrahlen die Leiber der ſelig Erſtandenen, überhaupt alle zur himmliſchen Verklärung erhobenen Gebilde; ſie ſind frei von jeder Schwäche und jedem Gebrechen; es herrſcht in ihnen lauter Kraft und lauter Leben; die Elemente, aus denen ſie beſtehen, durchdringen einander ſchlechthin; keine innere Getrenntheit kann ſonach bei ihnen obwalten und ſie ſind eben darum über die

irdiſche Räumlichkeit hinausgerückt. So ſtehen denn auch dieſe Gebilde unter einander ſelbſt in der innigſten und beglückendſten Gemeinſchaft: keines iſt von dem anderen geſchieden, keines fühlt ſich durch das andere bedrängt oder beläſtigt, eines wirft dem andern ſein Licht zu, jedes dient zur Verherrlichung aller anderen. In ihnen kommt das tiefſte, innerſte Leben, das ihnen überhaupt zu Grunde liegt, zur reinen und vollen Erſcheinung, und ſo müſſen ſie denn wohl, wenn ſchon an ſich leiblichen Weſens, mithin vom Geiſte ſelbſt verſchieden, dennoch durchaus das Gepräge des Geiſtes an ſich tragen. Nicht bloß der bedingte, an der inneren Verkehrtheit der Geſchöpfe ſich gleichſam brechende (man vgl. Jeſ. 59, 1 ff.), ſondern vielmehr der unbedingte, auf die höchſte Vollkommenheit ſchlechthin abzielende Wille Gottes erfüllt ſich in Geſtaltung dieſer Gebilde, und ſo können denn dieſelben, wenn ſie auch nicht ſchon vermöge ihrer ganzen Natur und Beſchaffenheit der Zeitlichkeit entzogen ſeyn müßten, doch als Wirkungen des unbedingten, ewigen Willens Gottes nur als ewig und über allen Wechſel erhaben gedacht werden.

Als überzeitlich, als überräumlich, als übermateriell iſt ſonach die himmliſche Leiblichkeit zu bezeichnen, während ſich uns die irdiſche als zeitlich, räumlich, materiell darſtellt. Ihrer Uebermaterialität unerachtet, fehlt aber doch jenen höheren Gebilden die Materialität nicht ſchlechthin, es iſt dieſelbe nur eben nicht irdiſcher Art. Da die Stoffe durchaus lebendig ſind, aus welchen dieſe Gebilde beſtehen, ſo muß letzteren allerdings die äußerſte Zartheit eigen ſeyn; wenn aber bei ihnen aus dem nämlichen Grunde die vollkommenſte Continuität ſtattfindet, ſo kommt ihnen doch wieder auch die höchſte Maſſivität oder Gediegenheit, eine ſolche innere Fülle zu, daß vor ihrer Realität jedes irdiſche Gebilde zur bloßen Schattenhaftigkeit herabſinkt.*)

Wenn den überirdiſchen Geſtaltungen ferner das Prädikat der Ueberräumlichkeit beigelegt wird, ſo iſt hiemit doch auch nur gemeint, daß ſie den Schranken der irdiſchen Räumlichkeit entzogen ſeyen. Einen gewiſſen Raum müſſen ſie ſchon inſofern einnehmen, als ihnen die Ausdehnung nicht abgeſprochen werden kann, ohne welche ja Realität überhaupt, geſchweige denn eine ſo volle Realität gar nicht zu denken wäre. Doch hat man ſich dieſe ihre Ausdehnung, da ſich in ihnen keine das Leben irgendwie hemmende Gewalt geltend macht, nicht als in die Breite auseinandergehend vorzuſtellen. Nur auf der jenen Gebilden inwohnenden Kraftfülle beruhet deren Ausdehnung; dieſe iſt ſonach an ſich ſelbſt gar nichts anderes, als ihre Wirkungsſphäre. Kann aber eben dieſe eine größere oder geringere ſeyn, ſo fehlt es in der Welt der Verklärung auch nicht an einer gewiſſen räumlichen Zuſammenordnung. Die verklärten himmliſchen Weſen beſtehen indeſſen nicht, wie die irdiſchen, — neben einander, ſondern vielmehr in einander, und zwar ſo, daß die höheren, mit reicherer Kraft ausgeſtatteten und inſofern in größerer Weite ſich ausdehnenden, die niederen in ſich begreifen, dieſe aber von jenen umſchloſſen ſind, in ihnen ihren Raum finden.

Nicht weniger endlich, als eine gewiſſe räumliche, hat man ihnen auch eine Art von zeitlicher Ausdehnung zuzuſchreiben. An ſich ſelbſt ſind ſie allerdings ewig und die Ewigkeit bildet inſofern einen entſchiedenen Gegenſatz zur Zeit, als in ihr kein Wechſel von Vergangenheit und Zukunft ſtattfindet, beide in ihr vielmehr zur Einheit verſchlungen ſind. Die himmliſchen Gebilde ſollen ihre Herrlichkeit doch nicht erſt erreichen, ſie beſitzen dieſelbe bereits in ganzer Fülle. Eben dieſe ihre Herrlichkeit iſt aber keine ſtarre, regungsloſe, ſondern vielmehr eine durchaus lebensvolle und darum in fortwährender Erneuerung begriffen. Dem Seyn jener Gebilde liegt ein unabläſſiges

*) „Wenn ich," ſagt Franz Baader, „als ſelbſt noch irdiſch beleibt alle irdiſchen Leiber als Gegen- oder Widerſtände erfahre, die ich wegräumen oder zerbrechen, zertheilen muß, um meine Leiblichkeit gegen ſie geltend zu machen, ſo würde eine plötzliche Umwandlung meines Leibes zu einem Kraftleib die Folge für mich haben, daß mir ſofort alle dieſe irdiſchen Leiber zu bloßen Scheinleibern aufgehoben würden, ſowie dieſen Leibern mein Leib verſchwände, als zu ſubtil nicht mehr faßlich wäre."

Werden zu Grunde, und ſo hat man ſich denn ihr Seyn, obwohl in ihnen Vergangenheit und Zukunft in eins, in einen Moment gleichſam zuſammenfallen, doch nicht ohne alle zeitliche Ausdehnung zu denken, nur daß dieſe doch lediglich als Währung, Dauer erſcheint und auf keine Weiſe als Länge oder Gedehntheit ſich fühlbar macht. *)

So völlig unterſcheiden ſich die verklärten, himmliſchen von den trüben, irdiſchen Gebilden, ſelbſt in demjenigen, worin ſie noch etwa miteinander übereinkommen. Eben darum muß es aber ſo ſchwierig ſeyn, der Realität des Gedankens der verklärten Leiblichkeit ſich zu verſichern, und ſo iſt man denn auch nur allzu ſehr geneigt, dieſen Gedanken für unreal, für einen bloßen Wahn zu erklären. Die wirkliche Anſchauung oder Wahrnehmung jener erhabenen Gebilde iſt und kann uns hienieden, in der Regel wenigſtens, nicht gegönnt ſeyn. Wir gehören ja nicht der Welt der Verklärung, ſondern nur der Erdenwelt an, unſere Sinne ſind eben darum irdiſch trüb und vermögen nicht zu jenen höheren Regionen zu dringen. Doch ſelbſt auch unſer Vorſtellungsvermögen iſt irdiſch afficirt, ſo daß wir uns nicht einmal in unſerem Geiſte ein eigentliches Bild von dem Zuſtande der Verklärung zu entwerfen im Stande ſind. Halten wir von demſelben alle irdiſchen Beſtandtheile als ſolche, wie ſich's gebührt, ferne, ſo kann es ſich uns überhaupt nicht ergeben; beſtehen wir aber weniger ſtreng auf der Reinheit deſſelben, ſo werden wir bald gewahr werden, daß wir nicht erreicht haben, wonach wir verlangten. Und ſo ſollen wir denn für wirklich, für real halten, was wir uns nicht einmal innerlich vorzubilden, vorzuſtellen vermögen!

Demungeachtet werden wir uns ſeiner Realität verſichern können. Obwohl wir nämlich äußerlich und innerlich der Macht des Irdiſchen verfallen ſind, ſo iſt doch noch ein Punkt unſeres Weſens von der Gewalt deſſelben frei geblieben. Es regt ſich nämlich in dem tiefſten Grunde unſerer Seele die lebendige Ahnung oder das Gefühl wie der Exiſtenz des allvollkommenen Urhebers aller Dinge, ſo auch der wunderbaren Klarheit, zu welcher dieſe von dem Herrn erhoben werden ſollen. Einzelne fromme Männer, Patriarchen, Propheten, Apoſtel und andere Jünger des Herrn (ſ. inſonderheit Apoſtelg. 7, 55; 2 Kor. 12, 2—4.) ſind ſogar, wenn auch nur momentan, noch innerhalb des Zeitlebens, des Einblicks in die himmliſche Herrlichkeit gewürdiget worden. Wenn dieſes offenbar nur durch Erhöhung oder Steigerung jener Ahnung, jenes Gefühles oder, um es geradeswegs auszuſprechen, des himmliſchen Gefühlsſinnes zum himmliſchen Geſichts- und Gehörſinn möglich war, ſo können wir doch ſchon mittelſt des bloßen himmliſchen Gefühlsſinns der Realität der Welt der Verklärung ſchlechthin gewiß werden.

Unſerer Ahnung oder dem Gefühle der verklärten Leiblichkeit liegt, wie wir oben zunächſt nur leiſe andeuten konnten, die Ahnung oder das Gefühl Gottes und ſeiner Allvollkommenheit zu Grunde. Die Welt, welche Gott als der Allvollkommene beabſichtigt, kann, ſo gewiß der Meiſter in ſeinem Werke ſich ſpiegelt, in der That nur den Karakter der höchſten Vollkommenheit an ſich tragen. Es wird ihr alſo die reichſte Fülle des Lebens einwohnen müſſen und eben dieſe in dem reinſten, aus ihr aufleuchtenden Schönheitsglanze erſichtlich werden. Dieß könnte aber nicht der Fall ſeyn, wenn ſie nichts weiter, als nur geiſtige Weſen in ſich begreifen ſollte, indem der Geiſt eines leiblichen Gegenſatzes bedarf, welchem gegenüber er ſich zu behaupten und alſo die in ihm liegende Energie zu bewähren hat. Noch weniger aber wäre dieß möglich, wenn die Endabſicht Gottes nur darauf hinausginge, daß in und neben dem Reiche der geiſtigen Weſen noch eine Welt irdiſch materieller Gebilde beſtehe.

Die irdiſche Materialität ſchließt an und für ſich ſelbſt, wenn ſie alſo auch noch

*) Ein Analogon von der alle Zeit in ſich verſchlungen haltenden Ewigkeit kann Jeder in ſeinem eigenen Leben finden. In den erfüllteſten, glücklichſten Stunden unſeres Daſeyns wiſſen wir weder von Vergangenheit noch von Zukunft; die Zeit hat da gewiſſermaßen für uns aufgehört. Die Stunden werden uns zu einem einzigen Momente und dieſer Moment hat in ſich den Reichthum langer Jahre.

ſo ſehr veredelt oder ſublimirt ſeyn ſollte, immerhin eine Macht des Todes, folglich eine Hemmung des Lebens in ſich. So muß denn die irdiſch materielle Welt gar vielfachen Mängeln unterworfen ſeyn und das Leben in ihr wird in keinem Falle ein reines Glück gewähren können. Ebenſo hindert die Materialität den Geiſt, in dem ganzen Reichthum ſeiner Kraft ſich zu entfalten; ſie hält ihn ſonach von ſich ſelbſt, von ſeiner eigenen Weſenheit geſchieden; ſie trennt ihn mehr oder weniger auch von ſeines Gleichen und macht ihm die volle Gemeinſchaft mit Gott, mithin die himmliſche Seligkeit in ihrer ganzen Fülle unmöglich.

Eine ſolche Welt entſpricht nicht dem eigentlichen, letzten Willen Gottes; weder mit dem Gedanken ſeiner unbedingten Herrlichkeit, noch auch mit dem Gedanken ſeiner unendlichen Liebe könnten wir ſelbe übereinſtimmend finden. Die göttlichen Ideen, welche dem Univerſum zu Grunde liegen, in ihm ihre Realiſirung finden ſollen, ſind, wenn auch noch ſo mannichfach untereinander abgeſtuft, doch nur Ausſtrahlungen des Allvollkommenen; jede derſelben erfreut ſich alſo in ihrer Art der reinſten Vollkommenheit und in ihrer Geſammtheit bilden ſie die Vorzeichnung eines durchaus lebensvollen Organismus, in welchem jedes einzelne Glied der Herrlichkeit aller anderen theilhaftig werden und alle zumal von der Kraft des Ewigen durchdrungen ſeyn ſollen.

Sollte es nun aber Gott nicht möglich ſeyn, dieſen aus ſeiner unendlichen Liebe und Vollkommenheit ſtammenden Weltplan zur Verwirklichung zu bringen? Sollten etwa in der Natur der Dinge ſelbſt Hinderniſſe liegen, die dieß unmöglich machen, ſo daß man in dieſer Unmöglichkeit nicht einmal eine Schranke für die göttliche Allmacht zu erkennen hätte? Gehört es wohl zur Eigenthümlichkeit des Stoffes, daß ſich derſelbe der Macht des Geiſtes nicht unbedingt zu fügen, das Gepräge des Geiſtes nicht ſchlechthin anzunehmen vermag? Muß wohl der Stoff, muß die aus ihm ſich geſtaltende Leiblichkeit, wenn ſie überhaupt Realität beſitzen ſoll, nothwendig in irgend einem Widerſtreit zum Geiſt und zur Idee ſich behaupten, oder führt etwa die wirkliche Ausgleichung dieſes Widerſtreites zuletzt zur völligen Auflöſung, Vernichtung jenes Stoffes und jener Leiblichkeit? Offenbar hängt von Beantwortung dieſer Frage der Gedanke der Möglichkeit oder der Unmöglichkeit einer Verklärung der Natur ab.

Nur unter der Vorausſetzung, daß der Stoff aus nichts Anderem, als an ſich todten und ſtarren Körperchen oder Körpertheilchen beſtehe oder beſtehen könne, nur dann alſo, wenn der Materialismus entweder an ſich ſelbſt oder auch in derjenigen Verbindung mit dem Spiritualismus, wie er uns in dem ſogenannten theologiſchen Rationalismus begegnet, wirklich begründet wäre, — in dieſem Falle freilich würden die göttlichen Ideen nie zu ihrem vollen Rechte, nie zu ihrer reinen Ausgeſtaltung gelangen können. Dieſe Vorausſetzung iſt jedoch eine durchaus unbefugte und läßt ſich auf gar nichts ſtützen, als nur etwa auf den Umſtand, daß uns die Erfahrung in dieſer irdiſchen Welt keinen andern, als einen bereits ſchon irdiſch geformten Stoff darſtellt. Dieſe Art des Stoffes aber, der irdiſche Stoff nämlich, iſt keineswegs der Stoff an ſich ſelbſt, ſondern doch bereits ſchon etwas Geformtes, während der Stoff ſchlechthin noch aller Form entbehrt,*) eben darum aber auch jede Art der Form anzunehmen geeignet iſt. So kann denn alſo nicht behauptet werden, daß der Stoff dem göttlichen Willen einen unüberwindlichen Widerſtand zu leiſten vermöge. Es werden in ihm, das wird man wohl unbedenklich zuzugeben haben, die göttlichen Ideen ohne allen Abbruch, in ihrem vollen angebornen Glanze Geſtalt gewinnen können und die eben hiemit ſich ergebenden Gebilde, ohne etwas von ihrer Fülle zu verlieren, geſchweige denn ihre Realität geradezu einzubüßen, für die in ihnen ſich realiſirenden Ideen ſich ſchlechthin durchſichtig erweiſen.

Wenn aber dem Allen zufolge an der Möglichkeit einer durchaus lichten oder klaren Leiblichkeit nicht zu zweifeln iſt, wenn dieſer Gedanke vielmehr als ein durchaus be-

*) Im Briefe an die Hebräer Kap. 11, Vers 3 leſen wir: *μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγόνεναι.*

gründeter, ſchlechthin berechtigter angeſehen werden muß, dann wird man von demſelben auch einen viel umfaſſenderen Gebrauch in der Theologie zu machen haben, als bisher und wahrlich nicht zum Heil für dieſe wirklich der Fall war. Sofern man die Gründe, auf welchen das Weſen der verklärten Leiblichkeit beruht, verkannte, ſofern man die ganze Geneſis derſelben unbeachtet ließ, war es wohl natürlich, daß man mit einer Art von Scheu vor ihr zurücktrat, mithin auch nur inſoweit Geltung in der Glaubenslehre ihr einzuräumen geneigt war, als das Wort der Schrift es gebieteriſch erheiſchet. Erſchien aber ſonach dieſer Gedanke in dem Syſteme der chriſtlichen Lehre doch nur ganz ſporadiſch, ſo lag ſchon hierin eine Verſuchung, ſich deſſelben gänzlich zu entledigen, und kam nun hiezu noch eine irrige Vorſtellung über das Verhältniß von Geiſt und Natur, nahm man von dieſen beiden an, daß ſie einander ſchlechthin fremd und eben darum unfähig ſeyen, ſich weſentlich je miteinander zu einigen, ſo mußte jetzt wohl an die Stelle der vollen Bibelwahrheit der dürre, magere Rationalismus eintreten, der, weil er die klare, himmliſche Leiblichkeit für einen Ungedanken anſah und nur der trüben, irdiſchen Leiblichkeit Realität zugeſtehen wollte, die Leiblichkeit ſchließlich überhaupt fallen ließ, ſomit in einen hohlen Spiritualismus ſich verlor.

Bei dieſem Rationalismus und Spiritualismus konnte man jedoch nicht ſtehen bleiben. Nicht nur ließ ſich jener ganz unverſöhnliche Gegenſatz von Natur und Geiſt nicht aufrecht erhalten, ſondern es ſtellte ſich auch immer beſtimmter heraus, daß das Leben des Geiſtes nur einer Leiblichkeit gegenüber in voller Kraft ſich offenbaren, ſelbes folglich einer Leiblichkeit nun und nimmer entbehren könne. In Folge eben dieſer Erwägung verfiel man nun aber, ſofern man die genuine Superiorität des Geiſtes über die Natur aus den Augen verloren und dafür dem Gedanken der Natur als Grund oder Quelle der Leiblichkeit ein ganz ungebührliches Uebergewicht über den Geiſt eingeräumt hatte, geradezu in den Naturalismus oder Pantheismus. Dieſer Lehre zufolge entwickeln ſich aus dem an ſich allerdings lebendigen, des Selbſtbewußtſeyns dagegen, der Freiheit und Selbſtbeſtimmung ermangelnden Weſen der Natur die mannichfachen Gebilde der Welt, und zwar ſo, daß den niederen immer höhere, edlere und zuletzt ſo hoch geſteigerte nachfolgen, daß in ihnen nun der Grund alles einzelnen Seyns zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt und zur freien Thätigkeit gelangen kann.

Daß dieſer Pantheismus oder Naturalismus, der das Walten der bloßen Natur zum Ausgangspunkte nimmt und aus dieſem erſt das Leben des Geiſtes hervorgehen läßt, im ſchreiendſten Widerſpruche mit dem Worte der Offenbarung ſtehe, iſt wohl von ſelbſt klar. Aber auch der ſogenannte Semipantheismus, *) der ſich in der neueſten Zeit an die Stelle des zu ſo weiter Verbreitung gelangten Pantheismus zu ſetzen verſucht hat, kommt mit dem Geiſt und Sinn der Bibel nicht völlig überein. Dieſes Syſtem geſteht zwar dem geiſtigen Leben von vornherein Freiheit und Selbſtſtändigkeit zu; wenn es aber, und zwar mit gutem Grunde, zur Vollkommenheit deſſelben eine Leiblichkeit für unerläßlich erachtet, ſo will es die auch für den ewigen Geiſt erforderliche Leiblichkeit doch nur in der Welt finden. So ſollte denn alſo Gott erſt in der Schöpfung und Vollendung des Univerſums zur vollen Aktualität gelangen. Das läßt ſich jedoch nicht zugeben, indem hiemit der göttlichen Allvollkommenheit Eintrag geſchehen würde, und unter dieſer Vorausſetzung die Hervorbringung und Ausgeſtaltung der Welt nicht mehr lediglich als ein Werk der unbedingten, ſchlechthin freien Liebe des Ewigen erſcheinen könnte.

Schon hier zeigt es ſich denn, daß die Theologie, wenn ſie ſich anders in der Hoheit, auf welche ſie durch die Bibel ſelbſt angewieſen iſt, in der That behaupten will, dem Gedanken der himmliſchen, durchaus lichten und klaren Leiblichkeit nicht bloß in der Lehre von Chriſto im Stande der Herrlichkeit, dann in der Lehre vom heiligen Abendmahl und etwa noch in der Lehre von der Auferſtehung der Gläubigen, ſondern in einem noch viel weiteren Umfange Geltung einzuräumen habe. Wenn in der hei-

*) S. den Artikel: Schelling, Bd. XIII. S. 521 ff. der Theologiſchen Realencyklopädie.

ligen Schrift (Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17.) Gott ein Geiſt genannt wird, ſo hat man dieß doch nicht im modernen abſtrakten, rationaliſtiſchen Sinne, nicht alſo ſo zu nehmen, als ob ihm eine Natur und Leiblichkeit ſchlechthin nicht eigen ſeyn könnte, ſondern es ſoll durch dieſe Bezeichnung der Gedanke der ewigen Herrlichkeit nur rein bewahrt werden von allen, aus der trüben, unvollkommenen Erdenwelt ſtammenden Beſtandtheilen. Dieß erhellet nicht nur aus dem Umſtande, daß die Bibel dem Herrn an ſo unzählig vielen Stellen Gliedmaſſen und Sinnorgane, als Augen, Ohren, Arme, Hände, Finger zuſchreibt, was man doch gewiß nicht für bloße, leere Redensarten zu halten hat, und ebenſo ergibt ſich dieß aus der Eigenthümlichkeit der mehrfältigen Theophanieen, deren die heiligen Männer, wie Moſes (ſ. 2 Buch, Kap. 33.), Ezechiel (Kap. 1 u. Kap. 10.), Daniel (Kap. 7) u. ſ. w. gewürdigt worden, und die man, wenn Gott eine Leiblichkeit nicht zukäme, geradezu für irreführend anzuſehen hätte. Es legen aber auch die heiligen Bücher auf die Leiblichkeit überhaupt einen ſo hohen Werth, wie ſie denn namentlich den Menſchen nicht in dem bloß geiſtigen Lebensſtadium unmittelbar nach dem Tode, ſondern doch erſt vermöge der Auferſtehung ſeine wirkliche Vollendung erreichen läßt. Geiſt und Leib gehören zuſammen, bedingen ſich gegenſeitig und Gott wäre nicht unbedingt frei von der Welt, ſondern immerhin noch an dieſelbe gebunden, d. h. ſie hervorzubringen genöthigt, wenn er nicht von Ewigkeit eine im reinſten Glanz ſtrahlende, ſeiner unendlichen Herrlichkeit und Majeſtät durchaus entſprechende Leiblichkeit in ſich trüge.

Wenn ſich dem zufolge die Grundlehre aller Theologie, die abſolute Vollkommenheit Gottes und ſeine Erhabenheit über die Welt nur mittelſt des Gedankens der himmliſchen Leiblichkeit ſichern läßt, ſo iſt eben dieſer Gedanke auch für die Feſtſtellung der Lehre von der göttlichen Dreiperſönlichkeit unentbehrlich. So gewiß ſich die Fülle des perſönlichen Daſeyns ohne eine Leiblichkeit, welcher gegenüber und innerhalb deren ſie ſich entfaltet, überhaupt nicht denken läßt, ſo wird ohne eine ſolche wohl um ſo weniger die göttliche Dreiperſönlichkeit als denkbar ſich darſtellen. Soll ſich die Einheit des göttlichen Willens in eine weſentliche, reale Dreifaltigkeit gliedern, wofür man doch die Dreiperſönlichkeit anzuſehen hat, ſo wird hiezu auch eine reale Grundlage erfordert. Dieſe reale Grundlage wird von dem an ſich Einigen, göttlichen Willen, ewig zu einer die geiſtige Herrlichkeit Gottes rein und klar abſpiegelnden Leiblichkeit erhoben. Wenn aber dieſes, was hier freilich nicht näher ausgeführt werden kann, *) doch nur mittelſt einer dreifachen, wirkſamen Relation des göttlichen Willens zu eben jener Grundlage möglich iſt, ſo erſcheint hiemit die Gottheit ſelbſt ewig zur wirklichen Dreiperſönlichkeit ausgeſtaltet.

Doch nicht bloß in Bezug auf das innere Leben Gottes iſt der Begriff der himmliſchen Leiblichkeit von der größten Wichtigkeit, es gebühret demſelben auch Anerkennung im Bereiche des göttlichen Wirkens nach Außen hin, und namentlich, was man ſo vielfach gänzlich außer Acht gelaſſen, hinſichtlich der ſchöpferiſchen Thätigkeit. Wie oft begegnet man doch der Annahme, daß Gott die ganze Welt des Körperlichen, urſprünglich finſter und ungeſtaltet, als ein bloßes Chaos in's Daſeyn gerufen und erſt allmählich dieſes Chaos bewältigend, Ordnung in daſſelbe gebracht und auch dann vorerſt nur irdiſche Geſtaltungen, in denen ſich das Licht des Geiſtes doch nur trüb und gebrochen darſtellen kann, aus ihm habe hervorgehen laſſen! Man mag hiebei wohl zugeben, daß dieſe Körperwelt dereinſt noch zur Verklärung gelangen werde, doch ſoll ſie dieſe ihre Vollendung erſt am Ende der Tage erreichen können. Daß dieſe Vorſtellungsweiſe mit der Majeſtät des Schöpfers, mit dem Worte der Schrift, die Pſ. 33, 9. von dem Herrn ſagt: „So er ſpricht, ſo geſchieht's, ſo er gebeut, ſo ſteht's da," keineswegs übereinkomme, wem ſollte dieß nicht einleuchten? Gleichwohl wird man bei eben dieſer

*) Eine ſolche nähere Ausführung iſt aber gegeben in J. Hamberger's Schrift: „Fundamentalbegriffe von Franz Baader's Ethik, Politik und Religionsphiloſophie." Stuttgart 1858.

Vorſtellungsweiſe, durch welche doch die Hoheit des ewigen Geiſtes unläugbar beeinträchtigt wird, immerhin ſtehen bleiben, ſo lange man ſich von der vollen Berechtigung des Gedankens der himmliſchen Leiblichkeit noch nicht überzeugt, noch nicht mit voller Zuverſicht demſelben ſich zugewendet hat.

Wer dagegen das wahre Weſen des Stoffes und die Geneſis jener höheren Leiblichkeit, wie Beides oben angedeutet worden, wohl in's Auge faſſen will, dem wird auch nicht mehr zweifelhaft bleiben können, daß Gott die geſammte körperliche Welt nicht erſt allmählich zur Läuterung zu bringen gewußt, daß er ſie vielmehr ſchon in der reinſten Klarheit und vollſten Herrlichkeit wie mit einem Schlage durch ſein allmächtiges Schöpferwort aus dem Nichtſeyn in das Daſeyn hervorgerufen habe. So kann denn auch die Trübheit und Materialität, die ſich uns im Univerſum in den allerweiteſten Dimenſionen darſtellt, nicht in Gott, nicht in der Natur der Dinge, ſondern nur im Abfall freier, intelligenter Weſen vom Ewigen ihren Grund haben. Wenn aber ſogar, wie ſowohl der Bibel (ſ. 1 Moſ. 1, 2.), als auch den Belehrungen der Geologie zufolge angenommen werden muß, eine ſehr gewaltige Zerrüttung der körperlichen Welt noch vor der Erſchaffung des Menſchen ſtattgefunden, ſo ergibt ſich hieraus ebenſo gewiß eine ſchon in der Engel- oder Geiſterwelt erfolgte Empörung gegen Gottes heiligen Willen, als wieder auch an dem Fortbeſtand jener Zerrüttung der Menſch die Schuld trägt, indem er ſich auf dem hohen Standpunkte, zu welchem er vermöge ſeiner Gottebenbildlichkeit erhoben worden war, nicht behauptet, ſondern durch die abtrünnigen Geiſter von demſelben ſich hat herniederziehen laſſen.

Der Schönheitsglanz, in welchem die Welt urſprünglich leuchtete, war ihr von Gott zunächſt doch nur gleichſam geliehen. Sollte er ihr völlig und bleibend zu eigen werden, ſo mußte ſie in eine noch tiefere Gemeinſchaft mit Gott eingehen, als in welche ſie bloß durch die Schöpfung hatte verſetzt werden können. Wie Gott ſeinen Willen in die Schöpfung gelegt hatte, ſo ſollten auch die Geſchöpfe ihren Willen wieder in Gott ſetzen. Indem ſie ſich von allem Creatürlichen als ſolchem losſagten und mit ihrem ganzen Weſen nur Gott angehören wollten, ſo war ihnen nun, vermöge der Einheit ihres eigenen mit dem göttlichen Willen, die Herrlichkeit, mit welcher ſie von Anbeginn bekleidet worden waren, für alle Ewigkeit feſtgeſtellt. Sofern ſie dagegen ihren Willen dem göttlichen Willen verſagten, ja ſich wohl geradezu von demſelben losriſſen, ſo mußte freilich die Finſterniß, welche eben hiemit aus ihrem eigenen Innern hervorgebrochen war, in dem ganzen Schöpfungsgebiet, in welchem ſie walteten, herrſchend werden. Doch es will Gott nach ſeiner Gnade die Macht dieſer Finſterniß, ſo weit nur die Geſchöpfe ſelbſt es ihm zulaſſen, brechen, und wie in deren Geiſt und Gemüth ein neues Licht ſich entzünden laſſen, ſo auch die äußere Welt zu neuer und zwar bleibender Klarheit erheben. Dieß kann aber nur möglich werden durch die Verſöhnung und Erlöſung, und dieſe zu bewerkſtelligen, d. h. die unendliche Kluft, welche die ſündige Menſchheit von Gott trennt, auszufüllen, mußte Gott ſelbſt als Menſch — nicht in göttlicher Geſtalt, vielmehr in irdiſcher Niedrigkeit (ſ. Philipp. 2, 6. 7.), in die Welt eingehen und hier im thätigen und leidenden Gehorſam dem Willen des Vaters Genüge leiſten. Gerade damit nun, daß des Menſchen Sohn dieſen vollkommenen Gehorſam übte, wurde bei ihm ſelbſt der Grund auch zu ſeiner leiblichen Verklärung gelegt. Nachdem ſich aber dieſe ſeine leibliche Verklärung in ſeiner Auferweckung und ſeiner Himmelfahrt vollendet hat, ſo muß Ihm, der göttliche und menſchliche Natur in ſich vereinigt, die Macht zuſtehen, das ganze körperliche Univerſum (ſ. Epheſ. 4, 10.) dereinſt der höchſten Herrlichkeit theilhaftig zu machen.

Von ſo hoher Bedeutung erweiſet ſich der Gedanke der himmliſchen Leiblichkeit für die Lehre von der Schöpfung und für die Lehre von der Erlöſung; er macht ſich aber nicht minder geltend in den göttlichen Voranſtalten für letztere und ebenſo in dem Werke der Heiligung. Damit die Menſchheit den Heiland in der That bei ſich aufzunehmen vermöchte, bedurfte ſie einer Zubereitung auf ſeine Erſcheinung durch gewiſſe, von Oben

herab, von des Himmels Höhen auf ſie erfolgende Wirkungen. Wenn Gott in Chriſto zur Menſchheit kommen, weſentlich mit ihr eins werden ſollte, ſo mußte er ſich wohl zu ihr herniederſenken; wiederum mußte aber auch die Menſchheit, wenn Gott als Menſch aus ihr geboren werden ſollte, der göttlichen Herrlichkeit näher geführt, mithin einer gewiſſen Erhöhung oder Veredelung theilhaftig werden. Eine Annäherung an die reine, lautere, himmliſche Leiblichkeit durfte innerhalb der Geſchlechtslinie, aus welcher der Heiland als Menſch herſtammte, nicht fehlen. Dieſe hatte ihren Grund unſtreitig in dem Walten des göttlichen Geiſtes, namentlich über dem Volk Iſrael, wodurch ſich dieſem die Rathſchlüſſe der ewigen Gnade und Erbarmung enthüllten und heilige Triebe und Regungen in ihm erweckt wurden. Höhere Erkenntniſſe aber und höhere Gefühle laſſen ſich in eigentlicher Kraft und Lebendigkeit gar nicht gewinnen ohne eine theilweiſe Unterwerfung des körperlichen Daſeyns unter das Geſetz des Geiſtes. Um ſo gewiſſer konnte auch jene geiſtige Erhöhung bei den ächten, wahren Iſraeliten nicht ohne günſtige, leibliche Folgen bleiben und mußte ſie ſonach allerdings dazu dienen, dem Herrn bei und in ihnen mehr und mehr die Stätte zuzubereiten, an welcher er auf Erden erſcheinen ſollte. *)

Eine Art von Heiligung läßt ſich ſchon in dieſen Vorbereitungen auf den zukünftigen Heiland nicht verkennen. Wenn man aber unter der Heiligung im genaueren Sinn des Wortes diejenige göttliche Wirkſamkeit verſteht, durch welche die Menſchen an der Herrlichkeit Antheil gewinnen ſollen, welche der Herr als Menſch zunächſt doch erſt für ſich ſelbſt hatte erringen müſſen, ſo kann ſich's nicht fehlen, daß uns auch hier der Gedanke der himmliſchen Leiblichkeit in ſehr weiter Ausdehnung begegnet. Die Mittel, durch welche er uns jene Herrlichkeit zukommen laſſen will, ſind einerſeits das Wort, durch deſſen Wirkſamkeit wir geiſtig wiedergeboren werden ſollen, andererſeits die Sakramente, welche dazu beſtimmt ſind, den Grund eines höheren leiblichen Daſeyns in uns zu legen. Wie entſchieden Letzteres vom heiligen Abendmahle gelte, in welchem uns ja der verklärte Leib und das verklärte Blut Chriſti dargeboten wird, ſpringt von ſelbſt in die Augen; was dagegen die heilige Taufe betrifft, ſo wird wohl mit Grund zu behaupten ſeyn, daß die Lehre von dieſem Sakramente erſt noch einer weiteren Ausbildung bedürfe, indem in ihr nach ihrer gegenwärtigen Faſſung die beſtimmte Hinweiſung auf eine himmliſche Leiblichkeit oder leibliche Weſenheit noch mangelt. **) Wenn wir aber durch die Sakramente zunächſt in leiblicher Beziehung zu einer Umgeſtaltung gelangen, ſo wird dieß unſtreitig auch der Entfaltung unſeres geiſtigen Lebens zu Gute kommen, und wiederum wird unſere geiſtige Wiedergeburt, wie ſie durch das Wort erzielt werden ſoll, dazu dienen, unſere irdiſche Leiblichkeit mehr und mehr zu läutern, ſie zu veredeln, der Vergeiſtigung ſie entgegen zu führen.

Doch, wenn wir in der That geheiligt und alſo dereinſt der Herrlichkeit unſeres Heilandes theilhaftig werden ſollen, ſo wird hiezu von unſerer Seite der Glaube erfordert, und dieſer könnte nicht ſeyn, was er der heiligen Schrift (Hebr. 11, 3.) zufolge ſeyn ſoll, eine Hypoſtaſis nämlich, eine Darſtellung des zunächſt noch bloß zu Hoffenden und jetzt noch nicht zu Erſchauenden, wenn er nichts weiter, als ein bloßer dünner, geiſtiger Lebenshauch wäre. Während man den Glauben dieſer Art doch nur für den erſten Anfang zum wahren, vollen Glauben anſehen kann, ſo ſetzt letzterer als eine wirkliche Hypoſtaſis bereits ſchon eine theilweiſe Läuterung oder Verklärung unſeres leib-

*) Die Vorbereitungen auf die Erlöſung machen doch die Erlöſung ſelbſt nicht überflüſſig. Erſtere konnten durch bloße, vom Himmel aus auf die Menſchheit erfolgende Wirkungen ſich ergeben, letztere aber war nur durch Gott ſelbſt, nur mittelſt der perſönlichen Erſcheinung des Sohnes Gottes auf Erden zu bewerkſtelligen. So wird man uns denn auch hier nicht dahin mißverſtehen, als wenn wir von der Mutter des Heilandes behaupten wollten, daß ſie von aller Sünde bereits ſchlechthin frei geweſen ſey.

**) Siehe Dr. E. Nägelsbach's Abhandlung „über das Sakrament der Taufe" in Rudelbach's und Guericke's „Zeitſchrift für Lutheriſche Theologie und Kirche." Jahrgang 1849, S. 612 ff.

lichen Wesens voraus, vermöge deren ihm in unserem Inneren der Stoff, das Material dargeboten wird, worin er sich ausprägen, Gestalt gewinnen und eben hiemit zu wirksamer Kraft gedeihen kann. Nur ein solcher Glaube, in welchem sich uns das an sich noch Unsichtbare doch im Voraus schon darstellt, wird sich stark genug erweisen, die aus dem Fleische stammenden, dem göttlichen Gesetze zuwiderlaufenden Triebe zu bewältigen und also einen Gott wohlgefälligen Wandel bei uns anzubahnen. Von jeder sittlichen Erhebung muß aber wiederum behauptet werden, daß durch sie, wenn schon vielleicht nur vorübergehend, unserem leiblichen Wesen eine Veredelung, Vergeistigung verliehen werde. Bei beharrlichem, sittlichem Streben wird ihm eine solche sogar bleibend zu eigen, unser Leib also dann mehr und mehr wieder werden, wozu er in Wahrheit bestimmt ist, ein Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19. 20.).

Durch die Heiligung, soweit sie hier auf Erden bei uns erfolgt, kann aber freilich nichts weiter erzielt werden, als daß der Grund zum Leibe der Verklärung in uns gelegt, der Same gleichsam desselben bei uns gebildet wird, der dann in der Auferstehung als volle Frucht hervorgehen soll. Von welcher Wichtigkeit für eben diese Lehre, sowie für die Lehre von den letzten Dingen überhaupt, der Gedanke der leiblichen Verklärung sey, das wird theils allgemein zugestanden, theils erhellet es aus den oben bereits von uns gegebenen Ausführungen. Es konnten hier ohnehin nur einzelne Momente bezeichnet werden, aus welchen die hohe Bedeutung eben dieses Gedankens für die gesammte Theologie ersichtlich wird; doch schon aus dieser ganz fragmentaren Darlegung wird sich wohl klar genug ergeben haben, daß derselbe als ein eigentlicher Grundgedanke der Bibel anzusehen sey, ohne welchen sich deren Inhalt in seiner vollen Kraft und wahren Fülle weder erfassen, noch auch festhalten läßt.

Literatur. Die nothwendigsten Fingerzeige über die Literatur der Lehre von der Verklärung, welche bis dahin eine eigene, ausführlichere Bearbeitung noch gar nicht erfahren hat, findet man in den „Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“ vom Verfasser des obigen Artikels, im siebenten Bande der „Jahrbücher für deutsche Theologie,“ S. 107 ff. In eben dieser theologischen Zeitschrift beabsichtigt der nämliche Verfasser eine weitere, eben hieher gehörige Abhandlung unter dem Titel: „Die Rationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit“ erscheinen zu lassen. Außerdem haben wir hier noch besonders auf Professor Dr. Ludwig Schöberlein's geistvolle Erörterungen „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit“ hinzuweisen, welche derselbe ebenfalls in den „Jahrbüchern fur deutsche Theologie,“ und zwar im sechsten Bande derselben, S. 3 ff. niedergelegt hat.

Dr. Julius Hamberger.

Vermigli, gewöhnlich, nach seinem Vornamen, Peter Martyr genannt, der gelehrteste und berühmteste der italienischen Protestanten des 16. Jahrhunderts, ward geboren zu Florenz den 8. Sept. 1500. Sein Vater, ein reicher Patrizier, wünschte ihn zum Staatsmanne zu bilden, allein eine stille, von der Mutter geerbte Frömmigkeit bewog ihn, sich dem Klosterleben zu widmen. Obschon vom Vater deßwegen enterbt, ließ er sich 1516 im Kloster von Fiesole in den Orden der regulirten Augustiner Chorherren aufnehmen. Nach drei Jahren kam er nach Padua, um seine Studien zu vollenden; mit großer Beharrlichkeit, ohne Lehrer, lernte er das Griechische; in den Hörsälen der Universität machte er sich mit der aristotelischen Philosophie vertraut und gewann durch öffentliche Disputationen eine dialektische Gewandtheit, von der er in der Folge glänzende Beweise gegeben hat. In Bezug auf Theologie fand er zu Padua nur die alte Scholastik; doch las er bereits einige Kirchenväter. In seinem 26. Jahre sandten ihn seine Oberen als Prediger aus; er trat als solcher in mehreren Städten Italiens auf, auch hielt er in einigen Klöstern seines Ordens Vorlesungen über alte Literatur und Philosophie. Schon genügte ihm der lateinische Text der Bibel nicht mehr; er las das Neue Testament in der Ursprache und lernte zu Bologna von einem jüdischen Arzte Hebräisch. Zum Abt von Spoleto ernannt, führte er in das verwelt-

lichte Kloſter wieder eine beſſere Zucht ein und ſtellte durch ſeine Predigten die Eintracht unter den entzweiten Bürgern wieder her. Nach drei Jahren ward er als Prior des Kloſters St. Petri ad aram nach Neapel befördert; hier entſchied ſich ſein fernerer Beruf. In den um Johann Valdes ſich ſammelnden Kreis eingeführt, hörte er evangeliſche Reden, wie er ſie noch nie gehört; nicht minder mächtig wirkte Ochino auf ihn ein, der 1539 zu Neapel war. Es entſtand ein Kampf in ihm, aus dem ſich der Glaube an die Rechtfertigung durch Chriſtum ſiegreich entwickelte. In der Schule und in der Kirche ſeines Kloſters trug er nun, obgleich noch ohne Oppoſition gegen Rom, reformatoriſche Lehren vor. Der Ketzerei verdächtigt, wurde er nichtsdeſtoweniger 1541 auf einem Auguſtiner-Convent zum Viſitator des Ordens erwählt, mit welchem Amte er Neapel verließ. Die Strenge, mit der er dieſes Amt ausübte, zog ihm den Haß der Mönche zu; um ſich ſeiner Aufſicht zu entledigen, ſandte man ihn als Prior von San-Frediano nach Lucca. Hier berief er, um die Novizen zu bilden, mehrere zum Evangelium ſich neigende Gelehrte, las mit dieſen aus Deutſchland und aus der Schweiz gekommene reformatoriſche Schriften, predigte und lehrte im neuen Geiſte und bildete eine Gemeinde evangeliſcher Chriſten. Der Vikar ſeines Kloſters und Don Conſtantin, Prior von Fregionara, predigten im nämlichen Sinne. Da ward das neu errichtete römiſche Inquiſitionsgericht aufmerkſam auf die Bewegung zu Lucca; mehrere von Vermigli's Freunden wurden verhaftet; er ſelber verließ, zeitig gewarnt, die Stadt in Begleitung einiger ſeiner Schüler. Auf der Flucht, zu Piſa, ſchrieb er an die Lucenſer einen Abſagebrief vom Pabſtthum, in Form einer Erklärung des apoſtoliſchen Symbolums. Ueber Florenz und Ferrara eilte er dann nach der Schweiz. Im September 1542 kam er nach Zürich, wo ihm die freundlichſte Aufnahme zu Theil ward; nach kurzem Aufenthalte in dieſer Stadt begab er ſich über Baſel, wo er ſich gern niedergelaſſen hätte, nach Straßburg; hier fand er Herberge bei Butzer und nicht lange nachher eine Anſtellung als Profeſſor des Alten Teſtaments. Da er erfuhr, daß zu Lucca ſein Weggang von Einigen getadelt wurde, ſandte er an die dortige, im Geheimen fortbeſtehende Gemeinde ein Schreiben, in dem er die Gründe angab, die die Flucht in der Verfolgung rechtfertigen können. Seine exegetiſchen Vorleſungen zu Straßburg, wie ſpäter zu Oxford und Zürich, waren, im Geiſte der Zeit, mehr der praktiſchen und dogmatiſchen Erklärung gewidmet, als der grammatiſchen und hiſtoriſchen; er flocht ausgedehnte Digreſſionen über die Loci ein, die er aus den Bibelſtellen zog. Daneben leitete er Disputationen über allerlei Fragen, zunächſt um die Studirenden zur Polemik vorzubereiten. Ueberhaupt hatte er ein ſeltenes Lehrtalent; er war gelehrt, ſcharfſinnig, klar und beſtimmt im Ausdrucke, mild und liebenswürdig, er ſprach ein reines, klaſſiſches Latein und beſaß eine warme, oft phantaſievolle Beredtſamkeit. So ſtand er bald in bedeutendem Ruf als theologiſcher Lehrer. Durch den Verkehr mit den Straßburger Gelehrten bildeten ſich ſeine Ueberzeugungen immer weiter aus; die Lehre von der Prädeſtination ward der Grund ſeines dogmatiſchen Syſtems, und was das Abendmahl betrifft, ſchloß er ſich den Schweizern an, zu denen ſich damals auch noch die Straßburger neigten.

Nach dem unglücklichen Ausgange des ſchmalkaldiſchen Krieges nahm er 1547 eine Berufung nach England an, um im Auftrage Cranmer's zur Befeſtigung der Reformation mitzuwirken. Er ward als Profeſſor zu Oxford angeſtellt und wirkte hier unter ſchwierigen Verhältniſſen mit raſtloſer Thätigkeit. Er begann mit Vorleſungen über den erſten Korintherbrief, die er 1551 als Commentar herausgab (Zürich, Fol., und mehrmals); er behandelte darin ſowohl die damals in England viel beſprochene Frage von der Prieſterehe als die Lehre vom Abendmahl. In letzterer ſtimmte er großentheils, doch nicht völlig mit Calvin überein; er nahm eine myſtiſche Einigung mit Chriſti Subſtanz an, durch den Glauben, ohne phyſiſchen Contakt, aber doch ſo, daß auch unſer Fleiſch, unſere leibliche Natur dadurch geſtärkt oder, wie er ſich ausdrückte, inſtaurirt werde und der ganze ungetheilte Menſch in die Gemeinſchaft mit dem Herrn eintrete;

über dieſe Gemeinſchaft wechſelte ſpäter Vermigli mit Calvin wichtige Briefe. Seine Vorträge zu Oxford über das Abendmahl und die Transſubſtantiation erregten Aergerniß bei den dem Pabſtthume noch anhängenden Profeſſoren; Richard Smith forderte ihn zu einer öffentlichen Disputation auf, die den 28. Mai 1549 begann und mehrere Tage dauerte. Der Streit drehte ſich hauptſächlich um die Brodverwandlung, die Vermigli nach einander gegen mehrere in ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeit geübte Doktoren widerlegte, Das Geſpräch endete, ohne daß man zu einer abſchließenden Erklärung gekommen wäre. ließ aber bei Vielen einen der Reformation günſtigen Eindruck zurück. Vermigli gab ſelber die Akten deſſelben heraus, London 1549. 4°. (Auch Zürich 1552, und mehrmals). Im Jahre I550 erklärte er den Römerbrief; in dieſen Vorleſungen, die er erſt 1558 herausgab (Baſel, Fol., und öfter), entwickelte er beſonders die Lehre von der Prädeſtination, indem er ſie gegen die Einwürfe des Albert Pighius vertheidigte. In das von der Londoner Synode (1552) abgefaßte Glaubensbekenntniß wurden dann die Dogmen von der Erbſünde, der Gnadenwahl und der Rechtfertigung aufgenommen, ſo wie er hauptſächlich ſie aufgeſtellt hatte. Inzwiſchen waren Butzer und Fagius in England angekommen und zu Cambridge angeſtellt worden; im Juni 1549 hatte auch Butzer über das Abendmahl disputirt; dieſe Disputationen hatten zur Folge, daß ſowohl die Tranſubſtantiation als die Anſicht, Brod und Wein ſeyen bloße Symbole, officiell aufgegeben wurden.

Vermigli und Butzer nahmen ferner großen Antheil an den Verhandlungen über die engliſche Liturgie; mehrere Artikel des im J. 1549 eingeführten Book of common prayer hatten bei einigen engliſchen Proteſtanten Anſtoß gefunden; Hooper beſonders weigerte ſich, den vorgeſchriebenen Chorrock zu tragen; Vermigli dagegen hielt dieſen für ein Adiaphoron und wollte nicht, daß um ſo unbedeutende Dinge geſtritten und dadurch der Fortgang der Reformation aufgehalten würde. Doch ſtimmte er der Cenſur bei, die Butzer über die Liturgie verfaßte und auf welche hin der Gottesdienſt vereinfacht ward. Den 28. Febr. 1551 ſtarb Butzer; zwei Jahre nachher verlor Vermigli ſeine Gattin; ſchon Ende 1552 hatte er die Einladung erhalten, wieder nach Straßburg zu kommen, allein er wurde noch durch den Auftrag zurückgehalten, an der Reviſion der Geſetze der engliſchen Kirche Theil zu nehmen. Kaum war das Werk vollendet, ſo ſtarb König Eduard VI. und ſeine Schweſter Maria folgte ihm nach. Bei der nun ausbrechenden blutigen Reaktion konnte Vermigli nur mit Mühe aus England entkommen; zu Ende Oktobers 1553 traf er wieder zu Straßburg ein. Hier war Vieles anders geworden; an die Stelle des früheren verſöhnlichen Geiſtes trat immer mehr ein ängſtliches Beſtreben, die Reinheit der lutheriſchen Orthodoxie zu bewahren. Der Wiederanſtellung Vermigli's ſetzte man vielfache Schwierigkeiten entgegen; erſt nachdem er ſchriftlich bezeugt hatte, er ſey bereit, die Augsburger Confeſſion, inſofern ſie richtig erklärt werde, anzunehmen und in der Lehre vom Abendmahl allen Streit zu vermeiden, erhielt er wieder ſein Amt. Im Jahre 1555 richtete er an die von der Inquiſition hart bedrängten Evangeliſchen zu Lucca ein Schreiben, um ſie zur Feſtigkeit aufzufordern. Um dieſe Zeit ſchrieb er für die Polen ein Gutachten über die Lehren Oſiander's und Stancaro's, nebſt Rathſchlägen über Einführung und Begründung der Reformation. Als von 1555 an der Abendmahlsſtreit in Deutſchland wieder heftig entbrannt war, traten auch zu Straßburg die Prediger mit erneuertem Ungeſtüm gegen Vermigli und einige andere reformirt geſinnte Männer auf; Vermigli ſchlug zwar eine Berufung an die Genfer italieniſche Gemeinde aus, ſah ſich aber zuletzt, da man ihm nicht geſtattete, ſich frei über das Abendmahl auszuſprechen, genöthigt, einen Ruf nach Zürich anzunehmen, wohin er im Juli 1556 abging. Hier fand er zugleich eine blühende italieniſche Kirche, die ihn zum Mitgliede ihres Vorſtandes wählte und vor der er zuweilen Predigten hielt. Auf für England, zumal ſeit der Thronbeſteigung Eliſabeth's, fuhr er fort, thätig zu ſeyn; er correſpondirte mit den angeſehenſten engliſchen Theologen und Biſchöfen, beſonders über liturgiſche und hierarchiſche Fragen; den immer merklicher ſich zeigenden

Symptomen des puritaniſchen Geiſtes gegenüber empfahl er ſtets Mäßigung und Unterwerfung unter das Geſetz. Im J. 1559 gab er ein ſchon ſeit Jahren unternommenes großes Werk gegen den Biſchof Gardiner heraus, Defensio doctrinae veteris et apostolicae de S. Eucharistiae sacramento, Fol.; und in demſelben Jahre eine Defensio ad R. Smythaei duos libellos de coelibatu sacerdotum et votis monasticis. In den Jahren 1560 und 1561 verfaßte er zwei Sendſchreiben an die Polen über die Dreieinigkeit und die beiden Naturen in Chriſto. Sein Einfluß zu Zürich war ungemein; er zeigte ſich beſonders in der Art, wie ſich ſeit dieſer Zeit Bullinger und die anderen Theologen über die Prädeſtination ausſprachen. Als Bibliander dieſe Lehre angriff und Vermigli ſogar zum Zweikampf herausforderte, hielt dieſer vor den Profeſſoren und Predigern eine Rede über den freien Willen; ſeine Auffaſſung wurde für „die rechte“ erkannt und beſtätigt. Bald darauf ſchrieb er im Auftrag der Züricher gegen Brentz, der die Ubiquität vertheidigt hatte, ſeinen Dialogus de utraque Christi natura (Zürich 1561, und öfter); er wies treffend das Unhaltbare der ubiquiſtiſchen Anſicht nach, ſtellte ihr aber, ſo wie auch Bullinger es that, eine andere entgegen, der man gleichfalls vorwerfen kann, zu ſinnlich zu ſeyn; er nahm den Himmel, in den Chriſtus aufgeſtiegen iſt, für einen beſtimmten, abgegränzten Ort, wo Chriſtus zur Rechten Gottes mit dem nämlichen Körper ſitzt, den er auf Erden gehabt. Im Jahre 1561 kam, wie ſchon früher einmal, eine Berufung an Vermigli nach Heidelberg, die Züricher ließen ihn aber nicht fort. Einem anderen Rufe mußte er jedoch folgen, dem zum Religionsgeſpräche von Poiſſy, das im September 1561 eröffnet ward. Von ſeiner Landsmännin Katharina von Medici ehrenvoll aufgenommen, unterhielt er ſich mit ihr über die Mittel, in Frankreich den kirchlichen Frieden wieder herzuſtellen, und ſagte ihr ernſte Worte über die Nothwendigkeit der Gewiſſensfreiheit. In den öffentlichen Sitzungen trat er nur einmal auf, mit einer italieniſchen Rede zur Vertheidigung der evangeliſchen Lehre vom geiſtlichen Amt, zur Rechtfertigung der der Empörung beſchuldigten Proteſtanten und zur Widerlegung der Transſubſtantiation. Da das Colloquium indeſſen in Streit und Confuſion ausgeartet war, beauftragte die Königin einen aus gemäßigten Katholiken und Proteſtanten zuſammengeſetzten Ausſchuß, eine Einigung über das Abendmahl zu verſuchen; auch Vermigli nahm daran Theil, wollte aber bei der Wendung, die die Dinge genommen hatten, in keine zweideutige Transaktion einwilligen; man kam über eine Formel überein, die ihn zwar nicht völlig befriedigte, die er aber zuletzt zugab, um den ihm gemachten Vorwurf, er hindere durch ſeine Zähigkeit jede Annäherung, von ſich abzuweiſen. Die Formel wurde der Sorbonne vorgelegt und natürlich von ihr verworfen; im Oktober löſte ſich das Colloquium auf. Nach Zürich zurückgekehrt, gab Vermigli im Namen der Züricher Theologen ein Gutachten zu Gunſten Zanchi's, der zu Straßburg wegen der Prädeſtination und der Abendmahlslehre angegriffen war; dies Gutachten hat man mit Recht als ein Bekenntniß der Züricher über die Prädeſtination angeſehen. Vermigli begann dann die Widerlegung einer neuen Schrift von Brenz über die Ubiquität, ward aber während der Arbeit von einer im Herbſte 1562 herrſchenden epidemiſchen Krankheit befallen und ſtarb den 12. November. Nach ſeinem Tode gaben ſeine Freunde ſeine Commentare über die Bücher Samuel's, die Bücher der Könige, einen Theil der Geneſis und die Klaglieder Jeremiä heraus; ferner einen Commentar über einen Theil der ariſtoteliſchen Ethik und eine Sammlung von Gebeten aus den Pſalmen. Im Jahre 1575 ſammelte Robert Maſſon, franzöſiſcher Prediger zu London, aus ſämmtlichen bisher erſchienenen Werken Vermigli's vier Bücher Loci communes, das heißt alle auf Dogmatik, Moral und Polemik bezüglichen Stellen, die er nach dem Syſtem Calvin's in Ordnung brachte (London, Fol.). Dieſes ſpäter vermehrte und mehrmals gedruckte Werk iſt für das Studium der reformirten Theologie im 16. Jahrhundert eine der wichtigſten Quellen.

S. über Vermigli: Simler, Oratio de vita et obitu D. Petri Martyris. Zürich 1562. 4°. — Schloſſer, Leben des Theodor Beza und des P. M. Vermigli.

Heidelberg 1807. — Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche. Bd. 7. Elberfeld 1858. C. Schmidt.

Veronica. Die heilige Veronica mit ihrem Schweißtuche, auf dem das treue Bildniß des dornengekrönten Heilandes ausgeprägt worden, iſt eines der intereſſanteſten und namentlich der archäologiſch bedeutſamſten Gebilde der chriſtlichen Sage des Mittelalters. Nach der gewöhnlichen Geſtalt der Legende, wie ſie z. B. die Bollandiſten beim 4. Februar (Tom. I. Febr. p. 449 sq.) darbieten, war Veronica oder Berenice (auch Beronice oder Berenice) eine fromme Frau zu Jeruſalem, die beim Anblick des mit bluttriefendem und geſchändetem Angeſicht nach Golgatha hinaufziehenden Chriſtus, von innigem Mitleiden ergriffen, ihr Kopftuch abzog und ihm darreichte, damit er ſich das Blut und den Schweiß auf ſeinem Antlitz damit abtrockne. Zum Dank prägte der Herr ihr die Züge ſeines Geſichts, entſtellt von Schmerz und Leiden, wie ſie waren, auf dieſes Tuch ab und reichte es ihr als ein Angedenken und Pfand der Liebe. Auf dieſe Art ſoll eines der älteſten jener authentiſchen und nicht mit Händen gemachten Abbilder Chriſti (*εἰκόνες ἀχειροποίητοι θεότευκτοι*) entſtanden ſeyn, mit denen ſich die legendariſche Tradition ſo viel zu ſchaffen macht: die älteſte künſtleriſche Darſtellung des Caput spinosum s. cruentatum, das graphiſche Urbild zu Correggio's und anderer berühmter Maler Darſtellungen des Schweißtuchs mit dem dornengekrönten Chriſtuskopfe und nicht minder zu den „an das Haupt des Herrn Jeſu“ gerichteten chriſtlichen Hymnen, z. B. zu der uralten Sequenz „Salve sacra facies“, zu S. Bernhard's: „Salve caput cruentatum“; zu Paul Gerhard's: „O Haupt voll Blut und Wunden“, u. ſ. w. — Beſondere Modifikationen und Erweiterungen der Veronicaſage ſind: 1) Veronica (oder vielmehr *Βερονίκη*, nach dem um's Jahr 600 lebenden Johannes Malala in ſeiner Chronographia p. 305) ſoll jenes blutflüſſige Weib geweſen ſeyn, welches durch das Anrühren von Jeſu Gewand heil wurde (Matth. 9, 20—22) und welches dann nach dem Berichte des Euſebius (H. E. VII, 17. 18) dem Herrn eine Statue in ihrer Vaterſtadt Paneas in Syrophönicien errichtete; — ſ. den Erweis der Unmöglichkeit dieſer Combination in den AA. SS. Boll. l. c. p. 454. — 2) Veronica ſoll königlichem Geſchlecht entſproßt und eine Enkelin Herodes des Großen durch die Salome geweſen ſeyn, — eine Combination, die offenbar eine Verwechslung mit der Berenice, der Mutter der Herodias und Großmutter der Salome, und ſomit einen groben Anachronismus involvirt (ſ. AA. SS. l. c.). — 3) Veronica ſoll mit 50 Anderen (Jünglingen und Jungfrauen) als Märtyrerin in Antiochia geſtorben ſeyn (ſo z. B. Beda, nach einer ebenfalls jeglicher chronologiſchen Möglichkeit oder Wahrſcheinlichkeit entbehrenden Tradition). — 4) Veronica ſoll die Geliebte eines gewiſſen Amatus geweſen ſeyn, der als „famulus S. Virginis Mariae et Josephi, et Domini bajulus ac nutricius“ bezeichnet wird. Dieſer Amatus ſoll mit ihr zuerſt nach Rom und von da ſpäter im Gefolge des heil. Martialis nach Gallien gewandert ſeyn, hier nach dem Vorbilde der Eremiten des Berges Carmel ein heiliges Leben geführt haben und im Jahre 75 unſerer Zeitrechnung geſtorben ſeyn (AA. SS. l. c. p. 453). — 5) Nach der gewöhnlichſten abendländiſchen Sage ſoll der am Ausſatz gefährlich erkrankte Kaiſer Tiberius Kunde von dem wunderbaren Chriſtusbilde auf der Veronica Schweißtuche erhalten und dieſelbe daher nach Rom beſchieden haben. Veronica habe dieſem Befehle auch Folge geleiſtet, den Kaiſer durch Berührung mit dem Tüchlein geheilt und ſo bewirkt, daß der nunmehr von Chriſti Gottheit Ueberzeugte den Pilatus als den Urheber des Todes Chriſti ins Exil geſchickt habe. Veronica aber ſey mit dem wunderthätigen Sudarium in Rom geblieben, habe daſſelbe dann dem heil. Clemens, des Petrus Nachfolger, teſtamentariſch vermacht und ſo die köſtliche Reliquie in den Beſitz der römiſchen Päbſte gebracht. — In der That rühmte ſich ſeit Pabſt Johann VII. (705) die Kirche S. Maria Maggiore, ſpäter aber und noch jetzt die Peterskirche Roms, das wunderbare Bildniß zu beſitzen. Nur fürſtlichen Perſonen geſtattet man hier den köſtlichen Schatz zu ſehen, und auch dieſen nur, wenn ſie ſich zuvor unter die Titularbomherren zu St. Peter haben aufnehmen laſſen.

Da aber auch Mailand in Oberitalien und Jaen in Spanien Anſprüche darauf erheben, das ächte Sudarium Veronica's zu beſitzen (vgl. Benedict XIV. [Lambertini], De Servorum Dei beatificatione etc. l, IV. p. 2. c. 31), ſo muß die ganze Nachricht vom Gelangen deſſelben nach Rom äußerſt zweifelhaft bleiben, und auch das angebliche Zeugniß, welches bereits Methodius († 311) zu ihren Gunſten abgelegt haben ſoll (nach Marianus Scotus bei Gretſer, De imaginibus non manu factis, c. 16., und nach Baronius, Annal. ad an. 34. nr. 138) würde ſelbſt unter der Vorausſetzung ſeiner Authentie nicht viel zu ihrer Beglaubigung beitragen können. Denn was die geſchichtliche Exiſtenz einer heil. Veronica überhaupt faſt mehr als zweifelhaft macht, iſt die Thatſache, daß noch im 13. Jahrhundert nicht ſowohl die Beſitzerin des wunderbaren Schweißtuchbildes, als vielmehr dieſes ſelbſt mit dem Namen „Veronica" bezeichnet zu werden pflegte. — So ſagt Gervaſius von Tilbury (um's J. 1210) in ſeinen Otia imperialia cap. 25: „De figura Domini, quae Veronica dicitur .... Est igitur Veronica pictura Domini vera"; und Matthäus Paris ad an. 1216 redet von der „effigies vultus Domini, quae Veronica dicitur". Was liegt da näher, als die ſchon von Papebroch, Mabillon u. A. ausgeſprochene Annahme, Veronica ſey urſprünglich nichts Anderes, als eine corrumpirte Contraktion von vera icon (εἰκών), bedeute alſo ſelbſt ſo viel als wahres, authentiſches Bildniß, imago non manu facta sed divinitus impressa? Es hat dieſe von den meiſten Neueren gebilligte Meinung (vgl. Gieſeler, Kirchengeſch. I. S. 86) jedenfalls viel für ſich, zumal auch das, daß ſie ſich mit dem Weſentlichen von der neuerdings durch Wilhelm Grimm (die Sage vom Urſprung der Chriſtusbilder, Berlin 1843) aufgeſtellten ſcharfſinnigen Erklärung des Urſprungs der Veronicaſage ſehr wohl vermitteln und zuſammenfaſſen läßt. Nach Grimm wäre nämlich dieſe Sage nichts als die ins Abendländiſche umgeſetzte oder übertragene Abgarusſage der griechiſchen Kirche, das lateiniſche Aequivalent jener (ſchon bei Moſes von Chorene und Evagrius im 5. und 6. Jahrhundert vorkommenden) Legende, welcher zufolge Chriſtus den Boten des edeſſeniſchen Fürſten Abgar außer einem eigenhändigen Briefe auch ein durch göttliche Kunſt gefertigtes Portrait ſeiner ſelbſt für dieſen mitgegeben hätte. Anhaltspunkte für die in der Veronicaſage vorliegende freie Nachbildung dieſer Legende hätten namentlich die Nachrichten bei Euſebius und Johannes Malala über Beronice (Berenice), die geheilte Blutflüſſige von Paneas, dargeboten (vgl. oben). Beſonders in der angelſächſiſchen Form der Sage (bei Beda) trete die erſt in ſpäterer Zeit hergeſtellte Beziehung zwiſchen dem das authentiſche Abbild Chriſti enthaltenden Tuche und zwiſchen dem blutflüſſigen Weibe als ſeiner angeblichen Beſitzerin deutlich zu Tage u. ſ. w. Es kann in der That ſehr leicht ſo gegangen ſeyn, daß man zunächſt das Weib zu Paneas ihre Statue nach dem Modell eines ähnlichen Schweißtuchportraits oder authentiſchen Bildniſſes herſtellen ließ, wie das von Chriſtus nach Edeſſa geſchickte geweſen ſeyn ſollte, und daß man dann weiterhin in dem von alter Tradition angegebenen Namen dieſer Frau eine acuminöſe Anſpielung auf die wunderbare Eigenſchaft ihres Beſitzthums, ein „wahres Bild" (vera icon) des Herrn zu ſeyn, zu finden meinte. Die äußerſt unkritiſche Geſchichtsbetrachtung und Sprachwiſſenſchaft des Mittelalters hat nicht ſelten noch phantaſtiſchere Combinationen vollzogen und mit oft noch wilderen etymologiſchen Künſten zu ſtützen geſucht. — Uebrigens hat die Tradition bis herab in die neueſte Zeit auch ein angebliches Haus der heil. Veronica in Jeruſalem, am Wege von der Wohnung des Pilatus nach Golgatha gelegen, zu zeigen gewußt; ſ. AA. SS. l. c. p. 450 f.

Vergl. überhaupt: Gretser, Syntagma de imaginibus non manu factis. Ingolst. 1622. — Joh. Jac. Chifflet, De linteis Christi sepulchralibus servatis crisis historica. Antverp. 1624. — Js. Beausobre, Des images de main divine (Bibliotheque Germanique, Tom. XVIII, 10). — Auch Tillemont, Memoires etc. Tom. I. p. 471 sq. Zöckler.

Verſöhnung. Unter Verſöhnung wird auf theologiſchem Gebiete verſtanden die Wiederaufnahme der durch die Schuld der Sünde von Gott geſchiedenen Menſchheit in

die Gemeinschaft Gottes durch seine vergebende Liebe. Sie bildet eine wesentliche und Hauptseite in der Heilsökonomie des Alten und Neuen Testaments und eine Grundlehre in dem Bekenntniß der Kirche aller Zeiten.

Blicken wir vorerst auf die geschichtliche Entwickelung dieser Heilsidee. Schon im Opfer Abel's (1 Mos. 4, 3—5.), welcher dem Herrn Thiere von seiner Heerde schlachtete, werden wir nicht bloß einen Ausdruck seines Dankes und seiner Bitte zu erkennen haben, sondern zugleich den Drang, hiemit seinen Schmerz über seine Sünde zu bezeugen und sich Gottes Wohlgefallen dadurch wieder zuzuwenden. In diesem Uropfer der Menschheit sind die verschiedenen Seiten des Opfers noch ungetrennt verbunden. Eben so trägt Noah's Opfer (1 Mos. 8, 20.) noch diesen allgemeineren Karakter. Und auch im Opfer Abraham's (1 Mos. 22.), worin er seinen Sohn Isaak zu schlachten willens war und statt seiner auf des Herrn Befehl einen Widder darbrachte, spricht sich zunächst nur die Liebe, welche selbst das Liebste dem Herrn opfert, im Allgemeinen aus, ohne daß jedoch darin die Beziehung auf die Sünde ausgeschlossen wäre, welche das Liebesopfer eben in dieser Form, in der Dahingabe des Lebens fordert. Deutlicher läßt sich im Bundesopfer, worin Mose mit dem reinen Blute der Thiere zur Hälfte den Altar, zur Hälfte das Volk besprengte, der Zweck erkennen, das Volk, welches mit dem Herrn in einen Bund der Lebensgemeinschaft treten soll, von seinen Sünden vor dem Herrn zu reinigen.

Erst aber im mosaischen Opfer, welches auf's nachdrücklichste die Heiligkeit Jehovah's bezeugen und das Bewußtseyn der Sünde in Israel schärfen sollte, tritt die im Wesen des Opfers beschlossene juridische Seite und seine Bestimmung und Kraft zur Versöhnung der sündigen Menschheit in voller Bestimmtheit hervor. Die Bedeutung des täglichen Brandopfers zwar (עֹלָה), das in gewisser Hinsicht als Hauptopfer des israelitischen Cultus gelten kann, geht nicht auf in der Sühnung der Sünde des Volkes, befaßt vielmehr auch Bitte und Dank in sich, und ist der gottesdienstliche Ausdruck für die fortwährende völlige Liebeshingabe des Volks an Jehovah. In den Friedensopfern (שְׁלָמִים) ferner, worin die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft kundgethan und ihre Befestigung bezweckt wurde, tritt das Moment des Dankes und der Freude vollends in den Vordergrund gegen jenes der Sühne. Aber es sind auch besondere Opfer geordnet zur Aufhebung der Sünde und zur Versöhnung mit Jehovah, die eigentlichen Sühnopfer. Speciell sind es unter denselben die Sündopfer (חַטָּאת), welche den Zweck haben, den Einzelnen von Vergehen zu entsündigen, wodurch die Ordnung Gottes aus Irrthum verletzt worden, während hingegen eine Verletzung derselben mit Absicht und Vorsatz gar nicht durch Opfer gesühnt werden konnte, sondern den Ausschluß aus der Gemeinde Israel selbst zur Folge hatte. Für die noch ungesühnten Sünden des ganzen Volkes sammt denen auch der Priester und des Hohenpriesters wurde jährlich Einmal das große Versöhnopfer dargebracht. Von nicht sowohl persönlicher als sachlicher Bedeutung dagegen ist das Schuldopfer (אָשָׁם), welches „für eine bestimmt begränzte Schädigung" Ersatz leisten sollte. Zur Seite gingen diesen sühnenden Opfern die reinigenden Handlungen im Reinigungsopfer und Sprengwasser, welche nicht die Schuld der Sünde tilgen, sondern die Unreinheit aufheben sollten, die aus dem mit dem Wesen der Sünde eng verknüpften Anfang und Ende des Lebens (Zeugung, Geburt und Tod) für die Einzelnen durch Berührung entstanden war. Eine besondere Stelle nahm das Passahopfer (זֶבַח־פֶּסַח) ein, dessen Entstehung sich an die Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten knüpfte und die Verschonung Israels vor der göttlichen Strafheimsuchung durch die Bestreichung der Thürpfosten mit dem Blute der Passahlämmer bezweckte. Dasselbe ist insofern das eigentliche geschichtliche Grundopfer des israelitischen Volkes, durch dessen Feier sich jeder Israelit immer von Neuem in der Gemeinschaft des erwählten Volkes und dieses in der Gnade Jehovah's selbst bekräftigte, während die Beschneidung hingegen für dieselbe die bleibende Grundlage bildete. Daher hat auch das Passahopfer einen universelleren Karakter und vereinigt als Verschonungsopfer, das es ist, beide, das Sühn- und Dankopfer.

Was nun den Hergang des Versöhnungsaktes durch das Opfer im Alten Bunde betrifft, so ist das Erste, daß der gläubige Israelit, welcher opfern wollte, sein Opfer, nachdem er sich zuvor geheiligt hatte, selbst, persönlich herzubrachte zum Heiligthume des Herrn, zur Bundeslade, später zum Tempel, resp. in den Vorhof desselben, da die Priester allein das Heilige selbst betreten durften. Das Opfer bestand in einem Thier, genommen aus dem Viehstande, wobei die Gattung desselben je nach der Art des Opfers und den Verhältnissen des Opfernden näher bestimmt war. Dasselbe mußte Eigenthum des Opfernden seyn und durfte keine Mängel und Gebrechen haben; für die wichtigsten Opfer wurde ein männliches Thier erfordert. Der Opfernde legte seine Hand auf das Haupt des Thieres, wobei er gleichfalls von Niemandem konnte vertreten werden. Dann erfolgte die Schlachtung des Thieres. Bei Privatopfern geschah diese durch den Opfernden selbst, hingegen bei den ständigen gottesdienstlichen, sowie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern geschah sie durch den Priester. Die Brand-, Sünd- und Schuldopfer wurden an der Nordseite des Altars geschlachtet. Das Blut, welches dem Thiere entströmte, wurde vom Priester in einem Becken aufgefangen und damit der Altar besprengt. Bei den Brand-, Schuld- und Friedensopfern wurde das Blut bloß rings um den Altar geschwenkt, bei den Sündopfern aber, je nach der Bedeutung derselben, in stufenweiser Steigerung entweder auf die Hörner des Altars gethan oder in's Heilige gebracht, um es siebenmal vor Jehovah an den inneren Vorhang zu sprengen und an die Hörner des Räucheraltars zu thun, oder endlich selbst, wie beim jährlichen Versöhnopfer, durch den Hohenpriester in's Allerheiligste getragen, um siebenmal den Deckel der Bundeslade damit zu besprengen. Hierauf folgte, außer beim Passahopfer, die Verbrennung des Opfers auf dem Altar, und zwar beim Brandopfer des ganzen Thiers, d. h. sämmtlicher Fleisch- und Fettstücke, bei den übrigen Opfern aber bloß der letzteren. Wo die Verbrennung nicht ganz stattgefunden hatte, wurde das Fleisch entweder, wie beim Opfer des Versöhnungstages und den für die Gemeinde oder den Hohenpriester dargebrachten Sündopfern, sammt den übrigen Stücken an einem reinen Orte außerhalb des Lagers verbrannt oder, wie bei den für einzelne Personen dargebrachten Sündopfern, im Vorhof des Heiligthums von den Priestern verzehrt, oder endlich, wie bei den Friedensopfern, nach Wegnahme der für die Priester bestimmten Theile, beim Passahlamm selbst gänzlich, von den Darbringern zu einem fröhlichen Opfermahle verwendet, womit der Genuß der begleitenden Speiseopfer verbunden war. (S. Artikel über den Opferkultus des A. T.)

In diesen Momenten verlief die Darbringung des Opfers, auf Grund dessen der Israelite vor das Angesicht Jehovah's treten durfte. Wir sehen darin in symbolischer Fassung alle Momente aufgenommen und dargestellt, welche das Wesen der Versöhnung ausmachen.

Damit nämlich ein Opfer für den Sünder zur Versöhnung gelten könne, war für's erste nothwendig, daß dasselbe ein Lebendiges sey, daß es eine Seele habe; denn darum handelt es sich im wahren Opfer, die Seele selbst Gott darzubringen. Das Opfer des Alten Testaments bestand in einem Thier. Dieses Thier mußte ferner Eigenthum des Opfernden und aus seinem eigentlichen Lebens- und Berufskreise genommen seyn; denn nur so vermochte es eben seine Seele zu vertreten. Dieß war der Fall bei den Hausthieren. Und endlich mußte es zu den reinen Arten der Thiere gehören und selbst ohne Fehl und Makel seyn; denn nur Reines darf vor das Angesicht des heiligen Gottes gebracht werden. Entsprach hiemit die Gabe des Opfers, das Opferthier, der Bedeutung eines gottgefälligen Opfers, so mußte weiter der Akt des Opferns als seine eigene Handlung gelten können. Dieß wurde für's erste dadurch bewirkt, daß der Opfernde selbst, persönlich, das Opferthier zu der Stätte hinzubrachte, „da der Name Jehovah's wohnt." Hiemit ging die Initiative des Opfers von ihm aus. Hatte er das Thier in den Vorhof oder zum Altar hinzugebracht, so legte er mit allem Nachdruck seine Hand auf den Kopf des Opferthiers, um damit an-

zuzeigen, daß er den Sinn und Willen ſeines Gemüthes, welches auf dieſem Wege der Darbringung Verſöhnung mit Jehovah ſuchte, auf das Thier übertrage — eine Deutung der Handauflegung, die ſich klar in 3 Moſ. 16, 21. ausgeſprochen findet. Hiemit iſt die ſtellvertretende Bedeutung, welche das Opfer für den Opfernden hat, zum vollen Ausdruck gekommen. Die freiwillige Selbſtaufgabe ferner, welche im wahren Opfer ſtattfindet, wird ausgedrückt in der Schlachtung des Opferthiers, weßhalb dieſelbe auch bei allen Opfern, die für Einzelne gebracht wurden, durch dieſe ſelbſt geſchah. Und auf der nördlichen Seite des Altars wurde dieſer Opferakt vollzogen, weil dieſelbe als die „dunkle und freudenloſe“ das begleitende Verzichten auf die Welt und ihre Freuden bezeichnet. Die Völligkeit dieſer Selbſtaufgabe aber, wornach der Menſch auch gar nichts Eigenes feſthalten, ſondern Alles Gott dargeben will, findet ſeinen ſymboliſchen Ausdruck im Brandopfer, bei welchem das Opferthier ſowie das begleitende Speisopfer gänzlich verbrannt wurde und der Duft davon gen Himmel emporſtieg. Liegt nun in dieſer Freiwilligkeit und Völligkeit der Selbſtaufgabe eine ſühnende Kraft, ſo wird aber zur Vollſtändigkeit der Sühne noch ein Weiteres erfordert. Es muß nämlich dieſes Opfer auch vor das Angeſicht Gottes, von welchem die Sünde den Sünder ſcheidet, gebracht werden. Da nun das Weſen des Opfers als freiwilliger Selbſtaufgabe eben darin beſteht, daß die Seele in den Tod dahingegeben werde, ſo gilt es, dieſe in den Tod dahingegebene Seele vor Gott zu bringen, die Leibesſeele des Thiers als Symbol der perſönlichen Seele des Menſchen. Dieß geſchieht in dem Blute, welches vom geſchlachteten Opferthier aufgefangen worden; denn im Blut iſt die Seele des Thieres (3 Moſ. 17, 11), und das Blut ſühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ), d. h. „vermittelſt deſſen, daß die Seele in ihm iſt“ (Hebr. 9, 22) — weßhalb auch nach der iſraelitiſchen Satzung das Blut durch ſtetes Rühren vor dem Gerinnen geſchützt werden mußte. Und vor Gottes Angeſicht wird es gebracht, indem der Altar, das Heilige und das Allerheiligſte damit beſprengt werden. Das Beſprengen und Beſtreichen aber dieſer Symbole der Gegenwart Gottes mit Blut wird in der heil. Schrift ſo ausgelegt, daß das Blut hiemit zwiſchen Gott und die Sünde trete, ſey es, um das Angeſicht Gottes oder die ſchuldige Seele des Sünders vor demſelben zu decken — welche zweifache Vorſtellung ſich in der heil. Schrift findet (1 Moſ. 32, 21. Jer. 18, 23). Es dient das reine Blut zur Deckung der Sünde (כֹּפֶר, Pſ. 49, 8. Hiob 33, 24), ſo daß nun Gott nicht mehr die Sünde anſieht, welche den Menſchen vor Gott verwerflich macht, ſondern in dem Symbol des reinen Blutes die von ihrem falſchen Selbſt ſich löſende und willig Gott ſich dargebende Seele des Menſchen. Inſofern mit dem zürnenden Blick Jehovah's auch ſeine Strafe von der Sünde abgewendet wird, erſcheint das Blut zugleich als Zahlung und Löſegeld (2 Moſ. 30, 12. 4 Moſ. 35, 31), die Sünde aber iſt dadurch getilgt (weggewiſcht Jer. 18, 23., in die Tiefe des Meeres geworfen Mich. 7, 19). Weil aber zur wahren Wiedervereinigung des Sünders mit Gott erfordert wird, daß Gott ſelbſt auch willig dem Sünder entgegenkomme und ſein Opfer annehme, ſo iſt dieſes Beſprengen mit Blut nicht mehr Sache des Opfernden ſelbſt, ſondern des Prieſters, der im Namen Jehovah's die Vermittelung zwiſchen ihm und dem Sünder bildet, und am großen Verſöhnungstage, wo es die Sünden des ganzen Volkes zu ſühnen gilt, ſelbſt des Hohenprieſters, der nur an dieſem Tage das Allerheiligſte betreten durfte.

Die Prieſter aber mußten, um dieſe Vermittelung übernehmen und ebenſo im Namen Gottes der Menſchheit gegenüber handeln, als dieſe vor Gott vertreten zu können, nicht allein überhaupt dem Volke Iſrael, ſondern ſpeciell überdieß dem Stamme Levi angehören, welcher von Gott aus den übrigen Stämmen beſonders auserwählt und berufen war, damit er, von den Banden weltlicher Pflichten gelöſt, ganz nur dem Dienſte Jehovah's leben könne (Hebr. 5, 1—4). Hinſichtlich der perſönlichen Beſchaffenheit aber ward ein Zweifaches erfordert. Um nämlich Sünder vor Gott vertreten zu können, muß man ſelbſt frei von Schuld, rein und untadelig ſeyn. Dieß wurde darin ange-

zeigt, daß der Prieſter zu ſeinem Dienſte in äußerer Makelloſigkeit und Reinheit erſcheinen (3 Moſ. 21.) und, bevor er für das Volk opferte, ſich ſelbſt durch Opfer entſündigen mußte (3 Moſ. 16. Hebr. 7, 27). Das Andere aber, was das Opfer fordert, iſt, daß der Prieſter durch die Geſinnung leidenden Mitgefühls mit dem ſündigen Volk, für das er eintritt, verbunden ſey. Auch dieſes war durch die gliedliche Zugehörigkeit zum Volke Iſrael (Hebr. 5, 1. 2) vermittelt.

Auf Grund der durch dieſe Vermittelung des Prieſterthums vollzogenen Sühnung, die Jehovah annimmt, iſt die Verſöhnung nun hergeſtellt, und der Sünder darf wieder zu Jehovah nahen. Seinen Ausdruck aber erhält dieſer Zuſtand des Verſöhntſeyns in der Opfermahlzeit (זֶבַח), welche der Darbringer mit ſeiner Familie und ſeinen Freunden von dem Opferfleiſch und dem begleitenden Speisopfer hielt, und dadurch, daß er ſo mit Jehovah, für welchen die beſten Stücke des Opferthiers waren verbrannt worden, Tiſchgenoſſenſchaft pflegte, ſich in der Gemeinſchaft mit ihm bekräftigte.

Dieſe weſentliche Stücke des Opfers, wodurch die Verſöhnung bewirkt wird, finden ſich aber nicht in allen Arten der Opfer gleichmäßig verwirklicht, ſondern theils treten je die einzelnen gegen die anderen vor, theils fehlen einzelne gänzlich. Alle Thieropfer (im Unterſchiede von den bloßen Speisopfern, מִנְחָה) enthalten zwar die Akte der Schlachtung des Opferthiers und der Sprengung des Blutes, denn ohne dieſen Akt der Sühnung kann keine Verſöhnung eintreten; aber die Opfermahlzeit als Zeichen und Unterpfand der geſchehenen Verſöhnung findet nur bei dem Friedensopfer ſtatt. Bei den Sühnopfern ferner liegt das Hauptgewicht auf der Blutbeſprengung, welche hier ſehr ausgeführt iſt, und woran ſich bei dem jährlichen Verſöhnopfer als weiterer ausdrucksvoller Sühnakt die Hinausführung des Bockes in die Wüſte anſchließt, auf welchen die Sünden des Volkes durch Handauflegung waren bekannt worden. So wird hier vorzugsweiſe das Moment der Sühne in dem Akte der Verſöhnung betont. Im Brandopfer aber, welches ſich durch die völlige Verbrennung des Opfers auf dem Altare von den übrigen Opfern unterſcheidet, wird vornehmlich die Völligkeit der Liebeshingabe im Opfer abgebildet. Und das Paſſahopfer, worin Iſrael die geſchichtliche Grundthat ſeiner Errettung aus der Knechtſchaft Aegyptens feierte, war, wenn gleich keine Darbringung und Blutſprengung damit verbunden war, doch die fortgehende Wiederholung jenes erſten Paſſahopfers, worin einerſeits zur Verſchonung vor dem ſtrafenden Gerichte Jehovah's die Thürpfoſten der Häuſer, die als Ort der Gnadenoffenbarung Jehovah's hiemit die Bedeutung eines Altars erlangten, beſtrichen wurden, und andererſeits die Kinder Iſrael's ſich als das erwählte Volk des Herrn erwieſen, und vereinigte ſo in ſich die Momente der Sühnung und einer Feier der Verſöhnung.

Inſofern dieſe Opfer des Alten Bundes nur bloße Symbole und Typen des wahren Opfers waren, konnten ſie für ſich eine wahre Verſöhnung nicht bewirken. Wiederholt wird es im A. Teſt. bezeugt, daß Jehovah keinen Gefallen habe an der bloßen äußeren Darbringung, ſondern allein an dem Opfer des Herzens (1 Sam. 15, 22. Pſ. 40, 7. 51, 18—21. Hoſ. 6, 6. Jeſ. 1, 11), und daß er nicht um jener Opfer willen, als ob dieſelben wirklich Sünde tilgen könnten, gnädig ſey, ſondern allein um ſeines Namens willen (Jeſ. 43, 23—25). Hätten doch auch jene Opfer nicht immer wiederholt zu werden gebraucht, wenn ſie die Kraft wirklicher Sühne beſeſſen hätten, wie dieß der Hebräerbrief Kap. 10. ſo überzeugend ausführt. Zugleich aber wies das A. Teſtam. auf eine ſpätere Zeit hin, wo das wahre Opfer werde gebracht und dadurch bleibende Verſöhnung mit Gott bewirkt werden. Schon im Paradieſe hatte Gott ſelbſt auf dieſes Opfer hingedeutet in den Worten, daß die Macht der Schlange nur durch Erleidung des Ferſenſtiches könne gebrochen werden. In einzelnen perſönlichen Erſcheinungen trat ſodann dieſe Verſöhnungsmacht mit vorbildender Wirklichkeit in der Geſchichte Iſrael's hervor. Abel, welcher als Gerechter durch die Hand des Ungerechten den Tod erlitt, Iſaak, welcher als Gabe der Liebe auf dem Opferaltar Gott dargebracht wurde, David, welcher um der Rechte Jehovah's willen ſo viele Verfolgungen ertragen

mußte, die Propheten, welche wegen ihres Zeugniſſes für die Ehre und den Willen Jehovah's von dem eigenen Volke des Herrn verfolgt und getödtet wurden — ſie alle ſind Typen des Einen wahren Opfers zur Verſöhnung der Welt. Und aus dem Grunde dieſer typiſchen Geſchichte erwuchs das Wort der Weiſſagung, welches eine vollgültige ſtellvertretende Sühnung und wahre Verſöhnung ausdrücklich verkündigt. Der Knecht Jehovah's, um unſerer Miſſethat willen verwundet und um unſerer Sünde willen zerſchlagen, wird die Strafe unſerer Sünde auf ſich nehmen, auf daß wir Friede hätten; und wenn er ſein Leben zum Schuldopfer gegeben, wird er Samen haben, und Er, der Gerechte, wird Viele gerecht machen (Jeſ. 53.), und das Haus David's und die Bürger zu Jeruſalem werden einen freien offenen Born haben wider die Sünde und Ungerechtigkeit (Sach. 13, 1). Dann werden die bloßen äußerlichen Opfer aufhören und ein ewiges Prieſterthum wird beſtehen (Sach. 6, 13), und die Kinder Iſrael's werden ſich ſelbſt als wahres Opfer dem Herrn darbringen, indem ſie vermöge des neuen Herzens und des neuen Geiſtes, welchen Jehovah in ſie geben wird, in ſeinen Geboten wandeln und ſeine Rechte halten und darnach thun werden (Jeſ. 60, 21. Jerem. 31, 35 f. 24, 7. Ezech. 36, 25—27). So werden die Kinder Iſrael's Prieſter des Herrn heißen (Jeſ. 61, 6), und es wird die Abſicht, welche Jehovah von Anfang an mit ſeinem Volke hatte, in Erfüllung gehen, daß es ihm ſey ſein Eigenthum, ein prieſterlich Königreich und ein heiliges Volk (2 Moſ. 19, 5. 6).

Die Erfüllung dieſer Vorbilder und Weiſſagungen iſt geſchehen durch Jeſum Chriſtum. Hievon zeugen die Schriften des Neuen Teſtamentes, und zwar alle ohne Ausnahme, obwohl mit dem Unterſchiede, daß von der einen mehr dieſe, von der anderen mehr jene Seite der Verſöhnung in's Licht geſtellt wird. Speciell erweiſt Petrus Jeſum als den wahren Knecht Gottes, welcher alles Leiden geduldig von der Sünder Händen hingenommen, der Hebräerbrief als den wahren Hohenprieſter, welcher ein ewig gültiges Opfer dargebracht hat für die Menſchheit, Johannes als Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt, die ſynoptiſchen Evangelien als das rechte Bundesopfer, wodurch das Neue Teſtament geſtiftet worden zur Vergebung der Sünden, und Paulus als das wahre Sühnopfer, wodurch wir erlöſet ſind von unſeren Sünden und verſöhnt mit Gott, auf daß wir Friede hätten; die Liebe Gottes aber als der ewige Grund dieſer Verſöhnung tritt uns vornehmlich entgegen aus dem Briefe Pauli an die Epheſer und aus den Briefen Johannis.

Auf's Nachdrücklichſte bezeugt das N. Teſtam. die Nothwendigkeit einer Verſöhnung, indem es lehrt, daß das Gericht Gottes von Einem über Alle gekommen zur Verdammniß (Röm. 5, 16) und daß wir von Natur ſeyen Kinder des Zornes (Eph. 2, 3. Röm. 2, 5. 9. 3, 19). Eben ſo beſtimmt lehrt daſſelbe, daß der Menſch ſelbſt nicht im Stande ſey, dieſe Verſöhnung zu bewirken. Kein Geſetzeswerk vermag es (Gal. 3, 10); denn die fleiſchliche Satzung Iſrael's vermag nur Heiligung zur Reinheit des Fleiſches zu bewirken, daß das Volk würdig daſtehe im Dienſte Jehovah's, und der Einzelne, in der Gemeinſchaft des Volkes Gottes beſtätigt, zur Gemeinſchaft am Heiligthume zugelaſſen werde (Hebr. 9, 13. 10, 3). Und eben ſo iſt auch kein Opfer, das wir ſelbſt zu bringen vermöchten, ausreichend, unſere Seele zu löſen (*ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς* Matth. 16, 26; vergl. Pſ. 49, 8. 9); es fehlt unſerem ſündigen Herzen dazu die Kraft der Liebe (Röm. 5, 7). Aber was die menſchliche Liebe nicht vermag, das hat die göttliche Liebe ſelbſt übernommen. Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab (Joh. 3, 16), daß er ihn gab als Sühnopfer für unſere Sünden (*ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* 1 Joh. 4, 10). Und es hat ihn ein wirkliches Opfer gekoſtet, ſeinen Sohn für uns dahinzugeben (*οὐκ ἐφείσατο τοῦ ἰδίου υἱοῦ* Röm. 8, 32), ein Opfer, wodurch ſeine Liebe gegen die Welt auf's Herrlichſte ſich erwieſen und bekräftigt hat (*συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην* Röm. 5. 8). Gott ſelbſt war es in Chriſto, der die Welt mit ſich verſöhnte (2 Kor. 5, 19).— Aber gleicherweiſe hat die Liebe auch den Sohn bewogen, in die Welt zu kommen und

ſich für uns zu geben (*ὑπὲρ ἡμῶν* Eph. 5, 2. Offenb. 1, 5), die Liebe des Gehorſams gegen ſeinen Vater und des Mitgefühls mit dem Elend unſerer Sünde, beide entſpringend in der Ewigkeit und ſich bewährend in ſeinem zeitlichen Wandel hienieden (*ὑπήκοος μεχρὶ θανάτου* Phil. 2, 8. Röm. 5, 19; vergl. Hebr. 5, 8. 2, 10), *μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις* Hebr. 5, 2. 4, 15. 2, 17). Es war des Sohnes eigener, freier Wille und Entſchluß, daß er kam (*ἴδου ἥκω, τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου* Hebr. 10, 9), und mit derſelben Freiwilligkeit gab er auch ſein Leben in den Tod dahin (*οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν μου, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ* Joh. 10, 18., *ἔδωκε, παρέδωκεν ἑαυτόν* Eph. 5, 2. Tit. 2, 14), und hielt dieſen Entſchluß mit klarem Bewußtſeyn während ſeines ganzen irdiſchen Wandels bis zum Tode feſt (Luk, 9, 51. Matth. 16, 21. Joh. 14, 31. Matth. 26, 53. 54). Wie von des Vaters Seite, ſo war es aber auch von der des Sohnes ein wirkliches Opfer, das er um unſertwillen brachte, ein Opfer, indem er ſeine himmliſche Herrlichkeit dahinten ließ (Joh. 17, 5. *ἑαυτὸν ἐκένωσε* Phil. 2, 5—8), und ein Opfer, indem er kam, nicht um ſich dienen zu laſſen, ſondern um zu dienen und ſein Leben zu geben als der gute Hirte für die Schafe (Matth. 20, 28. Joh. 10, 11. 15. 17). So heiligte er ſich ſelbſt für uns, ſeine ewige Liebe zeitlich bezeugend und vollendend in dem freiwilligen, unſchuldigen Erleiden des Todes um unſertwillen als das wahre Lamm Gottes (*ἐγὼ ἁγιάζω με ὑπὲρ αὐτῶν* Joh. 17. 19. *διὰ πνεύματος αἰωνίου* Hebr. 9, 14. *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* Joh. 1, 29). Die Urſache ſeines Todes aber iſt unſere Sünde (*παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν* Röm. 4, 25.) er iſt geſtorben für die Sünder (*ὑπὲρ ἀσεβῶν* Röm 5, 6). — Indem er aber auf dieſe Weiſe den Tod für (*ὑπὲρ*) uns litt, litt er ihn zugleich an unſerer Statt (*ἀντί*). Denn der Tod iſt der Sünde Sold (Röm. 6, 23). Chriſtus aber war frei von Sünde (*μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* 2 Kor. 5, 21. *ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε* 1 Petri 2, 22. *ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* 1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14), und er bewährte dieſe Reinheit mitten im Leiden von der Sünde der Welt, indem er daſſelbe geduldig ertrug und Böſes nicht mit Böſem vergalt (Apgeſch. 8, 32. 1 Petr. 2, 22. 23). Er war gehorſam bis zum Tode (Phil. 2, 8), und erwies ſich eben darin als den wahren Hohenprieſter (*ἀρχιερεὺς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*), welcher nicht erſt nöthig hatte, für eigene Sünde Opfer zu thun (Hebr. 7, 26. 27. vgl. 5, 3. 9, 7). Indem er aber dennoch unter die Uebelthäter gerechnet wurde (Luk. 22, 37), ſo ward er für uns zur Sünde gemacht und zum Fluch für uns (2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13), er trug unſere Sünden an ſeinem Leibe auf das Holz (1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 28), er erlitt Einmal den Tod als der Gerechte für die Ungerechten (1 Petr. 3, 18), auf daß unſere Sünde im Fleiſch gerichtet und verdammet würde (Röm. 8, 3). So iſt ſein Leben, das er für uns gegeben, ein Löſegeld für die Sünde geworden (Matth. 20, 28. 1 Petr. 1, 18. vgl. Luk. 23, 31); denn ſo Einer für Alle ſtirbt, ſo ſind ſie Alle geſtorben (2 Kor. 5, 14. Röm. 5, 18).

Dieſes Opfer der göttlichen Liebe nun, wornach der Sohn Gottes, vom Vater dazu in die Welt geſandt, im Fleiſche um unſerer Sünden willen den Tod erlitt, iſt die Erfüllung der vorbildlichen Opfer des Alten Bundes. Chriſtus iſt das Opfer (*κατ' ἐξοχήν*). Er iſt das rechte Brandopfer, Gott zu einem ſüßen Geruch (*προσφορὰ καὶ θυσία τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* Eph. 5, 2), wodurch wir Einmal für immer geheiligt ſind (Hebr. 10, 10). Ferner iſt er das wahre Paſſahlamm (*ἄρνιον ἐσφαγμένον* Offenb. 5, 6. 13, 8.), geſchlachtet für uns (*τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός* 1 Kor. 5, 7) und als Lamm Gottes tragend und hinwegnehmend die Sünde der Welt (*αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* Joh. 1, 29. 1 Joh. 3, 5). Zumal aber iſt er auch das vollgültige Sühnopfer für die Sünden der Welt. Gott hat ihn beſtimmt und geſandt zur Sühnung für unſere Sünden (*ἱλασμός* 1 Joh. 2, 2. 4, 10. *ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* Röm. 3, 25). Er hat ſein Blut für uns am Kreuze vergoſſen, da ohne Blutvergießen keine Vergebung iſt (Hebr. 9, 22); und ſein Leben (*ψυχή*), das er in ſolcher Vergießung des Blutes dargegeben, iſt die

Deckung und Löſung für uns (*λύτρον ἀντὶ πολλῶν* Matth. 20, 28), Er ſelbſt das Löſegeld für Alle und an Aller Statt (*ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* 1 Tim. 2, 6. Hebr. 7, 27). Durch ſein Blut hat er uns losgekauft von unſeren Sünden (*ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας* Tit. 2, 14. *ἐλυτρώθητε τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ* 1 Petr. 1, 18. 19) und hat ſo unſere Erlöſung bewirkt (*ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ* Eph. 1, 7. Kol. 1, 14. Hebr. 9, 15), eine ewige Erlöſung erfunden (*αἰωνία λύτρωσις* (Hebr. 9, 12). Näher aber ſchließt dieſe ſühnende Kraft des Opfers Chriſti noch eine zweifache Wirkung in ſich: es iſt daſſelbe zugleich Reinigungsopfer und Bundesopfer. Geſonderter erſcheint jenes in Stellen, wo geſagt wird, daß das Blut Jeſu Chriſti (verglichen mit dem Blute der Ochſen und Böcke und der Aſche der Kuh) uns reinige von todten Werken (Hebr. 9, 13). Hingegen fließen die Begriffe des Sünd- und Reinigungsopfers in einander über, wenn es heißt, daß uns Chriſtus mit ſeinem Blute abgewaſchen habe von unſeren Sünden (Offenb. 1, 5. 7, 14), daß daſſelbe uns reinige von unſeren Sünden (1 Joh. 1, 7. Hebr. 1, 3) und daß unſere Herzen dadurch gereinigt werden vom böſen Gewiſſen (Hebr. 10, 22). Und dadurch nun, daß der Tod Chriſti die Erlöſung von den Uebertretungen des Alten Bundes bewirkt hat, iſt er zugleich die Urſache eines Neuen Bundes geworden, und das Blut Jeſu Chriſti heißt das Blut des N. Bundes als Erfüllung des altteſtamentlichen Bundesopfers (Matth. 26, 26. Hebr. 13, 20); Chriſtus ſelbſt aber iſt auf Grund deſſen der Mittler des Neuen Bundes *διαθήκης καινῆς μεσίτης* Hebr. 9, 15). — Was aber hiemit von der Darbringung des Bundesopfers gilt, das gilt gleicherweiſe von den anderen Opfern, die in Chriſto ihre Erfüllung gefunden haben. Indem er nicht ein fremdes, ſondern ſein eigenes Leben als Opfer dargegeben hat, ſo iſt er beides zugleich, wie Opfer ſo Prieſter, und wie die Erfüllung aller Opfer des Alten Bundes, ſo die Erfüllung des ganzen altteſtamentlichen Prieſterthums. Denn während der Hoheprieſter des A. Bundes alljährlich, nachdem er für ſich ſelbſt geopfert, das Opfer für des Volkes Sünde darbrachte, hat er dieſes gethan Einmal, indem er ſich ſelbſt opferte (*ἑαυτὸν ἀνενέγκας* Hebr. 7, 27. vgl. 10, 12. 14). Ja in ihm iſt eben hiemit auch das vormoſaiſche Opfer zur Erfüllung gekommen, wie uns daſſelbe in Melchiſedek entgegentritt, und zwar nicht wie beim levitiſchen, unter gänzlicher Aufhebung deſſelben, ſondern als ſeine wahre Fortſetzung und Vollendung (Hebr. 5—7). — Als wahr iſt nun dies Prieſterthum Chriſti und als gültig vor Gott ſein Opfer erwieſen durch die Auferſtehung von den Todten, worin der Vater ihn zu ſeinem Sohne nach dem Geiſte der Heiligkeit eingeſetzt hat (Röm. 1, 4), und es bildet ſo ſeine Auferſtehung die Beſiegelung für die in ſeinem Tode geſtiftete Verſöhnung (1 Kor. 15, 17. Röm. 4, 25. 8, 34). In Kraft ſeines Blutes (*διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος* Hebr. 9, 12), welches beſſer redet denn Abel's (Hebr. 12, 24), iſt er eingegangen in das Heilige, nicht das mit Händen gemacht iſt, ſondern in den Himmel, um vor dem Angeſichte Gottes zu erſcheinen für uns als der wahre Hoheprieſter Einmal am Ende der Zeiten auf ewiglich (*ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* Hebr. 9, 24. 25. *εἰς τὸ διηνεκὲς* Hebr. 10, 14. vergl. *διὰ πνεύματος αἰωνίου* Hebr. 9, 14). Und dort ſteht er nun zur Rechten Gottes als unſer Fürſprecher beim Vater (1 Joh. 2, 1) und vertritt uns und bittet für uns (Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25), bis daß er Alle zu ſich ziehe (Joh. 12, 32. 10, 16).

So hat Gott die Welt mit ſich in Chriſto verſöhnt (*κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* 2 Kor. 5, 18. 19. *καταλλαγὴν ἐλάβομεν* Röm. 5, 11), hat uns ihm angenehm gemacht in dem Geliebten und zur Gotteskindſchaft wieder zurückgebracht, zur Liebe Gottes, von der uns nichts mehr ſcheiden kann (Eph. 1, 5. 6. Röm. 8, 32—39), hat uns erworben und verordnet zu einem Volk des Eigenthums (Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9). Denn dadurch, daß ſich Chriſtus für uns geheiligt hat, ſind auch wir geheiligt (Joh. 17, 19. *ἡγιασμένοι διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ* Hebr. 10, 10. 14), geworden ein heiliges Volk des Herrn (1 Petr. 2, 9). Chriſtus

hat uns hiemit den Weg in das Heilige bereitet (*ἐνεκαίνισεν ἡμῖν τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων, ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἐστι, τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* Hebr. 10, 19 ꝛc.), ja er ſelbſt iſt der Weg für uns, wie er die Wahrheit iſt und das Leben (Joh. 14, 6). So haben wir denn Freudigkeit, hinzuzutreten zum Angeſichte Gottes (*προσέρχεσθαι τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος* Hebr. 4, 16. 10, 19. 22. 7, 25. vgl. Röm. 5, 2. *ἐγγίζειν τῷ θεῷ* Hebr. 7, 19), wir haben Friede mit Gott durch unſern Herrn Jeſum Chriſtum, und dadurch Ruhe und Erquickung der Seele (Röm. 5, 1. Matth. 11, 28). Und nicht allein Iſrael hat dieſen Zugang zu Gott im Glauben, ſondern gleicherweiſe auch die Heidenwelt (*ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι* Eph. 2, 18); ja Alles im Himmel und auf Erden iſt durch ihn mit Gott verſöhnt (*ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποίησας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταύρου αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Kol. 1, 20).

In dieſer Verſöhnung der Welt nun, welche Gott nach dem ewigen Rathe ſeiner Liebe durch die Dahingabe ſeines einigen Sohnes in den Tod für unſere Sünde geſtiftet hat, hat er ſeine Gerechtigkeit erwieſen und erweiſt ſie noch in dieſer Zeit (*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* Röm. 3, 25. 26), darin, daß er uns die Sünde vergibt um Chriſti willen, der uns gemacht iſt zur Gerechtigkeit (1 Joh. 1, 9. 1 Kor. 1, 30). Durch dieſe Gerechtigkeit aber herrſcht die Gnade Gottes über uns zum ewigen Leben (Röm. 5, 17. 21). Denn wie durch Moſen das Geſetz gegeben, ſo iſt durch Jeſum Chriſtum Gnade und Wahrheit geworden (Joh. 1, 16. 17. vergl. 2 Kor. 8, 9), welche vor der Zeit, von Ewigkeit her in Gott beſtanden, aber nun in Chriſto offenbart (2 Tim. 1, 9. Tit. 2, 11) und ebenſo die Urſache unſerer Erlöſung geworden iſt (Eph. 1, 6. 7), als durch dieſe ſelbſt jene Gnade für uns in der Zeit ausgewirkt worden iſt (Röm. 3, 24) und ſich in der Zukunft für uns vollenden wird (Eph. 2, 7. Tit. 3, 7. 1 Petr. 1, 13).

Sehen wir nun zu, wie dieſe göttliche That der Verſöhnung durch Chriſtum von der Kirche aufgefaßt und die Lehre von derſelben im Laufe der Zeiten ausgebildet worden iſt. Bei den apoſtoliſchen Vätern erſcheint zwar der Glaube an die Verſöhnung im kirchlichen Bewußtſeyn feſtgegründet, aber die Lehre davon noch wenig entwickelt; ſie pflegten ſich an die Worte der heiligen Schrift anzuſchließen, ohne die Frage nach ihrem gegenſeitigen Verhältniß einer beſtimmteren Erwägung zu unterziehen. Ihr Grundgedanke iſt, daß Chriſtus aus Liebe gegen uns nach dem Willen Gottes (*ἐν θελήματι θεοῦ*) ſein Blut für uns (*ὑπὲρ ἡμῶν*), ſein Fleiſch für unſer Fleiſch, ſeine Seele für unſere Seelen dargegeben (Clemens Romanus), daß ſich Chriſtus Gott für uns zum Opfer dargebracht habe, auf daß wir durch den Glauben an ihn und ſeinen Tod dem Tode entgehen (Barnabas, Ignatius). Aehnlich ſteht die Sache noch bei den erſten Apologeten. Der Verfaſſer des Briefes an den Diognet ſagt, Gott habe ſeinen Sohn als Löſegeld (*λύτρον*) für uns dahingegeben, den Heiligen für die Ungerechten, um darin ſeine Gerechtigkeit zu beweiſen, damit wir durch ſolche Offenbarung der göttlichen Liebe zur Gegenliebe erweckt würden. Und Juſtin der Märtyrer bezeichnet es als einen ſeligen Tauſch und Auslöſung (*ἀνταλλαγή*), daß durch Eines Gerechtigkeit wir Ungerechte gerecht würden und Gott zu dieſem Zwecke ſeinen Chriſtus habe in Leiden den Fluch der Menſchheit tragen laſſen. Es wurden die verſchiedenen Seiten des Heilswerkes in Einen Blick zuſammengefaßt, und der leitende Grundgedanke war der der Vereinigung der Gottheit und Menſchheit in der Perſon Jeſu Chriſti, wie ihn Irenäus am Klarſten dahin ausſpricht, daß der Logos durch ſeine Menſchwerdung in Chriſto die ganze Menſchheit, er das Urbild ſein Abbild in ſich zuſammengefaßt, aus der Sünde in ihren Anfang zurückgeführt und erneuert, mit Gott wieder vereinigt und hiemit erſt vollendet habe (*ἀνακεφαλαίωσις*, recapitulatio). Bald aber wurde die Kirche genöthigt, eingehender die Lehre von der Verſöhnung in Chriſto zu behandeln. Den Hauptanſtoß dazu gab die gnoſtiſche Irrlehre. Die Gnoſtiker ließen nach ihrer theogoniſchen, dualiſtiſchen Theoſophie den höchſten Gott Jeſum

in dieſe Welt des Demiurgen ſenden, um die Menſchen aus der Knechtſchaft deſſelben zu befreien und aus dem pſychiſchen in's pneumatiſche Leben zu erheben. Der Demiurg kannte Jeſum nicht, als er im Fleiſche erſchien, und wollte an ihm ſein Recht ausüben, indem er ihn zum Tode brachte, was freilich nur am pſychiſchen Chriſtus, nicht am pneumatiſchen geſchehen konnte, deſſen Tod ein bloßes Scheinbild war. Aber dadurch, daß der Demiurg in Jeſu einen unſchuldigen Menſchen zum Tode brachte, verlor er ſelbſt ſein Recht an die Menſchheit. Zugleich ſchilderten hiemit die Gnoſtiker den Kampf der Liebe, die im höchſten Gott waltete, mit der Gerechtigkeit, deren Repräſentant und Auswirker der Demiurg war, einen Kampf, worin der Demiurg durch den Vollzug der Gerechtigkeit nach ſeinem eigenen Geſetze von der Liebe, die ihn hinterging, geſchlagen wurde. Indem nun die Väter der alten Kirche das Irrige in dieſer Lehre des Gnoſticismus zu überwinden bemüht waren, lag es ihnen nahe, im Werke der Verſöhnung eben die Beziehung auf den Teufel herauszukehren, welchen ſie in der gnoſtiſchen Lehre vom Demiurgen zu einem Untergott erhoben ſahen. Und um ſo näher mußte ihnen ſolches liegen, je näher ſie ſelbſt geſchichtlich noch jener Zeit ſtanden, worin der Teufel, nach den eigenen Worten Chriſti, alle Liſt und Gewalt zum entſcheidenden Kampfe wider den Heiligen Gottes aufgeboten und im Heidenthum ſich ein mächtiges Bollwerk aufgerichtet hatte, von welchem aus er noch nach ſeiner Ueberwindung durch Chriſtum das Werk Chriſti zu hindern gedachte.

Wir begegnen dieſer Auffaſſung zuerſt bei Irenäus, obwohl ſie nicht den Grundton ſeiner Lehre vom Heile bildete. Nach Irenäus war die Gewalt, welche der Teufel durch Verführung über die Menſchen erlangt hatte, eine angemaßte und unrechtmäßige, weil der Menſch von Natur Gott als Eigenthum angehörte. Hieraus erwuchs für Gott das Recht, dem Teufel ſeinen Raub wieder zu entreißen, was Gott jedoch nicht durch Gewalt, ſondern auf dem Wege Rechtens thun wollte. Der Teufel konnte aber nur dadurch beſiegt werden, daß ſich ein Menſch durch Sündloſigkeit ſeinem Rechtsverhältniſſe entzog. Dieſe Sündloſigkeit konnte nun kein Menſch, nur Gott konnte ſie leiſten; doch aber mußte es von Seite des Menſchen geſchehen. So ward Gott Menſch in Chriſto, welcher die geſammte Menſchheit in ſich befaßte. Chriſtus hat, allen Verſuchungen Satans widerſtehend und ihn als einen von Gott Abtrünnigen zurückweiſend, vollkommenen Gehorſam geleiſtet. Dadurch hat er den Teufel ordnungsmäßig überwunden. Und indem er denſelben nun vermöge ſeiner göttlichen Kraft gefangen hält, führt er die Menſchen, nicht mit Anwendung von Gewalt, ſondern durch die Ueberredung des Evangeliums, wiederum zu ſich, ihrem wahren Herrn, im Glauben zurück. Auf dieſem Wege hat Jeſus zugleich den Unfrieden aufgehoben, in welchem der Menſch zu Gott ſtand. Und darin beſteht das Moment der eigentlichen Verſöhnung, während, was jener Kampf mit dem Teufel zunächſt uns zuwege brachte, als Erlöſung zu bezeichnen iſt.

Einen bedeutenden Schritt weiter in dieſer Lehre von der Ueberwindung des Teufels ging Origenes. Einerſeits ſieht er in dem Tode Jeſu einen Kampf zwiſchen den zwei Machtreichen des Guten und Böſen, der zum Siege des erſteren geführt wird, und leitet von dieſem Siege eine geheimnißvolle geiſtige, obwohl der phyſiſchen in ihrer Unmittelbarkeit ähnliche Wirkung des Segens für die Menſchheit ab, wie dieß bei jedem Märtyrertode im engeren Kreiſe der Fall ſey. Andererſeits aber faßt er dieſe Ueberwindung des Teufels als ein rechtliches Vertragsverhältniß auf. Hatte nämlich Irenäus die Macht Satans über die Menſchen als einen zwar faktiſchen, aber unrechtmäßigen Beſitz behandelt, ſo gibt Origenes ein vom Satan errungenes Recht zu, das aber Gott durch ein Löſegeld abzukaufen wiſſe. Dieſes iſt das Blut, die Seele ſeines Sohnes. Hiebei wird aber der Teufel getäuſcht, indem die reine Seele Chriſti ihm ſolche Schmerzen verurſachte, daß er ſie wieder loslaſſen mußte. Neben dieſer Auffaſſung geht zwar bei Origenes noch die andere einher, daß Jeſus, welcher als der Reine den Tod nicht verdiente, vielmehr hierin der Menſchen Sünde trug, durch ſolches Vergießen ſeines unſchuldigen Blutes Gott ein wohlgefälliges Opfer dargebracht habe, um deſſentwillen uns

von Gott die Sünden vergeben werden. Allein theils findet ſich dieſe bibliſche Anſchauung bei ihm nicht weiter ausgeführt, theils ſteht ſie ohne innere Verbindung mit jenem Rechtshandel da — es ſey denn durch die Grundanſchauung, daß Gott an ſich zwar auch ohne dieſes Opfer hätte die Sünde vergeben können, daß aber der Logos aus Rückſicht auf die Bedürftigkeit der ſündigen Menſchen die Verſöhnung mit Gott, wie durch ſeine andere Offenbarungen in vorbereitender Weiſe, ſo in vollkommener Weiſe durch ſeine Erſcheinung im Fleiſche und die Erleidung des Todes hienieden habe bewirken wollen.

In den Fußtapfen des Origenes ging Gregor von Nyſſa. Nach ihm verlangte Satan als Kaufpreis für die Menſchen, die ſich ihm freiwillig verkauft hatten, das Höchſte hienieden, den von der Jungfrau geborenen, ſündloſen, wunderthätigen Chriſtus, der ſich ihm dazu angeboten hatte. Indem nun Gott ſeinen Sohn, der zu dieſem Zwecke die Menſchheit angenommen, in die Gewalt des Teufels zum Tode dahingab, handelte er nach ſtrenger Gerechtigkeit. Zugleich aber offenbarte er hiebei ſeine Weisheit darin, daß er in dieſem Tauſchvertrage (ἀντάλλαγμα) den Teufel überliſtete, welcher die in's Fleiſch gekleidete Gottheit, die er hinter Jeſu nicht vermuthet hatte, nicht feſtzuhalten vermochte. Die gleiche Vorſtellung von einem Löſegeld an den Teufel hat auch Baſilius der Große, Ambroſius, desgleichen Leo der Große, welcher die Abſichtlichkeit der Täuſchung ſehr ſtark betonte, und Gregor der Große, welcher dagegen mit Irenäus den rechtmäßigen Anſpruch des Teufels an die Menſchen bezweifelte.

Noch weiter hat in dieſer Richtung Auguſtin die Lehre fortgebildet, indem er aus dem Vertragsverhältniß mit Satan einen eigentlichen Rechtsproceß machte. Nachdem Satan, welcher dem Geſetze Gottes durchaus unterworfen iſt, die Menſchen durch die Verführung Eva's zu ſeinem rechtlichen Eigenthum gemacht hatte, unterjochte ihn der Sohn Gottes auf dem Wege ſtrengſten Rechts (jure aequissimo). Dadurch nämlich, daß Satan in dem menſchgewordenen Gottesſohn einen ſündloſen, ihm nicht verfallenen und des Todes in keiner Weiſe würdigen Menſchen tödtete, hat er ſein Recht über die Menſchen verwirkt und iſt genöthigt worden, Diejenigen, welche an den Sohn Gottes glauben, aus ſeiner Botmäßigkeit zu entlaſſen, ja als Unterworfener des Menſchenſohns iſt er ſelbſt ein Knecht der Menſchen geworden.

Dieſes ſtreng juriſtiſche Moment trat bei andern Kirchenvätern wieder mehr zurück gegen die allgemeinere Vorſtellung von einem Kampfe, welchen Chriſtus mit dem Satan aufgenommen hat, um ihm ſeine Beute, die Menſchheit, zu entreißen. Gern wählte man dafür das Bild des Fiſchfangs und verglich den Teufel mit dem Leviathan der heiligen Schrift, welcher durch die Lockſpeiſe des Fleiſches Chriſti an der Angel der göttlichen Tugenden des Sohnes Gottes gefangen wurde (Rufinus, Gregor der Große), und ſeinen Raub, die ſterblichen Menſchen, wieder von ſich geben mußte (Joh. Damascenus). Ein anderes, ſpäter beliebtes Bild, iſt das von einer Vogelſchlinge oder einer Mausfalle, die Chriſtus in ſeinem Kreuze geſtellt habe. Noch über die Zeit der Kirchenväter hinaus, durch das ganze Mittelalter hindurch, erhielt ſich dieſe Auffaſſung, wenn ſie auch nicht mehr als die eigentlich herrſchende bezeichnet werden kann. So leitet Nik. von Methone die Nothwendigkeit der Menſchwerdung von dem Zwecke ab, die Herrſchaft Satans über die ſündige Menſchheit aufzuheben, und Bernhard von Clairvaux lehrt, daß, wie der Menſch durch die Zulaſſung Gottes mit Recht in der Gewalt Satans ſich befinde, ſo Gott auch dieſen nicht, wie er gekonnt hätte, durch ſeine Macht, ſondern durch ſeine Gerechtigkeit der Herrſchaft über den Menſchen beraubt habe. Hugo von St. Viktor und Robert Pulleyn faſſen die Befreiung vom Teufel als Folge der durch die Genugthuung Chriſti geſchehenen Verſöhnung der Menſchen mit Gott auf. So auch Thomas von Aquin, wogegen Petrus Lombardus wieder mehr die ſittliche Seite in dem Kampfe hervorhebt. Jakob de Theramo ſtellt die Verſöhnung als einen Rechtsſtreit zwiſchen Chriſtus und Belial

geradezu in dramatiſcher Weiſe dar. Und die Paſſionsſpiele des Mittelalters beweiſen, wie tief dieſe Vorſtellung ſelbſt in's Volksbewußtſeyn eingedrungen war.

Gegen dieſe Auffaſſung der Verſöhnung als Rechtsſtreit mit dem Teufel ſind jedoch ſchon in der Zeit der Kirchenväter ernſte Bedenken erhoben worden, am nachdrücklichſten von Gregor von Nazianz: „Wenn," ſo argumentirt derſelbe, „das Löſegeld keinem Andern gegeben wird, als dem gewalthabenden Beſitzer, ſo frage ich, wem wurde dieſes dargebracht und um welcher Urſache willen? Wurde es dem Argen bezahlt, pfui des tollkühnen Gedankens! dann empfinge ja der Räuber nicht blos von Gott, ſondern Gott ſelbſt als Löſegeld und hiemit einen überſchwenglichen Lohn für ſeine Tyrannei." In dieſe Polemik ſtimmten viele andere unter den Vätern ein. Und allerdings iſt es auch ein nicht unbedenklicher Irrweg, bei dem Akte der Verſöhnung das Verhältniß Gottes zum Teufel, das doch nur eine ſekundäre Bedeutung haben kann, als das Weſentliche hinzuſtellen und zu behandeln. Nicht zu reden von dem Geſichtspunkte der Ueberliſtung, welchen man vielfach damit verband, und dem Reſultate einer Belohnung des Räubers, dem ſein Raub mit Zinſen vergütet wird, iſt ſchon dieß überhaupt eine unwürdige Vorſtellung, daß in dieſem Rechtshandel Schöpfer und Geſchöpf auf gleiche Stufe geſtellt erſcheinen. Ueberdieß aber wird die Gerechtigkeit Gottes von ſeiner Liebe in dem Maße getrennt, daß ſie förmlich in eine andere Sphäre, in das Verhältniß Gottes zum Teufel verlegt wird. Vielmehr gilt es hingegen, die Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes, wie ſeine Liebe und Gnade, in dem Verhältniß zwiſchen Gott und Menſchheit ſelbſt zu erweiſen; denn die Menſchheit iſt's, um deren Verſöhnung ſich's handelt, und ſie ſelbſt hat ſich durch freie Einwilligung in die Sünde mit Schuld vor Gott beladen. Erſt von hier aus kann dann auch das Verhältniß Gottes zum Teufel, welcher den Menſchen zur Sünde verführt hat, in Betracht kommen, und wird von da eben ſein richtiges Licht erhalten.

Dieß iſt auch von den Kirchenvätern bereits zum großen Theile erkannt worden. Doch hat man jenen göttlichen Rechtsvorgang mit der Menſchheit, deſſen Frucht unſere Verſöhnung iſt, in verſchiedener Weiſe dargeſtellt. Anfangs hielt man ſich noch in allgemeineren Vorſtellungen und Ausdrücken. Irenäus ſagt, daß Chriſtus durch ſeinen im Tode gipfelnden Gehorſam unſeren Ungehorſam wieder gut gemacht und dadurch unſere Schuld vor Gott aufgehoben habe zur Vergebung unſerer Sünden. Ebenſo ſpricht ſich Hilarius von Poitiers nur im Allgemeinen dahin aus, daß der Logos freiwillig das Leiden übernommen habe, um dem Strafamte genugzuthun, und Ambroſius: um die Sentenz zu erfüllen, welche für die Miſſethat des ſündigen Fleiſches den Tod fordert. Eingehender begründet dieſe Auffaſſung Athanaſius. Nach ſeiner Darſtellung mußte Gott ſein Wort, wornach er auf die Sünde den Tod als Strafe geſetzt hat, erfüllen. Und doch war es der Güte Gottes nicht würdig, die Menſchen wegen der vom Teufel geſchehenen Verführung verloren gehen zu laſſen. Da nun der Logos erkannte, daß das Verderben des Menſchen nicht anders könne gehoben werden, als durch Erleiden des Todes, ſo nahm er, weil er ſelbſt unſterblich iſt, den ſterblichen Leib des Menſchen an, damit dieſe Theilnahme deſſen, der über Alles iſt, für Alle (ἀντὶ πάντων) dem Tode Genüge leiſtete, und wegen der Einwohnung des unſterblichen Logos das Verderben aufhörte. Er gab ſeinen Leib als reines Opfer in den Tod, und nahm durch die Darbringung des Entſprechenden, Stellvertretenden, (τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου) von allen Seinesgleichen den Tod hinweg; denn er erfüllte hiemit für Alle, was dem Tode gebührt, und überkleidete vermöge dieſer Gleichheit als der Unſterbliche Alle mit Unſterblichkeit. Auch nach Cyrill von Jeruſalem bewahrte Gott ſeine Wahrheit, welche auf Grund ſeines Wortes für die ſündige Menſchheit den Tod forderte, und ſeine Liebe, welche die Menſchen doch nicht wollte ſterben laſſen, dadurch, daß Chriſtus in ſeiner Liebe unſere Sünden auf ſich nahm und ſo als menſchgewordener Gott für uns ſtarb; denn nun iſt unſere Sünde nicht ſo groß, als ſeine Gerechtigkeit.

Ebenſo ſagt Auguſtin, Chriſtus habe, ſelbſt ohne Schuld, unſere Strafe übernommen, um damit unſere Schuld zu bezahlen und unſerer Strafe ein Ende zu machen.

Bei dieſer Auffaſſung bewegt ſich der Proceß der Verſöhnung in der Sphäre des göttlichen Lebens ſelbſt und beſteht darin, gegenüber der Schuld des ſündigen Menſchengeſchlechts die göttliche Liebe mit der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit in Einklang zu bringen. Für die Sünde der Menſchheit muß, damit die göttliche Gerechtigkeit aufrecht erhalten werde, der Tod gelitten werden. Um nun die Menſchen ſelbſt zu ſchonen, trifft die göttliche Liebe den Ausweg, daß der Logos ſelbſt an die Stelle der Menſchen tritt und durch ſeinen Tod die Genugthuung für die Sünde leiſtet, die dann uns zu Gute kommt. Die leitenden Begriffe dieſer Auffaſſung ſind ſomit: richterliches Urtheil, Strafe, Stellvertretung, Genugthuung und Aufhebung der Strafe. In ein vollſtändiges Syſtem ſind dieſelben gebracht worden von Anſelm von Canterbury. Anſelm geht von der Ehre Gottes aus, welche in ſeinem Reiche durchaus muß aufrecht erhalten werden, und ſeine Gerechtigkeit iſt's, welche dieſelbe bewahrt. Nun ſoll aller kreatürliche Wille dem göttlichen unterworfen ſeyn. Wer dieſe ſchuldige Ehre Gott nicht leiſtet, entzieht Gott, was ſein iſt, und dieß iſt Sünde. So lange der Menſch Gott nicht erſtattet, was er ihm geraubt, bleibt er in Schuld. Und zwar kann es nicht genügen, blos zurückzugeben, was er genommen, ſondern für die zugefügte Unehre muß er mehr noch leiſten, als er genommen hat. Wenn der Menſch dieſe Genugthuung nicht ſelbſt freiwillig leiſtet, ſo nimmt ſie Gott von ihm wider ſeinen Willen; dieß geſchieht durch die Strafe. Es ziemt der Gerechtigkeit Gottes nicht, den Sünder ungeſtraft gehen zu laſſen. Und dieſe Strafe darf um ſo weniger unterbleiben, als Gott durch den Menſchen die Lücke, welche der Fall der Engel in ſeinem Reiche gemacht hatte, wieder ausfüllen wollte, der Menſch aber, wenn er nicht geſtraft würde, den Engeln nicht gleich wäre, ſomit auch ihre Zahl unerſetzt und die Ordnung ſeines Reiches unvollendet bliebe. Jeder Sünde muß entweder Genugthuung oder Strafe folgen. Die Strafe beſteht nun darin, daß Gott dem Menſchen nimmt, was ſein iſt, und hiezu gehört auch das, was er an ſich (ohne Sünde) zu hoffen hätte, die Seligkeit. Da aber der Menſch Alles, was er hat, Gott ſchuldig iſt, auch wenn er nicht ſündigt, ſo hat er nichts, was er für ſeine Sünde geben könnte. Deshalb muß die Güte Gottes hinausführen, was der Menſch nicht kann. Da es gilt, für die Sünde des Menſchen etwas Größeres zu leiſten, als Alles, was nicht Gott iſt, ſo vermag ſolches Niemand als Gott ſelbſt zu leiſten. Doch aber ſoll die Leiſtung vom Menſchen geſchehen, welcher geſündigt hat. So iſt denn nothwendig, daß ein Gott-Menſch (deus homo) dieſe Genugthuung leiſte. Aber hiezu kann wiederum nicht der allgemeine Gehorſam genügen, den der Menſch als ſolcher Gott ſchuldet, ſondern allein dieß, daß er, während er, weil ſündlos, den Tod nicht zu leiden brauchte, ſich im Gehorſam, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, zur Ehre Gottes in den Tod dahingab. Dieſer Tod des Gottmenſchen iſt eine für die Sünde der ganzen Welt nicht bloß zureichende, ſondern überſchwengliche Genugthuung in Ewigkeit. Der Vater muß nun gemäß ſeiner Macht und Gerechtigkeit dieſe freiwillige Genugthuung dem Sohne vergelten. Doch wie kann er ihm ſelbſt, der keines Dinges bedarf, dieſe Vergeltung entrichten? Er muß ſie dafür einem Andern entrichten. Und wem könnte der Sohn dieſe Frucht und Vergeltung ſeines Todes ſchicklicher (convenientius) zuwenden, als denen, wegen deren Erlöſung er Menſch geworden iſt? Die Menſchen, ſeine in der Tiefe des Elendes ſchmachtenden Eltern und Brüder macht er zu Erben ſeines Verdienſtes, daß um ſeinetwillen denſelben erlaſſen wird, was ſie für ihre Sünde ſchuldig ſind, und gegeben, was ſie wegen der Sünde entbehren." Dieß die Theorie Anſelm's — offenbar eine großartige, ſcharfſinnig aus Principien entwickelte Anſchauung vom Werke der Verſöhnung! Daß Anſelm von der umfaſſenden Idee des Reiches Gottes ausgeht, bildet für die ganze Conſtruktion dieſer Theorie eine breite, bibliſche Baſis, in der Ehre Gottes iſt ein perſönliches Princip gegeben, und das Reichsgeſetz des göttlichen Willens verleiht dem Ganzen einen tiefen Ernſt. Die Strafe tritt

dem Sünder, welcher die gebührende Leiſtung Gott ſchuldig bleibt, als Erſatz für die damit Gott entzogene Ehre mit dem ganzen Nachdruck ihrer remuneratoriſchen Kraft entgegen; die Menſchwerdung Gottes erſcheint nicht als einer von vielen möglichen, ſondern als der einzige Weg, um die Ehre Gottes in ſeinem Reiche vollkommen wiederherzuſtellen; im Leben Jeſu ſelbſt liegt das Gewicht auf der ſittlichen That des Gehorſams, und dem Tode Jeſu kommt nicht bloß relative, ſondern abſolute Nothwendigkeit für das Werk der Verſöhnung zu — alles ſehr weſentliche Vorzüge des Anſelm'ſchen Syſtems! Aber wir dürfen uns doch auch die weſentlichen Gebrechen deſſelben nicht verbergen. Vornehmlich ſind es zwei, die uns darin entgegentreten. Der erſte Mangel iſt, daß Anſelm ſein Princip der Ehre Gottes, wovon er ausgeht, nicht durchgehends feſthält. Dieſer perſönliche Standpunkt ſchlägt bald in den ſachlichen um, wenn er die Sünde, die hiemit auch nur von ihrer negativen Seite aufgefaßt wird, darein ſetzt, daß der Menſch Gott nicht gebe, was er ihm ſchuldig iſt, wenn er den Gehorſam Jeſu im Tode, dieſen von ſeinem übrigen Leben lostrennend, allein verſöhnend ſeyn läßt, weil er an ſich ſittlich nicht gefordert ſey, während dieß dagegen von ſeinem übrigen Gehorſam nicht gelte, und wenn alsdann die Frucht des Todes Jeſu wie ein äußerer Erwerb, darüber man willkürlich disponiren könne, den Menſchen nicht nach innerer Nothwendigkeit, ſondern nach Belieben zugewendet wird zur Vergebung der Sünden. Noch tiefer aber greift ein anderer Mangel. Mit der Ehre Gottes nämlich iſt noch nicht das höchſte Princip für das Verſtändniß der Verſöhnung gegeben. Denn in der Ehre culminirt nur die Selbſtheit der Perſönlichkeit; die Selbſtheit aber bildet nur die Grundlage im Leben der Perſönlichkeit, ihre Beſtimmung hat ſie dagegen in der Gemeinſchaft, deren Weſen in der Liebe culminirt. Sonach darf nicht die Ehre, ſondern muß die Liebe Gottes zum Princip der Verſöhnung erhoben werden — obwohl alſo, daß ſeine Ehre darin gewahrt wird, wie ja die Liebe die Selbſtheit nicht aufhebt, ſondern vielmehr vollendet. Indem Anſelm die Gerechtigkeit Gottes ausſchließlich in den Dienſt ſeiner Ehre ſtellt, geräth er in eine ſehr formell und äußerlich juriſtiſche Behandlung von Sünde und Verſöhnung, und geht ſo weit, daß er ſelbſt die Menſchwerdung Gottes nicht, was doch die heilige Schrift ſo klar und deutlich lehrt, aus dem liebenden Erbarmen Gottes, welcher die Menſchen nicht will verloren gehen laſſen, herleitet, ſondern ſie zur Herſtellung der Ehre Gottes, und zwar zunächſt in Rückſicht auf die durch den Fall der Engel in ſeinem Reiche entſtandene Lücke, eintreten läßt. Erſt in den Folgen der Genugthuung Chriſti, um derentwillen dem Menſchen die Sünde vergeben wird, tritt aus dem Princip der Ehre Gottes ſeine Liebe hervor — eine Auffaſſung, welche einen Dualismus von Gerechtigkeit und Liebe zum Hintergrunde hat.

Dieſe Satisfaktionstheorie bekämpfte Abälard, die juridiſche Bedeutung und Wirkung des Todes Jeſu läugnend, und ſtellte ihr die Lehre entgegen, daß nicht in der Gerechtigkeit Gottes die Urſache der Verſöhnung und Erlöſung zu ſuchen ſey, ſondern in der Liebe Gottes. Die beſondere Gnade Gottes nämlich, wonach der Sohn Gottes unſere Natur angenommen und durch Wort und Beiſpiel jene göttliche Liebe bewährt habe, die erwecke in unſeren Herzen eine ſolche, auf Glauben ruhende und durch Reue vermittelte Liebe, welche um Chriſti willen nichts zu ertragen ſcheue, vielmehr uns von der Knechtſchaft der Sünde befreie und die wahre Freiheit der Kinder Gottes uns erwerbe. So treffend aber hiemit Abälard die ſubjektive Wirkung der göttlichen Liebe zur Verſöhnung hervorhob, ſo ſehr wird die entſprechende objektive Seite daran vermißt. Dieß ſuchte Petrus Lombardus zu ergänzen, indem er auch dieſe im ethiſchen Sinne verſtand und folgenderweiſe ausſprach: Der Menſch konnte nicht in's Paradies kommen, bis eine ſo große Demuth in einem Menſchen erſchienen, daß ſie dem Menſchengeſchlechte ſo viel nützte, als der Hochmuth Eines Menſchen ihm geſchadet hatte. Hingegen wurde die juridiſche Seite wieder mehr betont von Hugo von St. Viktor: Gottes Zorn verlange Genugthuung durch eine dem Vergehen des Menſchen angemeſſene Strafe, und dieſe habe Gott ſelbſt dargebracht. Aehnlich lehrt Albert der Große.

Noch ſchärfer aber machte als ausſchließliches Princip der Verſöhnung die Gerechtigkeit geltend Alexander von Hales: Wohl hätte Gott durch ſeine Macht die Schuld der Menſchen ohne Weiteres aufheben können, allein dieß wäre gegen die Ordnung geweſen, ſeine Gerechtigkeit fordert eine Genugthuung, und dieſe konnte Gott allein leiſten. Chriſtus habe in ſeinem Tode ein Aequivalent für die Schuld der ganzen Menſchheit dargebracht — womit jedoch nach der Lehre der geſammten Scholaſtik zunächſt nur die Erbſünde gemeint war, während für die aktuellen Sünden von den Einzelnen ſelbſt noch Genugthuung zu leiſten ſey. Hier hat die göttliche Gerechtigkeit aber bereits einen modificirten Karakter angenommen. Während ſie nämlich bei Anſelm im Dienſte der Ehre Gottes geſtanden war und das Recht Gottes als Majeſtätsrecht geltend machte, ſo erſcheint ſie hier als Sache der Ordnung und zeigt noch beſtimmter, als es früher zum Theil ſchon der Fall geweſen, einen bloß privatrechtlichen Karakter. Damit aber verlor auch das juriſtiſche Princip ſeine höhere Bedeutung, und es trat mit Nothwendigkeit eine Erweichung der ſtarren Rechtstheorie ein. Schon viele unter den Kirchenvätern, wie Euſebius von Cäſarea, Baſilius der Große, Cyrill von Alexandrien und Jeruſalem, hatten mit dem Princip der Gerechtigkeit auch das der Liebe zu verbinden geſucht. Dieſen Weg ſchlug auch Bonaventura ein, indem er den Prozeß der Verſöhnung ſo darſtellte: „Die Gerechtigkeit Gottes fordere Genugthuung für die Sünde, nur der Gottmenſch aber könne ſie leiſten; ſo habe denn Gott aus Barmherzigkeit ſeinen Sohn als Mittler gegeben.“ Und Gerſon, Peter d'Ailly und Andere folgten ihm. Hier trat nun freilich jener bereits bei Anſelm latente Dualismus zwiſchen Gerechtigkeit und Liebe offen hervor, aber es war doch auch dem Principe der Liebe für die Verſöhnung ſein Recht geworden. Thomas Aquin nahm dieſes Liebesmoment in anderer Weiſe auf, indem er, dem Vorgang von Origenes und Gregor dem Großen folgend, die Genugthuung unter den Geſichtspunkt des Opfers ſtellte. Und hiemit war ein weiterer Schritt zum Verſtändniſſe der kirchlichen Verſöhnungslehre gethan. „Chriſtus war als Menſch nicht bloß Prieſter, ſondern zugleich vollkommenes Opfer; denn er hat ſein Leiden freiwillig zur Ehre Gottes und zu ſeiner Verſöhnung (ad eum placandum) übernommen. Und dieſe ſeine Liebe iſt mehr werth als alle Sünde der Menſchen, theils wegen des Grades ſeiner Liebe ſelbſt, theils wegen des Werthes ſeines gottmenſchlichen Lebens, theils wegen der Größe und Univerſalität ſeiner Leiden.“ Hieraus leitet Thomas eine nicht bloß ausreichende, ſondern eine überwiegende Genugthuung (satisfactio superabundans) und ein überſchüſſiges Verdienſt ab, das ſich Jeſus erworben habe — eine Anſicht, welche wir zwar bereits bei Cyrill von Jeruſalem, Chryſoſtomus, Leo dem Großen u. ſ. w. ausgeſprochen finden und Anſelm von Canterbury auf dialektiſchem Wege deducirt hatte (plus potest in infinitum), welche aber doch erſt Thomas von Aquin ausführlich begründet und nachdrücklichſt geltend gemacht hat.

War aber hiemit neben dem Principe der Gerechtigkeit auch das der Liebe in der Verſöhnung zur Anerkennung gekommen, ſo hielt ſich doch die ganze Behandlungsweiſe theils noch zu ſehr in den Schranken privatrechtlicher Anſchauungen, theils kam ſie nicht über ein ſtarres Nothwendigkeitsgeſetz im göttlichen Leben hinaus, welchem die Liebe nur war entgegengeſtellt worden, ohne von ihr in Wahrheit durchdrungen und verlebendigt zu werden. Dieſen Mangel ſuchte Duns Skotus zu heben, indem er die abſolute Cauſalität in Gott geltend machte. Die Creatur iſt gut, weil ſie von Gott geliebt wird, nicht umgekehrt. Hienach iſt auch das Verdienſt Chriſti, indem es entſprungen iſt aus dem Willen der menſchlichen Natur, an ſich nicht von unendlichem, ſondern bloß von endlichem Werthe, und auch nicht an ſich verdienſtlich, ſondern nur ſo viel, als Gott es gelten läßt. Zur Genugthuung wird nicht ein Aequivalent gefordert, ſondern es genügt die Leiſtung eines in höherem Grade Guten. Die Würde, der Gehorſam Jeſu ꝛc. ſind nur äußere Gründe, um derentwillen das Verdienſt Chriſti Billigkeits halber (de congruo) für unendlich genommen werden kann; aber der Hauptgrund und die letzte Urſache alles

Verdienſtes iſt die göttliche Annahme (acceptatio, acceptilatio). So hat Duns Skotus neben der Gerechtigkeit Gottes ſeine Macht und Güte als anderen Faktor geltend gemacht, und das mit Recht. Allein indem er dieſelbe nur als Gegengewicht entgegenſtellte und nicht vielmehr die Gerechtigkeit als inbegriffenes Moment der Liebe erwies, ſo gerieth er auf den Abweg, die Gerechtigkeit zur Billigkeit abzuſchwächen und an die Stelle der ſittlichen Nothwendigkeit in Gott die ſittliche Willkür zu ſetzen, welche noch viel weniger genügen kann, als die von ihm bekämpfte Anſicht Thomas Aquin's.

Hiemit geht Hand in Hand die Meinung, daß der Tod Jeſu zur Genugthuung für die Sünde der Welt gar nicht abſolut nothwendig geweſen ſey, ſondern Gott auch einen anderen Weg hätte einſchlagen können — eine Meinung, die ſchon von Gregor dem Großen und unter den Scholaſtikern von Petrus Lombardus, Robert Pulleyn und Bonaventura war ausgeſprochen worden. Nicht von Seite Gottes ſey die Menſchwerdung Gottes und der Tod Jeſu nothwendig, ſondern nur in Rückſicht auf den Menſchen. Nach Duns Skotus würde es auch ein Engel oder Adam oder ein anderer Menſch durch göttliche Hülfe vermocht haben. Aber um die Liebe der Menſchen dadurch zu erhöhen, hat Gott jenen Weg erwählt.

So ſehr es aber in dieſer Anſicht muß als richtig anerkannt werden, daß die Gründe für die Verſöhnung nicht in der bloßen Gerechtigkeit, ſondern im Leben der Liebe zu ſuchen ſeyen, ſo einſeitig, ungenügend und bedenklich iſt es doch, hiefür bloß die Liebe der Menſchen, deren Erhöhung Gott beabſichtige, in's Auge zu faſſen und ſo die Sache ganz auf das Gebiet der Subjektivität hinüberzuſpielen. Dem entgegen iſt mit Entſchiedenheit geltend zu machen, daß im Reiche Gottes, ob auch nicht in menſchlicher Weiſe, Recht und Geſetz walte, und die Freiheit der Liebe von einer tiefen Nothwendigkeit begleitet, ja mit dieſer Eins ſey. Dieſe Erwägung hat das chriſtliche Bewußtſeyn bis zu der Conſequenz geleitet, daß die Menſchwerdung Gottes nicht einmal erſt durch die Sünde, deren Entſtehung zufälliger Art iſt, hervorgerufen worden ſey, ſondern auch ohne eingetretene Sünde ſtattgefunden haben würde. Die grundlegenden Gedanken hiefür finden wir bereits bei Irenäus, wenn er von dem Principe ausgeht, daß der Logos werden mußte, was wir ſind, damit wir würden, was er iſt, und als Grundlehre des Heils dieß hinſtellt, daß Chriſtus in ſich die ganze Menſchheit zuſammengefaßt und alle Lebensalter bis zum Tode durch ſeinen Gehorſam geheiligt habe. Auch bei Tertullian und Athanaſius begegnen wir verwandten Anſchauungen. Die Scholaſtik, welche dieſe Frage häufig erwogen, hat dieſelbe zwar im Ganzen verneinend beantwortet; doch findet es Albert der Große wahrſcheinlicher, daß Chriſtus auch ohne Sünde gekommen wäre, Thomas Aquin gibt zu, daß die Menſchwerdung Gottes zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menſchheit erfordert werde, und Richard von St. Viktor rechnet Chriſtum, den Gottmenſchen, als zur abſoluten Harmonie der Welt gehörig. Wenn freilich dieſe Frage auch von Duns Skotus bejaht wird, ſo hängt dieß bei ihm, wie einſt bei Pelagius, mit einer von deiſtiſchen Vorausſetzungen ausgehenden Abſchwächung des Verſöhnungswerkes Chriſti zuſammen; bei einem Rupert von Deutz dagegen entſpringt es aus pantheiſtiſchen Vorſtellungen, welche ihn nicht allein eine Nothwendigkeit der Menſchwerdung, ſondern ſelbſt eine Nothwendigkeit der Sünde annehmen laſſen. Aber auch von wahrhaft chriſtlich-theiſtiſchen Grundlagen aus iſt dieſe Conſequenz gezogen worden. Außer den ſchon genannten Auktoritäten iſt vornehmlich Joh. Weſſel anzuführen. Sich daran ſtoßend, daß die höchſte Creatur ſolle nur gelegentlich in die Welt eingeführt worden ſeyn, ſtellte er den Satz auf, daß die höchſte Urſache der Menſchwerdung nicht in der Menſchheit, ſondern im Menſchenſohne ſelbſt müſſe geſucht werden: Gott habe Menſch werden müſſen, damit der herrliche Körper der Gemeinde ſich ſeines geſetzmäßigen Hauptes erfreue. Und die andere Seite dazu ſpricht der gleichfalls vorreformatoriſche Franziskaner Caracolus de Licio aus, daß außerdem die urſprüngliche Fähigkeit des Menſchen, ſich mit Gott zu vereinigen, vergeblich geweſen wäre (vergl. Dorner's Chriſtologie II, 439).

Was aber zur Aufſtellung dieſer Lehre von ächt chriſtlichen und rein kirchlichen Grundlagen aus leitet, iſt die Conſequenz eines neuen, von uns bisher noch nicht dargelegten Standpunktes für das Verſtändniß der Verſöhnung: wir können denſelben kurz als den myſtiſchen bezeichnen. Es iſt dieß derjenige, welcher das ganze Leben der göttlichen Oekonomie und ſpeziell auch das des Heiles unter dem Geſichtspunkt der perſönlichen Vereinigung Gottes mit der Menſchheit und der Menſchheit mit Gott auffaßt. Dieſe Anſchauung, welche die Kirchenlehre, ſey es mehr im Gegenſatze zu ihr oder mehr in Einheit mit ihr zu allen Zeiten begleitet, finden wir bereits bei den Kirchenvätern auf das Heil und ſpeziell die Verſöhnung bezogen, und gewiſſermaßen den Hintergrund für ihre Lehre hierüber bildend. Irenäus ſtellt in dieſem Sinne Chriſtum als Repräſentanten der wahren, gottgeeinten Menſchheit dem erſten Adam gegenüber. Athanaſius legt das Hauptgewicht darauf, daß Gott in Chriſto Menſch wurde, auf daß wir vergottet würden (*αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*), daß Chriſtus hiemit der Erſtling der neuen Creatur geworden (*ἀπαρχὴ καινῆς κτίσεως*). Und in denſelben Fußtapfen gehen Gregor von Nazianz und Gregor von Nyſſa. Ebenſo betonen es im Mittelalter Bernhard von Clairvaux und Thomas Aquin, daß ſich der Sohn Gottes durch die Menſchwerdung zum Haupte der Menſchheit geſetzt habe, und wir durch ihn, als ſeine Glieder, mit ihm Eins ſeyen. Beſonders aber vertrat dieſen Standpunkt die Myſtik des Mittelalters, ſey es in mehr pantheiſtiſchem und naturaliſtiſchem Sinne wie Skotus Erigena oder in mehr theiſtiſcher und frei-perſönlicher Weiſe wie Tauler. Aber es wurde von ihr dieſer Standpunkt freilich meiſt in einſeitiger und ausſchließlicher Weiſe vertreten. Einestheils nämlich pflegte ſie die Lebens- und Leidensgemeinſchaft Chriſti nur von ihrer ſubjektiven Seite aufzufaſſen, wogegen ſich Hinweiſungen auf die objektive Bedeutung und Macht der Verſöhnung in Chriſto nur vereinzelt finden. Chriſti Leiden und Sterben iſt ihr das Princip und Urbild für unſer geiſtliches Sterben, darin wir uns ſelbſt und der Welt abſterben ſollen — ein an ſich gewiß höchſt bedeutſamer und in die tiefſten Geheimniſſe chriſtlichen Lebens einführender Standpunkt, welcher aber nicht auch die ganze Fülle des Heils enthält, wenigſtens nicht zum Ausdruck bringt. Und wie bedenklich eine ſolche Beſchränkung auf die rein innerliche und ſubjektive Seite ſey, erkennen wir an der falſchen Asceſe, welche ſich vielfach damit verband und bis zur dramatiſchen Darſtellung des Mit- und Nachleidens Chriſti in verdienſtlichen Selbſtgeißelungen ausartete. Anderntheils aber muß es als ein Mangel der mittelalterlichen Myſtik bezeichnet werden, daß ſie ſich in der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Lebens- und Leidensgemeinſchaft Chriſti mit uns und unſerer mit Chriſto abſchloß, und die Bedeutung und Wirkung derſelben auf die verſchiedenen Seiten des menſchlichen Weſens und Lebens außer Acht ließ. Nur als ein Princip der Heiligung faßte man dieſelbe auf, indem durch die Menſchwerdung Chriſti als des Hauptes der ganze Leib der Menſchheit ſolle gereinigt und geheiligt werden, wie hierin ſchon Hilarius von Poitiers und Gregor von Nazianz vorangegangen waren. Und allerdings iſt hiemit eine tiefere Begründung der chriſtlichen Sittlichkeit gegeben, als ſie Pelagius und unter den Scholaſtikern vornehmlich Robert von Pulleyn aufſtellte, daß uns das Leiden Chriſti als Vorbild für die Nächſtenliebe dienen ſolle. Allein es iſt ein Mangel, wenn von jenem Centralpunkt der Myſtik aus nur die ſittliche Seite des chriſtlichen Lebens und nicht auch unſer juridiſches Verhältniß zu Gott begründet wird.

Doch iſt dieſe Aufgabe keine in der Kirche gänzlich unbeachtet gebliebene. Schon bei Irenäus ſteht ſeine Lehre von der Verſöhnung in engem Zuſammenhange mit jener der Erlöſung und beide mit ſeinem Grundgedanken von der Rekapitulation des Menſchengeſchlechts in Chriſto. Bernhard von Clairvaux ſagt, daß Chriſtus als Haupt für die Glieder genug gethan, und ebenſo lehrt Thomas Aquin, daß Chriſtus durch ſeinen Liebestod als das Haupt nur ſeine Glieder von der Sünde befreit habe, daß die Liebe des Hauptes den Mangel der Liebe bei den Gliedern gut mache. Den-

ſelben Standpunkt nimmt Gerſon ein. Und Joh. Weſſel, der dieſe Aufgabe am Tiefſten erfaßt hat, ſieht das gottmenſchliche Leben Jeſu für ſich als verſöhnend, wie auch als heiligend an: „Chriſtus, ſelbſt Gott, ſelbſt Prieſter, ſelbſt Opfer, hat ſich ſelber für ſich und von ſich Genüge geleiſtet. In Chriſto erblicken wir nicht allein den verſöhnten Gott, ſondern, was allen Glauben überſteigt, den verſöhnenden, inſofern Gott, Menſch geworden, ſelbſt das leiſtet, bewirkt und hervorruft, was ſeine Gerechtigkeit und Heiligkeit verlangt. Sein vollkommener, das ganze Geſetz der göttlichen Gerechtigkeit erfüllender, bis zum ſchmerzvollſten Tode ausdauernder Gehorſam gibt ſeinem Opfer einen Werth, vermöge deſſen er alle übrigen Schlachtopfer, Brandopfer und ſonſtige Opfer weit übertrifft. Und die Größe des Werkes, die unausſprechliche Liebe und die Liebe des Darreichenden durch den heiligen Geiſt iſt es, was lebendig macht."

Wenn übrigens bei den verſchiedenen, bisher genannten Auffaſſungen der Verſöhnung zunächſt nur das Verhältniß der Menſchheit zu Gott in's Auge gefaßt iſt, ſo hat die Kirche den Geſichtskreis für das Werk der Verſöhnung aber auch noch umfaſſender genommen. Selbſt auf das ganze Univerſum iſt die Kraft der Menſchwerdung und des Todes Jeſu ausgedehnt worden. Dem Vorgange des Origenes folgte hierin Didymus von Alexandrien, Gregor von Nyſſa und Gregor der Große, welcher auch die himmliſchen Weſen in den Verſöhnungsbereich hereinzieht, und unter den Scholaſtikern Thomas Aquin, welcher durch die Menſchwerdung zugleich die Erhöhung der menſchlichen Natur und die Vollendung des Univerſums bewirkt ſeyn läßt. Aber es iſt zu einer allgemeinen Würdigung dieſes Geſichtspunktes in der Kirche nicht gekommen. Und der Grund davon mochte zum Theil darin liegen, daß man ſich des wahrhaft univerſellen Princips dafür zu wenig war bewußt geworden. Die Myſtik, welche dieß Princip in ſich trägt, hat ihm nicht ſeine allſeitige kirchliche Anwendung gegeben, und wo uns bei kirchlichen Schriftſtellern eine allſeitigere Auffaſſung des Heils unter den verſchiedenen Geſichtspunkten der Verſöhnung, der Offenbarung und Erleuchtung, der Heiligung und Erlöſung, wie der Menſchheit, ſo der Naturwelt, begegnet, da pflegt jenes myſtiſche Einheitsband zu fehlen, das alle dieſe verſchiedenen Seiten auf principiellem Wege herleitete und ſie von da aus untereinander organiſch verknüpfte.

Indem die Reformation in die Aufgabe eintrat, die Lehre der Kirche von der Verſöhnung fortzubilden, begegnen wir gleich in ihrem Anfange einer gewiſſen Univerſalität der Anſchauung vom Heile. Es iſt dieß der Fall bei Luther. Und in dieſem Geſammtwerke Chriſti hat für ihn auch ſpeziell die Verſöhnung ihre weſentliche Stelle. Von der unausſprechlichen, grundloſen Liebe Gottes leitet er es ab, daß der Sohn Gottes durch Annahme unſeres Fleiſches an unſere Stelle getreten, und daß er Alles, was unſer iſt, die Sünde mit Allem, was zu ihr gehört und auf ſie folgt, auf ſich genommen habe, ja, daß er ſo der größte Sünder geworden ſey. Hiemit habe er ein Opfer für unſere Sünde gebracht und dafür genug gethan, damit dadurch Gottes Zorn verſöhnt werde und ein Abtrag geſchehe (vgl. auch cat. maj. II, 31). Aber in der Mitte des Werkes Chriſti ſteht ihm der Kampf mit dem Teufel. „Der Teufel greift Chriſtum an mit der Sünde. Der Tyrann (die Sünde) meint aber nicht, daß er eine ſolche Perſon angreife, die da eine unüberwindliche und ewige Gerechtigkeit habe. Darum kann es anders nicht ſeyn noch werden, denn es muß in dieſem Kampfe der grauſame Tyrann, nämlich die Sünde, überwunden und erwürget werden, und dagegen die Gerechtigkeit überwinden und lebendig bleiben. Der Teufel greift Jeſum an mit dem Geſetz, das den Zorn Gottes in ſich führt, mit der Hölle, deren Strafen er am Kreuze empfunden, und mit dem Tode, den er in Gethſemane innerlich in ſeiner Seele und am Kreuze äußerlich am Leibe geſchmeckt hat. Aber der Teufel verſteht ſein Spiel und vergreift ſich an der Perſon, die nicht konnte ſterben und ſtarb doch gleichwohl. Weil nun die Perſon lebendig iſt und im Tode nicht kann bleiben, dringet ſie wieder hervor und wirft den Tod und Alles, was dem Tode geholfen hat, Sünde und Teufel unter ſich und herrſchet in einem ewigen, neuen Leben, welchem weder Sünde, Teufel noch Tod etwas

mehr kann anhaben.“ So bildet die Grundanſchauung Luther's der Kampf mit dem Teufel, in welchem uns Chriſtus durch Ueberwindung der Sünde die ſittliche und durch Ueberwindung des Todes die phyſiſche Erlöſung zu Wege gebracht, durch Ueberwindung des Geſetzes aber für uns auch in juridiſcher Hinſicht Frucht erwirkt hat zu unſerer Verſöhnung.

Die in dieſer Weiſe durch Luther ſelbſtſtändig fortgebildete Lehre der alten Kirche, wozu ihn wie ſeine Individualität und innere Lebensführung, ſo ſein geſchichtlicher Beruf leitete, wurde nicht auch in der evangeliſchen Kirche die herrſchende. Vielmehr nahm dieſe die Lehre der Scholaſtik auf, indem die Hervorhebung des juridiſchen Standpunkts in der Rechtfertigung ſie nöthigte, denſelben auch in der Lehre von der Verſöhnung geltend zu machen; doch führte ſie ihn zugleich durch Verinnerlichung aus dem Weſen der göttlichen Liebe und Gnade zu neuen Stadien über. Nach Melanchthon ſind Gnade und Gerechtigkeit gleicherweiſe weſentliche Eigenſchaften Gottes. Indem nun die Gerechtigkeit die Strafe für die Sünde der Menſchen fordert, und ſeine Barmherzigkeit die Schuld vergeben, die Strafe erlaſſen und das Leben ſchenken will, ſo hat der ewige Rathſchluß Gottes eine Ausgleichung zwiſchen beiden Eigenſchaften dadurch gegeben, daß Gott ſelbſt Menſch wurde, um dieſe Genugthuung zu leiſten in ſeinem unſchuldigen Leiden und Sterben. Die Conf. Aug. bekennt, daß Chriſtus nicht allein für die Erbſünde, ſondern auch für alle übrigen Sünden ein Opfer geworden ſey, den Zorn Gottes zu verſühnen, und daß durch ihn als Mittler der Vater verſöhnt worden (III. XX. 9). Und die Apologie nennt den Tod Chriſti das einzige Verſöhnopfer in der Welt (sacrificium propitiatorium XII.). Einen Schritt über dieſe Auffaſſung Melanchthon's hinaus ſehen wir die Concordienformel gehen. Sie ſieht das Sühnende in dem Gehorſam Chriſti, welchen er, indem er für uns dem Geſetze ſich unterworfen, von ſeiner Geburt an bis zu ſeinem Kreuzestode dem Vater für uns geleiſtet habe, und zwar ſowohl in ſeinem aktiven Gehorſam, wodurch er dem Geſetze unſertwegen genug gethan, als in ſeinem paſſiven Gehorſam des Leidens und Sterbens (agendo et patiendo III, 15). Dieſer Gehorſam Chriſti iſt die vollkommene Genugthuung und Sühnung (satisfactio et expiatio) für das Menſchengeſchlecht, wodurch der ewigen und unveränderlichen Gerechtigkeit genug gethan worden, ſo daß uns, die wir um unſerer Ungerechtigkeit willen die Verdammniß verdient hätten, derſelbe zur Gerechtigkeit gerechnet wird (III, 22. 57). Und zwar iſt Chriſtus dieſe unſere Gerechtigkeit nach der Einheit ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur, während ſie Oſiander nur auf jene, Stancar nur auf dieſe beziehen wollte. In dieſen Beſtimmungen der Concordienformel zeigt ſich bereits ein Streben, die Sühnung unſerer Sünde nicht auf den Tod Jeſu allein zu beziehen, ſondern von ſeiner ganzen perſönlichen Erſcheinung und Wirkſamkeit abzuleiten, in welcher aktiver und paſſiver Gehorſam ſich durchdringen und der Tod den beſiegelnden Abſchluß bildet. Die altkirchlichen Dogmatiker haben dieſen Geſichtspunkt noch weiter verfolgt und auch nach anderen Seiten hin das Dogma noch fortgebildet. So hat Hutter den ſehr wichtigen Verſuch gemacht, den Zwieſpalt zwiſchen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dadurch auszugleichen, daß er die ewige Liebe, aus welcher er beide ableitete, als eine ſittlich beſchränkte (ordinata) darſtellte, indem Gott von Ewigkeit die Welt nur liebte in ſeinem geliebten Sohne. In der von Chriſto geleiſteten Genugthuung hat Gott wie ſeiner Gerechtigkeit, ſo ſeiner Liebe, er hat ſich ſelbſt genug gethan und ſo die Welt mit ſich verſöhnt. Und Quenſtedt hat den Unterſchied zwiſchen Genugthuung und Verdienſt noch ſchärfer zu beſtimmen geſucht, indem er in jene die negative, die das Unrecht aufhebende, in dieſes die poſitive, die in das Wohlgefallen Gottes zurückführende Seite der göttlichen Gnade ſetzte, und jene als Urſache, dieſes als Wirkung auffaßte, jene nur auf die Erniedrigung Chriſti, dieſes zugleich auf ſeine Erhöhung bezog. Ebenſo hat Quenſtedt, welchem hierin die meiſten altkirchlichen Dogmatiker folgten, das Verhältniß des aktiven und paſſiven Gehorſams dahin näher zu beſtimmen geſucht, daß jener nothwendig ge-

weſen, wenn dieſer vor Gott gelten ſolle; jener aber habe darin beſtanden, daß Jeſus in ſeinem ganzen Wandel das Geſetz an unſerer Statt erfüllt, dieſer hingegen, daß er im Leiden und Sterben die Strafe und den Fluch des Geſetzes, den wir durch unſern Ungehorſam verdient hätten, freiwillig für uns auf ſich genommen habe.

So ſehr aber hiemit die Lehrbeſtimmungen der Kirche nach wichtigen Seiten hin eine Fortbildung erfahren haben, ſo kann doch ſolche direkte Uebertragung von irdiſch-natürlichen Rechtsverhältniſſen auf die Heilsoffenbarung Gottes das gläubige Gemüth nicht befriedigen. Es kommt hiebei zu keiner wahren Ausgleichung zwiſchen göttlicher Gerechtigkeit und Barmherzigkeit; denn es genügt nicht, zu zeigen, daß beide gleicherweiſe in Jeſu ihr Ziel und ihre Schranken haben, ſondern im Leben Gottes ſelbſt auch iſt ihre Einheit nachzuweiſen, während bei jener Darſtellung die göttliche Liebe immer nicht ſowohl in eigenen Schranken ſtehend, als vielmehr unter ein fremdes Nothwendigkeitsgeſetz, das der Gerechtigkeit geſtellt erſcheint. Die Folge davon aber iſt, daß auch im Leben Jeſu die wahre Einigung der Gegenſätze nicht gefunden und im Werke der Verſöhnung die Seite der Sühnung zurückgeſtellt wird gegen jene der Genugthuung. Und indem ſo für die juridiſche Seite des Heils der rechte innerliche Einigungspunkt fehlt, ſteht ſie ſelbſt auch losgelöſt von den übrigen da, indem dieſe für ſie entweder nur die Vorbereitung bilden, wie ſolches bei der intellektuellen Seite des Heils der Fall iſt, oder, wie bei der ethiſchen, als bloße Wirkung ihr nachfolgen.

Im Gegenſatze zu dieſer einſeitigen Betonung der juridiſchen Seite des Heils in der kirchlichen Lehre wurden nun von anderen religiöſen Richtungen in der Kirche andere Seiten, ſpeziell die ethiſche in den Vordergrund geſtellt, ja ausſchließlich geltend gemacht. Der Socinianismus beſtritt die Genugthuung, weil dieſelbe, weit entfernt, die Sündenvergebung zu begründen, mit ihr vielmehr in Widerſpruch ſtehe. Durch den Tod Jeſu werde nicht die Vergebung der Sünden bewirkt, ſondern nur die dafür im Alten Teſtamente gegebene Verheißung bekräftigt. Seine eigentliche Bedeutung habe der Tod Jeſu für Jeſum ſelbſt, indem er den Uebergang bilde zu ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt; für uns aber ſey er ein Beiſpiel, damit wir ihm in Tugendhaftigkeit und Unſchuld nachfolgen. Das Hoheprieſteramt Jeſu gehöre in den Himmel, von welchem aus er ſeinen Gläubigen Vergebung und ewiges Leben zuwende.

Gegen dieſen Angriff des Socinianismus vertheidigte die juridiſche Auffaſſung der Verſöhnungslehre der Arminianer Hugo Grotius, vom Majeſtätsrechte Gottes ausgehend, in folgender Weiſe: Der Menſch verdient für ſeine Sünde Strafe. Und Gott als Regent und Richter muß ſtrafen, ſonſt würde die Auktorität des Geſetzes leiden. Aber um die Menſchen, mit welchen Gott Erbarmen hat, ungeſtraft laſſen zu können, legt er die Strafe auf Chriſtum, den Unſchuldigen, welcher dem Geſetze in aktiver und paſſiver Weiſe genug gethan hat. In dieſer Theorie iſt nach einer Seite hin ein Fortſchritt zu erkennen, inſofern Gott nämlich in dem Prozeß der Verſöhnung mit den Menſchen nicht auf gleiche Stufe geſtellt, ſondern als Herr mit unbedingter Auktorität über ihnen ſtehend gedacht wird — eine Fortbildung des privatrechtlichen Standpunkts zu dem des öffentlichen Rechts, welche uns zum Theil ſchon in der evangeliſchen Lehre begegnet, aber für das Weſen der Verſöhnung noch nicht beſtimmt genug geltend gemacht wurde. Anderſeits aber hat dieſe Verſetzung der Verſöhnung in die politiſche Sphäre eine bedenkliche Abſchwächung des Rechts und der Gerechtigkeit zur Folge. Denn nicht ein ewiges Recht iſt es, das Gott vollzieht; nur Rückſichten der Klugheit ſind es, die ihn beſtimmen. Die Strafe iſt bloß Mittel zum Zweck der Aufrechthaltung der göttlichen Auktorität, indem bei verminderter Anſehen derſelben ſich die Sünde mehren würde. Die Aequivalenz der Strafe mit der Sünde, ſelbſt die Perſon, welche geſtraft wird, iſt gleichgiltig; es könnte ebenſo gut ein Engel ſeyn, — wenn nur geſtraft wird! Und dieſen Zwecken der Klugheit wird ſelbſt der Unſchuldige geopfert. Was wir aber ſchon an der kirchlichen Lehre für einen Fehler erklären mußten, daß Gott hiedurch in einen Widerſpruch ſeiner Eigenſchaften geführt werde, deren eine durch inneren Drang, die an-

dere durch äußere Rückſichten hervorgerufen wird, und jene ihn bewegt, dieſe ihn bindet, ſo daß er in die Nothwendigkeit verſetzt wird, eine paſſende Vermittelung, einen Ausweg aus dieſen widerſprechenden Gegenſätzen zu ſuchen, dieſer Fehler erſcheint hier bei der Lehre von Grotius im höchſten, auffallendſten Maße.

Dieſe Rechtfertigung der kirchlichen Verſöhnungslehre war mithin keineswegs geeignet, den kritiſchen, rationaliſirenden Sinn, wie er im Socinianismus hervorgetreten, zu befriedigen und ſeinen Widerſpruch zum Schweigen zu bringen. Vielmehr wurde die Oppoſition vom Rationalismus wieder aufgenommen, und, ausgehend vom Angriff gegen die ſtellvertretende Bedeutung des thuenden Gehorſams Chriſti durch Töllner, bis zur Conſequenz einer bloßen Vorbildlichkeit des Thuns und Leidens Chriſti für unſer ſittliches Verhalten fortgeführt. Die Vertheidigungsverſuche für die kirchliche Lehre von Seite des Supranaturalismus aber konnten ihren Zweck um ſo weniger erreichen, als ſie die Strafe nur als Mittel zum Zweck der Beſſerung betrachteten und ſo in der Erklärung des Todes Jeſu bald auf den Grotius'ſchen Abweg des Strafexempels, bald ſelbſt auf den rationaliſtiſchen eines Tugendexempels geriethen.

Aber nicht bloß von rationaliſtiſcher Seite, ſondern auch von Seite der gläubigen Theologie erhob ſich Widerſpruch gegen die kirchliche Verſöhnungslehre. Schleiermacher, die Lehre von der Verſöhnung neu geſtaltend und begründend, geht davon aus, daß die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns (Unſündlichkeit) in Jeſu, welche ein eigentliches Seyn Gottes in ihm geweſen, von einer ungetrübten Seligkeit begleitet war. Wie nun jene erlöſende Thätigkeit Chriſti eine dem Seyn Gottes in ihm entſprechende Geſammtthätigkeit ſtiftet für alle Gläubigen, ſo dieſe Seligkeit ein ſeliges Geſammtgefühl, indem das Aufgenommenſeyn in ſeine Lebensgemeinſchaft den Zuſammenhang zwiſchen Uebel und Sünde aufhebt. Das Verſchwinden des alten Uebels beginnt mit der Sündenvergebung, der Zuſtand der Vereinigung aber iſt der wirkliche Beſitz der Seligkeit in dem Bewußtſeyn, daß Chriſtus in uns der Mittelpunkt unſeres Lebens iſt. Für dieſe verſöhnende Thätigkeit Chriſti haben jedoch ſein Leiden und Tod nur ſekundäre Bedeutung, inſofern nämlich, als die Seligkeit Jeſu nur dann in ihrer Vollkommenheit erſcheinen konnte, wenn ſie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, und zwar um ſo mehr, als, weil dieß Leiden aus dem Widerſtreben der Sünde hervorging, das den Erlöſer überall begleitende Mitgefühl der Unſeligkeit hier in ſeine größte Phaſe treten mußte. Dieſe Anſicht Schleiermacher's hat den weſentlichen Vorzug, daß darin die Verſöhnung nichts als etwas für ſich Bezwecktes, ſondern als die andere Seite zur Erlöſung und als eine Wirkung des Seyns Gottes in Chriſto aufgefaßt wird. Hiedurch wird zugleich der äußerlich juriſtiſche Karakter der Verſöhnung überwunden und der Zwieſpalt von Liebe und Gerechtigkeit im Weſen Gottes beſeitigt. Allein als Grundmangel tritt uns aus dieſer Theorie Schleiermacher's entgegen, daß der ganze Akt der Verſöhnung zu einem bloßen Vorgang innerhalb des Menſchen ſelbſt gemacht wird, welcher ſich urbildlich in Chriſto und durch die Lebensgemeinſchaft mit ihm ſodann auch in uns vollzieht. Es handelt ſich dabei nicht um ein Verhältniß des Menſchen dem perſönlichen Gott gegenüber, worin ein Zwieſpalt aufzuheben, ſondern um einen inneren Zwieſpalt zwiſchen dem göttlichen und ſinnlichen Bewußtſeyn im Menſchen, in welchen derſelbe bei dem Durchgangspunkt der Entwickelung aus dem ſinnlichen zum göttlichen Bewußtſeyn gerathen iſt, um die Mittheilung des Seligkeitsgefühls Chriſti, welche die Folge iſt von der Mittheilung ſeiner Vollkommenheit. Aber dieſe Darſtellung kann dem theiſtiſchen Sinne der Kirche, welchem Sünde und Schuld objektive Realitäten ſind, nicht genügen; auf Grund der Objektivität der Sünde und Schuld fordert er auch eine objektive Verſöhnung. Im Tode Jeſu ſieht er ein Gericht über die Sünde zum Heile der Menſchheit; dadurch wird das Verlangen, in die Gemeinſchaft Jeſu aufgenommen zu werden, hervorgerufen, nicht aber durch den Eindruck ſeiner durch kein Leiden zu tilgenden Seligkeit. Und auch in der Offenbarung des Heils ſelbſt erweiſt ſich ſeine Gerechtigkeit, nicht bloß, wie es Schleiermacher darſtellt, in dem der Gnade vorausgehenden Stadium der Menſchheit unter der Herrſchaft der Sünde.

Schon vor Schleiermacher übrigens hatte Haſenkamp, dem Menken folgte, die kirchliche Satisfaktionstheorie von dem Satze aus beſtritten, daß, indem Gott Liebe ſey, in ihm nichts der Liebe Widerſprechendes gedacht werden dürfe. Die Anſtalt der Verſöhnung komme nicht aus dem Zorn, ſondern aus der Liebe, welche in ihrer Unparteilichkeit und ihrem Wohlverhalten die Gerechtigkeit wird, und, ohne Strafe zu fordern, habe Gott vielmehr durch Anſtalten der Heiligkeit (der Selbſterniedrigung Gottes in Liebe) und der Weisheit das ſündige Menſchengeſchlecht von der Sünde und dem Tode erlöſet. Jeſus habe nicht ein Strafleiden gelitten, ſondern vielmehr ſey er das verſöhnende Sündopfer für die Welt dadurch geworden, daß er, obwohl mit erbſündlichem Hang, der aber ſelbſt keine Sünde ſey, geboren, denſelben doch durch ſein ganzes Leben unter den heißeſten Anfechtungen überwunden, verläugnet und gekreuzigt habe, ſo daß er nie zur Sünde werden konnte. Auf dieſe Weiſe habe er in ſeiner Perſon die menſchliche Natur vor Gott, Engeln und Teufeln unſündlich und herrlich dargeſtellt; und indem ſeine Gerechtigkeit vor Gott würdig erfunden wurde, die menſchliche Sünde aufzuwiegen und zu vergüten, habe er dem Menſchengeſchlechte ein neues Verhältniß mit Gott, Vergebung der Sünden, Mittheilung des göttlichen Geiſtes, Hoffnung und Anwartſchaft zu den höchſten Herrlichkeiten des Reiches Gottes erworben. So ſey nicht Gott mit dem Menſchen, ſondern der Menſch mit Gott verſöhnt.

Verwandt damit, aber auf ſelbſtſtändigen Grundlagen weiter durchgebildet iſt die Auffaſſung der Verſöhnung bei Hofmann. „Verſöhnung iſt Wandlung der Entfremdung in Friedensgemeinſchaft. Hat nun die Entfremdung ihren Grund in der Sünde der Welt, ſo kann die Verſöhnung nicht geſchehen ohne Vergebung der Sünde. Die Vergebung aber hat Sühnung der Sünde zu ihrer Vorausſetzung. Da nun die Menſchheit von ſich aus nichts zu leiſten vermag, was ihre Sünde ungeſchehen machte, ſo hat Gott ſelbſt die Sühnung derſelben beſchafft, indem er den, welchen er zum Mittler des Heils beſtellte, zum Mittel der Sühnung machte. Unſere Sühnung aber iſt Jeſus dadurch geworden, daß er ſich den gewaltſamen Tod durch die Feindſchaft wider Gott hat widerfahren laſſen, und ſo ſeine Gemeinſchaft mit Gott auch in dem Aeußerſten, was Sünde und Satan wider das Werk des Heils vermochten, zu Ende bewährt hat. Das in dieſem Widerfahrniß vollzogene Opfer iſt eine hoheprieſterliche Leiſtung, durch welche er nicht bloß das Verhältniß Gottes zur Menſchheit, ſondern auch das Verhalten der Menſchheit zu Gott ein für allemal gewandelt hat.“ Aber Stellvertretung und Genugthuung will Hofmann hierin nicht ſehen: „Wie ſein Widerfahrniß kein Erleiden deſſen geweſen iſt, was die ſündige Menſchheit hätte leiden müſſen, ſo auch ſeine Leiſtung keine Leiſtung deſſen, was ſie hätte thun ſollen, ſondern der Berufsgehorſam des geordneten Heilsmittlers.“ „Nicht ſtellvertretend neben der Menſchheit, ſondern eingegangen in ſie hat er bewirkt, daß ihr Verhältniß zu Gott in ſeiner Perſon und Geſchichte ein neues geworden iſt.“ „Nun iſt Gottes zürnendes Gedächtniß der Sünde vorbei, indem Gott ja gerade deßhalb, weil er aufhören wollte, der Sünde zürnend zu gedenken, Chriſtum gegeben und auch hingegeben hat, ſo daß es unſerſeits nur des Glaubens bedarf, damit wir ungeachtet unſerer Sünde einen gnädigen Gott haben. Und darin nun, daß es Gott auf dieſe Weiſe dem Menſchen möglich machte, ohne eine andere Leiſtung als den Glauben an dieſe Leiſtung Chriſti des in derſelben hergeſtellten Verhältniſſes der Menſchheit zu Gott, alſo einer Gerechtigkeit theilhaft zu werden, welche nicht ihre, ſondern Gottes Gerechtigkeit iſt, darin hat Gott ſeine Gerechtigkeit erzeigt.“ In dieſer Verſöhnungslehre Hofmann's müſſen wir ein nothwendiges Gegengewicht gegen Einſeitigkeiten der kirchlichen Lehre und einen wichtigen Schritt zur Weiterbildung des Dogma erkennen. Mit Recht bekämpft Hofmann die Meinung von einem juridiſchen Prozeſſe, welcher nicht in ſich ſelbſt zugleich ethiſcher Natur ſey, ſondern ethiſche Wirkungen erſt zur Folge habe, und betont dem entgegen mit Recht die ethiſche Seite des Heiles. Mit Recht leitet er die Verſöhnung nicht aus einem in Gott zu löſenden Widerſpruch von Liebe und Heiligkeit her, ſondern aus der Liebe Gottes allein, und ſtellt der die Liebe Gottes

an ein aus ihr ſelbſt nicht entſprungenes Nothwendigkeitsgeſetz bindenden Forderung des Rechts die Freiheit der göttlichen Liebe, und der Beſchränkung der göttlichen Gerechtigkeit auf die Form der Strafgerechtigkeit den neuteſtamentlichen Begriff der Gnadengerechtigkeit entgegen. Mit Recht hebt er nachdrücklichſt hervor, daß der Zorn Gottes nicht erſt durch die Verſöhnungsthat Chriſti beſänftigt werde, ſondern daß Gott vielmehr ſelbſt aus Liebe ſeinen Sohn dazu in die Welt geſandt habe, um die Sühnung ihrer Sünde zu beſchaffen, macht mit Recht geltend, daß Chriſtus nicht neben die Menſchheit geſtellt, ſondern in ſie eingegangen gedacht werden müſſe, und bringt gegenüber den äußerlich juriſtiſchen Begriffen der Stellvertretung und Genugthuung den lebendigeren bibliſchen Begriff der Sühnung zur gebührenden Anerkennung. Zumal aber muß es als ein Vorzug in Hofmann's Theorie bezeichnet werden, daß er dem Werke des Heils und der Verſöhnung nicht um des äußeren Geſchehens willen an ſich ſeinen Werth beilegt, ſondern den letzten Grund der verſöhnenden Kraft und Wirkung in der Perſon Chriſti ſelbſt als des von Gott geordneten Heilsvermittlers ſucht und dieſe Perſon Chriſti ſelbſt wieder in der lebendigen Einheit ſeines Thuns und Leidens auffaßt. So ſehr wir aber dieſe Vorzüge in Hofmann's Darſtellung anerkennen, ſo müſſen wir es anderſeits doch als ein Ueberſchreiten der Gränzlinie bibliſcher und kirchlicher Wahrheit, wozu ihn ſeine Bekämpfung der Einſeitigkeiten in der kirchlichen Lehre geführt hat, bezeichnen, wenn er nun den juridiſchen Standpunkt in der Verſöhnungslehre gänzlich beſeitigt ſehen will, wenn er über der Freiheit der göttlichen Liebe das ihr immanente Recht, und in Folge davon die relative Wahrheit der Begriffe der Stellvertretung und Genugthuung verkennt, wenn er den Begriff des Opfers nur unter den Geſichtspunkt der Leiſtung ſtellt, dem Tode Jeſu nur einen ethiſchen Werth beilegt und überhaupt die Verſöhnung in die Erlöſung aufgehen läßt. Nicht in der Beſeitigung des juridiſchen Moments beim Prozeſſe der Verſöhnung wird die Aufgabe der Theologie zu ſuchen ſeyn, da nicht allein in der heiligen Schrift, ſondern auch im Bewußtſeyn der Kirche, woraus jene juriſtiſchen Theologumena hervorgegangen, daſſelbe klar begründet vorliegt, ſondern darin beſteht ihre Aufgabe, dieſes juridiſche Moment ſeiner Aeußerlichkeit und Weltlichkeit zu entkleiden und eine höhere Einheit für den Gegenſatz des Juridiſchen und Ethiſchen zu gewinnen, aus dieſem höheren Einheitsprincip aber ebenſo den Einklang, in welchem die ewige Liebe Gottes zur ſündigen Menſchheit mit der geſchichtlichen Sühnungs- und Verſöhnungsthat Chriſti ſteht, als den Nerv in der Perſon des Heilsvermittlers zu erweiſen, aus welchem die verſöhnende und erlöſende Kraft ſeines Wirkens entſpringt.

Man hat in neuerer Zeit ſehr beachtenswerthe Schritte gethan, um die Kirchenlehre nach dieſen Seiten hin von den ihr anhaftenden Einſeitigkeiten und Mängeln zu befreien, wie dahin die Arbeiten von Sartorius, Thomaſius (Chriſti Perſon und Werk), Geß (in den Jahrbüchern für deutſche Theologie) u. ſ. w. zu rechnen ſind. Aber die wahre Löſung der Aufgabe wird erſt dann erreicht werden, wenn jenes höhere Einheitsprincip wird gefunden ſeyn.

Wird nun daſſelbe vielleicht erkannt werden dürfen in dem Standpunkte, welchen die neuere Philoſophie zu dieſer Frage einnimmt? Wir ſind entfernt davon, den Beruf zu verkennen, welcher der Philoſophie auch für die Forſchung im Kreiſe der göttlichen Heilsoffenbarung obliegt. Als Weltweisheit, die ſie iſt, im Gegenſatz zur Gottesweisheit und Gottesgelahrtheit (Theoſophie und Theologie) ſoll ſie von dem peripheriſchen Standpunkte der Welt und des menſchlichen Geiſtes aus in das Verſtändniß des Weſens Gottes und der Offenbarung ſeines Reiches in Chriſto einzudringen ſuchen und ſo auf anderem Wege dem gleichen Ziele mit jenen zuſtreben. Aber ihr Geſichtskreis iſt bis jetzt noch allzu ſehr in den Schranken ihres Ausgangspunktes befangen geblieben. Nur Wenige, wie ein Franz Baader und Schelling und einzelne Vertreter der modernen theiſtiſchen Philoſophie, haben tiefere Blicke in das Geheimniß des göttlichen Reiches gethan. Im Allgemeinen aber muß von der neueren Philoſophie in ihrem Entwicklungsgange von Carteſius bis Hegel und in die Gegenwart herein geſagt werden, daß bei

ihr die Löſung unſerer Frage nicht zu finden ſey. Verſöhnung iſt ihr nicht die Wiederaufnahme der von Gott abgefallenen Menſchheit in die Gemeinſchaft der Gnade und des Friedens mit Gott durch Chriſtum, ſondern die in ſeiner Perſon entweder ſymboliſch dargeſtellte oder mit ihr geſchichtlich beginnende Selbſtverſöhnung der Menſchheit, mag ſie dieſelbe mehr auf intellektuellem oder mehr auf ethiſchem Wege vollzogen denken. Wir glauben uns deßhalb das nähere Eingehen auf die Auffaſſung und Behandlung der Verſöhnung in den einzelnen Syſtemen der neueren Philoſophie erlaſſen zu dürfen.

Wichtiger iſt für uns der Standpunkt der Myſtik, welche, wie bereits früher, ſo auch ſeit der Reformation in ihrer inneren Fortentwickelung neben der Kirchenlehre hergegangen iſt. Daß ſie freilich im Allgemeinen wirklich nur neben ihr hergegangen, ſtatt ſie mit ihrem Principe zu durchdringen, davon lag die Schuld zum Theil in der Myſtik ſelbſt, und zwar theils darin, daß ſie ſich in der von ihr eingenommenen Centralſtellung, von welcher aus allerdings das rechte Licht auf die Verſöhnungslehre fällt, zu ſehr gegen die übrigen Seiten des kirchlichen Bewußtſeyns, die ſie mit ihrem Lichte beleben ſollte, abſchloß, theils darin, daß ſie ſich auch noch nach der Reformation wie vor derſelben zu ſehr auf die ſubjektive Seite der Sache beſchränkte und die Verſöhnung mehr nur im Menſchen ſelbſt, ſtatt vor Allem in Gott und in der Geſchichte ſuchte. Schwenkfeld, Weigel ꝛc. repräſentiren die Einſeitigkeit dieſer Richtung, welche Dippel überdieß noch mit ſocinianiſchen Ideen verſetzte. Tiefer, allſeitiger und bedeutſamer iſt die Auffaſſung von Jakob Böhme. Erſtlich ſpricht er den Grundgedanken der Myſtik auf's Treffendſte aus, wenn er ſagt: „Es mußte nicht bloß die Selbſtheit menſchlicher Eigenſchaft, d. h. der eigene Wille der Seele, in Feuersmacht zu leben, allhier ſterben und im Bilde der Liebe verloren gehen, ſondern es mußte ſogar das Bild der Liebe ſelbſt in den Grimm des Sterbens ſich einergeben, auf daß Alles in den Tod ſinke und in Gottes Willen und Erbarmen durch den Tod und völlige Gelaſſenheit in paradieſiſcher Weſenheit wieder aufgehe, damit Gottes Geiſt ſey Alles in Allem.“ Zugleich aber verbindet er mit dieſer innerlich-ethiſchen Seite die geiſtlich-phyſiſche, mit dem Standpunkte der Myſtik zugleich den der ſpezifiſchen Theoſophie, wenn er anderwärts ſagt: „Das menſchliche Feuerleben ſteht im Blute und darin herrſcht der Grimm Gottes. So mußte denn ein anderes Blut, welches aus Gottes Liebeleben erkoren war, in das zornige, menſchliche Blut kommen, beide aber miteinander in den Grimm des Todes eingehen, und hiemit der Grimm Gottes im göttlichen Blute gelöſcht werden.“ So tief uns aber jenes erſtere Wort in das Centrum des Weſens der Verſöhnung und dieſes andere in die äußerſte, gleichwohl für das Ganze höchſt bedeutungsvolle Peripherie des Heils blicken läßt, ſo iſt es dagegen ein Mangel bei J. Böhme, daß er vom Princip der göttlichen Liebe aus, zu welcher er freilich Gottes Zorn nicht ſelten in ein faſt dualiſtiſches Verhältniß ſetzt, nicht auch der juridiſchen Beziehung, welche vornehmlich von der Kirche gepflegt worden, ihre volle Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Ihr Ziel wird die Theologie, wie überhaupt, ſo ſpeziell in unſerer Lehre nur dann erreichen, wenn Myſtik und Kirchenlehre, ſtatt neben und wider einander, vielmehr für und miteinander ihre Wege gehen und ſich mit ihren Anſchauungen vereinigen und durchdringen, wie ſolches in den erſten Jahrhunderten der Fall geweſen iſt und in Männern, wie Irenäus, Athanaſius, Auguſtinus ꝛc. ſo edle Früchte für die Lehre und das Leben der Kirche getragen hat. Eben die Myſtik beſitzt in ihrer Grundlehre von der perſönlichen Einigung von Gott und Menſch jenes höhere Einheitsprincip, von welchem aus nicht nur alle Seiten des Heils auf innerliche Weiſe ſich zuſammenſchauen laſſen, ſondern ſpeziell auch die juridiſche Seite deſſelben, die Verſöhnung von ihrer bisherigen relativen Aeußerlichkeit, Starrheit und Zwieſpältigkeit befreit und in ihrer wahren Lebendigkeit, Innerlichkeit und Tiefe erkannt werden kann. Wirklich haben auch ſchon manche Theologen der Gegenwart ſich dieſem Einfluß geöffnet, und die von nicht Wenigen getheilte Anſicht, daß der Sohn Gottes auch ohne Sünde würde Menſch geworden ſeyn (ſoweit ſie nicht ein pantheiſtiſches Gepräge trägt),

darf als Frucht dieſes Einfluſſes betrachtet werden. Speziell aber auch in der Lehre vom Opfer und von der Verſöhnung läßt ſich bereits eine Erweichung des kirchlichen Dogma und eine Verlebendigung und Verinnerlichung deſſelben durch den Geiſt einer geſunden Myſtik erkennen, wie wir hiefür auf Tholuck („über den Opfer- und Prieſterbegriff im Alten und Neuen Teſtament") hinweiſen können.

Verſuchen wir es nun, das Weſen der Verſöhnung im Sinne der heiligen Schrift und des allgemeinen kirchlichen Bewußtſeyns zu erkennen, ſo müſſen wir davon ausgehen, daß in derſelben zwei Principien ſich begegnen und einheitlich zuſammenwirken: Liebe und Recht. Denn die Sünde der Creatur, welche das Unrecht iſt, kann nicht mit Umgehung oder Verletzung des göttlichen Rechts, ſondern nur auf dem Wege deſſelben aufgehoben werden. Die wirkliche Aufhebung des Unrechts der Sünde aber, die Zurückführung der ſchuldigen Creatur in das Recht des Reiches Gottes, ihre Verſöhnung mit Gott geht aus und wird bewirkt von der göttlichen Liebe. Wie verhalten ſich nun und wie einigen ſich Liebe und Recht in der Verſöhnung? Dieß iſt die Frage.

Darüber kann wohl kein Zweifel ſeyn, daß man dieſe Gegenſätze nicht in zwei verſchiedene Sphären des göttlichen Reiches verlegen dürfe, die Liebe in das Verhältniß Gottes zum Menſchen, das Recht in ſein Verhältniß zum Teufel — wie zum Theil von Seite der Kirchenväter geſchehen iſt. Denn nicht bloß Satan hat in der Verführung des Menſchen ein Unrecht begangen, ſondern ebenſo auch der Menſch ſelbſt, indem er ſich durch Satan zu dem hat verführen laſſen, was dem göttlichen Willen widerſtreitet. Noch weniger aber hat ſich Satan durch jene Verführung einen Rechtsanſpruch vor Gott erworben, mit dem die Liebe Gottes gegen die Menſchen in Conflikt geriethe. Vielmehr wie Gottes Liebe, ſo durchwaltet auch ſein Recht gleicherweiſe alle Sphären ſeines Reiches. Das gegenſeitige Verhältniß dieſer beiden Principien iſt deßhalb in Gott ſelbſt aufzuſuchen. Und da das Recht des göttlichen Reiches zum Analogon in Gott die Gerechtigkeit hat, ſo handelt es ſich in der Verſöhnung näher um das Verhältniß von Liebe und Gerechtigkeit im göttlichen Weſen.

Offenbar kann nun das Verhältniß beider zu einander nicht das des Widerſpruches ſeyn, welcher durch ein Drittes erſt ausgeglichen werden müßte. Wenn auch im Leben Gottes Gegenſätze beſtehen und beſtehen müſſen, weil Gott ein lebendiger Gott iſt, ſo dürfen dieſelben aber doch nimmermehr einen Widerſpruch in ſich ſchließen. Und was könnte doch das Dritte ſeyn, welches als Ausgleichung darüber ſtünde? Es muß bei aller Wirklichkeit des Unterſchiedes und ſelbſt des Gegenſatzes von Liebe und Gerechtigkeit ein Verhältniß der Einheit zwiſchen beiden beſtehen. Die Einheit darf aber nicht dadurch hergeſtellt werden wollen, daß man die Liebe der Gerechtigkeit ſubordinirt; denn das Princip der Menſchwerdung Gottes iſt nach dem Worte der Schrift nicht die Gerechtigkeit, ſondern die Liebe Gottes. Es bleibt mithin nur der andere Weg übrig, die Gerechtigkeit Gottes als immanentes Moment ſeiner Liebe zu erweiſen und aus dieſem Verhältniß das Weſen der Verſöhnung zu verſtehen. Zu dieſem Zwecke müſſen wir ausgehen von dem Weſen der Liebe, welche das Leben Gottes bildet und als Princip waltet in ſeinem Reiche.

Gottes Weſen iſt Geiſt, und ſein Leben iſt Liebe. Was aber Gott iſt, iſt er in abſoluter Weiſe. Gott iſt abſoluter Geiſt, Gott iſt abſolute Liebe.

Wenn Schleiermacher die göttliche Liebe darein ſetzt, daß ſich das göttliche Weſen mittheile, ſo iſt dieß im Allgemeinen zwar richtig, bedarf aber, um nicht falſch ausgedeutet zu werden, der Ergänzung und näheren Beſtimmung. Es entſpricht nämlich dieſer Spontaneität im Weſen der Liebe zugleich eine Receptivität, mit der Mittheilung beſteht in ihr zugleich Theilnahme. Und dieſe bildet für jene die Vorausſetzung. Denn was bewegt mich, dem Anderen von dem Meinigen mitzutheilen, als weil ich ſeinen Mangel, ſein Bedürfniß in mein Inneres aufgenommen und bei mir erwogen habe, weil ich Antheil an ihm nehme? Und nicht allein das Geſchick des Anderen iſt es, worauf ſich das tiefſte Theilnehmen, das der Liebe eignet, bezieht, ſondern mehr

als dieß, auch ſein Weſen ſelbſt und ſeine perſönliche Eigenthümlichkeit. Aus dieſer Vereinigung der Theilnahme mit der Mittheilung reſp. Selbſtmittheilung im Weſen der Liebe folgt aber, daß Liebe in Wahrheit nur von einem perſönlichen Weſen ausgeſagt werden könne. Ja im Grunde liegt ſolches bereits im Begriffe des Sich-Mittheilens. Denn ſich wahrhaft mittheilen kann nur, wer ſich ſelbſt hat, ſich ſelbſt beſitzt, ſein ſelbſt und ſeines Eignen mächtig iſt. Dieß findet bei bloßen Naturweſen nicht ſtatt. Wohl beſteht hier ein Gemeinſchaftszug, welcher innerhalb der Naturſphäre den Typus für wahre Liebe und die Naturgrundlage für die Liebe in ihrer eigentlichen Sphäre bildet. Aber Liebe im wahren Sinne iſt ein Leben der Perſönlichkeit, und, obwohl auf Grundlage der Nothwendigkeit, ein freies Leben. Auch bildet ſie nicht bloß eine irgend welche vereinzelte Seite im Leben der Perſönlichkeit, ſondern ihr innerſtes, ihr Grundleben. Denn Gemeinſchaft iſt die Grundbeſtimmung der Perſönlichkeit, und Liebe die höchſte Erſcheinung im Leben der Gemeinſchaft. Es iſt mithin das „ſich“ in dem Sich-Mittheilen ſeinem vollen Sinne nach zu nehmen. Die Liebe theilt ja nicht bloß äußeren Beſitz mit, ſondern läßt den Anderen auch an dem eigenen inneren Erlebniß Theil haben: die eigene Gedanken- und Gemüthswelt erſchließt ſie dem Anderen, zieht ihn in den Kreis ihres Wollens und Strebens und läßt ihm die Segnungen ihrer individuellen Gaben und Kräfte zu Gute kommen. Doch ſelbſt in dieſer Mittheilung des inneren Lebens hat das „Sich-Mittheilen“ noch nicht ſeinen völlig zutreffenden Ausdruck gefunden; vielmehr könnte dieſe Mittheilung des inneren Lebens, der Liebe ſchnurſtracks zuwider, ſogar in ſelbſtſüchtigem Sinne geſchehen. Sondern darin erſt beſteht das wahre Weſen der Liebe, daß das wirkliche Selbſt der Perſönlichkeit es iſt, welches dem Anderen dargegeben wird, d. h. daß ich mein Ich nicht für mich, ſondern für den Anderen, in und mit ihm haben will, und daß all mein Seyn und Beſitz für mich nur Werth hat, weil ich damit dem Anderen leben kann, daß ich deßhalb, was ich bin und habe, ihm zu Dienſt ſtelle, um eben ſo ſein Leben durch das meinige zu ergänzen und zu erfüllen, als das meinige hinwiederum in dieſem Leben für den Anderen ſeine Ergänzung und Erfüllung, ſeinen Frieden und ſeine Seligkeit findet. Wir können demnach ſagen: das Weſen der Liebe iſt Selbſthingabe, und Theilnahme und Mittheilung, beide das innere und äußere Leben umfaſſend, ſind die weſentlichen Formen ihrer Lebensbethätigung. Offenbar aber muß ſich die Liebe, als dieſes Grundleben der Perſönlichkeit, nun auch im innerſten Mittelpunkte derſelben vollziehen, mithin in jenem tiefſten Grunde des Innern, wo das freie Leben der eigentlichen Perſönlichkeit in dem Schooße der eingebornen Natur, die ihre weſentliche Lebensgrundlage bildet, ruht, und deshalb Perſönlichkeit und Natur ſich in unmittelbarer Weiſe berühren und durchdringen. Welch anderes Vermögen des menſchlichen Geiſtes wäre dieß, als das Gemüth! Und weil die Liebe hier, in dem eigentlichſten Centrum des Menſchen, wurzelt und wohnt, ſo erhellt, wie ſie von da aus auch die übrigen Seiten des menſchlichen Weſens und alle Kräfte des Geiſtes und Leibes in ihr Leben hereinzuziehen, mit demſelben zu durchdringen und zu beſtimmen, und ſo das geſammte Leben des Menſchen zu beherrſchen und für die Offenbarung und Entfaltung ihres Weſens in Dienſt zu nehmen vermag.

Von dieſen Beſtimmungen über die ſubjektive Seite im Weſen der Liebe fällt von ſelbſt auch Licht auf das Objekt deſſelben, indem Gemeinſchaft, deren höchſte Lebensform die Liebe iſt, nur zwiſchen Verwandtem beſtehen und nur zwiſchen ſolchen ſich vollenden kann, bei welchen dieſe Verwandtſchaft in innerlicher und allſeitiger Weiſe beſteht. Wie nur ein Ich wahrhaft lieben kann, ſo kann auch nur ein Ich wahrhaft geliebt werden. Denn nur ein Weſen, welches geiſtige Selbſtmacht und die Kraft und Beſtimmung zur Selbſthingabe beſitzt, vermag dieſe von Anderen zu verſtehen und zu erwiedern, iſt mithin allein ein würdiger Gegenſtand für die Selbſthingabe der Perſönlichkeit. Doch erhellt nicht weniger, wie hiebei die Perſönlichkeit nicht in abſtrakter Weiſe von ihrer Natur, wodurch allein ſie ein konkretes Daſeyn beſitzt und ein wirkliches Leben

zu führen vermag, getrennt werden kann, ſondern wie die Theilnahme und Mittheilung, unter deren Formen die Liebe ihre Selbſthingabe vollzieht, indem ſie dem Selbſt des Anderen ſich zuwendet, hiemit zugleich die geſammte Natur deſſelben und die allſeitige Fülle ſeines Lebens und Wirkens in ihren Segensbereich hereinzieht.

Bei dieſem vollkommenen Leben der Gemeinſchaft aber, welches die Liebe iſt und darſtellt, dürfen die Stufen und Schranken nicht überſehen werden, welche in ihrem Weſen begründet ſind — und zwar beides: in Bezug auf das fremde und das eigene Selbſt.

Was jenes, das fremde Selbſt, anlangt, ſo ergeben ſich Stufen und Schranken daraus, daß die Liebe als Band zwiſchen perſönlichen Weſen ein Band der Freiheit ſeyn muß. Wahre perſönliche Einigung kann nicht ſtattfinden ohne freie gegenſeitige Anerkennung. Anerkannt und geehrt will ſeyn im Anderen zunächſt die Perſönlichkeit ſeines Weſens, die ihn wahrer Gemeinſchaft fähig und würdig macht, mit ihr aber zugleich die Individualität deſſelben, wodurch ſeine Perſönlichkeit eben dieſes wirkliche Ich wird, welches durch den Weltverkehr in die Gemeinſchaft der übrigen geſtellt iſt. Inſofern iſt Achtung die Grundforderung in der Gemeinſchaft perſönlichen Lebens. Ohne Achtung keine wahre Liebe. Denn nur an ein ſolches Weſen, das ich als ebenbürtig erkenne, kann ich mein Selbſt in Wahrheit hingeben. Die Achtung erhebt den Naturzug der Liebe zu einem freien ſittlichen Leben. Hiemit iſt aber noch mehr gegeben: Achtung ſchließt zugleich Bewahrung des fremden Weſens in ſich. Bei aller Selbſtmittheilung, welche die Liebe übt, darf doch nie die Freiheit des Anderen verletzt, noch ſeine Selbſtſtändigkeit aufgehoben, es darf ſeinem Weſen kein fremdes Element aufgedrängt, noch die Eigenthümlichkeit ſeiner Natur unterdrückt werden. So bildet die Achtung als unumgängliche Vorſtufe der Liebe zugleich deren nothwendige, nicht zu beſeitigende Schranke.

Soll jedoch dieſe Schranke nicht zu einer Scheidewand werden, ſoll der Schritt von der Achtung zur Liebe wirklich geſchehen, ſo bedarf es auch eines vermittelnden Momentes im Gemüthe. Dieſes finden wir in dem eigenthümlichen Weſen der Theilnahme, welche für die Mittheilung der Liebe die Vorausſetzung bildet. Es kann nämlich nicht genügen, nur an dem Geſchick des Anderen Antheil zu nehmen, die Theilnahme muß auch ſeinem perſönlichen Weſen ſelbſt gelten, und zwar theils ſeinem inneren Werthe, theils der Lebens- und Liebesſtellung, die er zu mir einnimmt und frei ſich gegeben hat. Was iſt dieß anders als Glaube, Glaube in dem weiten Sinne, wie wir ſagen, daß in einem ſittlichen Gemeinleben Alles auf gegenſeitigem Glauben und Vertrauen ruht? Erſt dadurch, daß ich an den Anderen glaube, daß ich glaube an die Ebenbürtigkeit ſeines Weſens, ſo wie an die Liebes-Empfänglichkeit, Liebes-Bedürftigkeit und Liebes-Kraft und Fülle ſeines Innern, erſt dadurch iſt wahre, hingebende Selbſtmittheilung möglich.

Glaube bildet ſo die Vermittelung der Liebe, oder iſt vielmehr die ihr ſelbſt immanente Seite ihrer Receptivität. Dieſe Stufen, Schranken und Vermittelungen im Leben der Liebe, welche ſich aus der Rückſicht auf das fremde Selbſt, auf das Selbſt deſſen, dem die Liebe gilt, ergeben, ſind mithin von weſentlicher Bedeutung für das richtige Verſtändniß des Weſens der Liebe. Dieſelben beſtehen aber nicht weniger als im fremden, auch in dem eigenen Selbſt. Denn die Perſönlichkeit hat zwar ihre Beſtimmung in der Gemeinſchaft und zuhöchſt in der Liebe; die innere Grundlage ihres Lebens aber iſt die Selbſtheit, und dieſe darf mithin nicht verletzt werden, wenn nicht das perſönliche Leben ſelbſt leiden ſoll. Nur ein Selbſt kann lieben. Und je wahrer dieſes liebende Selbſt ſeiner Perſonſeite nach, und je reicher es ſeiner Naturſeite nach iſt, ein deſto größerer Segen wird von der Liebe auf Andere ausgehen — wie auch hinwiederum, je empfänglicher das geliebte Selbſt für die Individualität des Liebenden iſt und je ſelbſtändiger es ſich in der Hinnahme der Liebe verhält, deſto tiefer der Segen, welcher vom Liebenden ausgeht, in dem Geliebten haften kann. Bei aller Selbſthingabe, die in der Liebe ſich

vollzieht, darf ſonach keine weſentliche Selbſtaufgabe ſtattfinden, d. h. kein Sichverlieren an den Anderen. Würde doch jede Beeinträchtigung des eigenen Weſens in der Selbſthingabe zugleich einen Verluſt für den Geliebten zur Folge haben. So ſehr die Liebe auf äußeren Beſitz verzichten und ſich in ihrer Bethätigung nach Außen um des Anderen willen beſchränken mag (hierin eben bewährt ſie ihre Kraft und Lauterkeit), ſo ſehr muß ſie hingegen Alles, was ihr Weſen ſelbſt ausmacht, ſowohl nach Seite ihres Natur- als Perſonlebens, feſthalten und bewahren — wie wir die gleiche Schranke auch hinſichtlich des Selbſts des Anderen nach ſeiner Perſon- und Naturſeite erkannt haben.

Indem ſich aber jene Stufen und dieſe Schranken der Liebe aus dem Weſen der Perſönlichkeit ſelbſt, aus dem unbedingten Werthe der Selbſtheit und dem inneren Leben der Gemeinſchaft ergeben, ſo erhellt, daß dieſelben für die wahre Entfaltung der Liebe keine Hemmung noch Hinderniß bilden können. Zwar bedingen ſie eine Allmählichkeit dieſer Entfaltung, indem die höhere Achtung gegen den Anderen ein tieferes Sichfaſſen in der Liebe gegen ihn hervorruft und die innigere Theilnahme an ihm in Glauben und Mitgefühl zu einer hingebenderen Selbſtmittheilung leitet. Aus ſolcher völligeren Vereinigung werden ſodann neue Antriebe erwachſen, ſich noch tiefer und inniger in ſein Weſen und Leben zu verſenken, und daraus wird wiederum eine völligere Liebeshingabe als Frucht hervorgehen. Aber eben auf dieſem Wege allmählichen Wachsthums ſchreitet die Liebe um ſo ſicherer ihrem Ziele entgegen. Und dieſes ihr *Ziel* beſteht darin, daß nichts im Leben des Andern ſey, was ſie nicht zu dem Ihrigen machte, und nichts im eigenen Leben, was ſie dem Geliebten nicht zum Mitgenuß darböte. Eben hiemit aber wird das Leben *für* den Anderen zu einem Leben *in* dem Anderen. Und Liebender und Geliebter, obwohl perſönlich und individuell unterſchieden, werden vollkommen Eins in der innigſten und tiefſten, vom innerſten Centrum ausgehenden und das geſammte Natur- und Perſonleben umfaſſenden Durchdringung, ſo daß die Liebe in Wahrheit ſprechen kann: „ich in dir und du in mir.“

Was wir hier von der Liebe an ſich erkannt haben, muß auch auf Gott, der, weil ſeinem Weſen nach Geiſt, ſeinem Leben nach Liebe iſt, Anwendung finden. Und zwar werden, da er als abſoluter Geiſt abſolute Liebe iſt, alle jene im Weſen der Liebe nachgewieſenen Momente bei ihm *in abſoluter Weiſe* beſtehen, und ſich ſo auch in ſeinem Reiche, ſpeciell aber gegen die Menſchheit, welche als ſeine Creatur von ihm in unendlicher Abhängigkeit ſteht und als ſein Ebenbild zu vollkommener Gemeinſchaft mit ihm berufen iſt, offenbaren müſſen.

Vorerſt gilt die Abſolutheit von der Selbſtheit Gottes, welche die weſentliche innere Schranke ſeines Liebelebens bildet. Deſſen, daß er abſoluter Geiſt und abſolute Liebe iſt, kann ſich Gott bei aller Hingabe an ſeine Creatur niemals begeben. Bei aller noch ſo tiefen Herablaſſung Gottes zur Menſchheit wird das nie aufhören, daß die Menſchheit alle Kraft ihres inneren und äußeren Beſtandes ganz allein aus Gott ſchöpfe, ſein Wille wird als ewiges Geſetz über ihrem Willen ſtehen, und er wird dieſe ſeine Auktorität ohne Wanken mit heiliger Energie geltend machen. Gott bleibt, mit Einem Worte, für die Menſchheit *unbedingte Majeſtät*, und ſie ſelbſt im Stande *unbedingter Abhängigkeit*. Wie wollte Gott auch ſonſt das Ziel, das er in ſeiner abſoluten Liebe ſich geſetzt hat, erreichen, daß er nämlich ſeine Creatur der ganzen in ihm wohnenden Lebensfülle theilhaft mache!

Eben ſo abſolut aber als die Bewahrung der Selbſtheit Gottes in der Offenbarung ſeiner Liebe, iſt auch ihre Selbſthingabe, beides nach Seite der Theilnahme und der Mittheilung. Es iſt hier ein Unterſchied zwiſchen der göttlichen und creatürlichen Liebe wohl zu beachten. Die Liebeshingabe zwiſchen Geſchöpf und Geſchöpf hat ſehr beſtimmte Schranken ihrer Verwirklichung eben an der Geſchöpflichkeit. So innig die menſchliche Theilnahme werden mag, ſie kann doch nie bis dahin fortſchreiten, daß ſie die Natur des Anderen ſich aneigne, noch perſönlich in das Leben deſſelben eintrete. Die Theilnahme verbleibt entweder in der bloßen Idealität, oder, ſo weit ſie ſich verwirklicht

muß ſie ſich auf den Kreis deſſen beſchränken, was des Anderen Eigenthum iſt, ohne ein Moment ſeines Weſens ſelbſt zu bilden. Desgleichen die menſchliche Selbſtmittheilung, ſo aufrichtig ſie gemeint ſey und ſo ſehr ſie von dem eigenen wahren Selbſt ausgehe, kann ſich außer auf die äußeren Güter, doch blos auf die Offenbarungen des eigenen Weſens beziehen, aber den Anderen der eigenen Natur ſelbſt theilhaft zu machen, dazu vermag ſie nicht ſich zu erſchwingen. Denn dem Geſchöpfe fehlt die bedingende Macht ſowohl über das eigene Weſen als über das des Anderen. Anders dagegen iſt es bei Gott, dem Abſoluten, dem Schöpfer und Herrn der Creatur. Iſt er doch der ewige Grund ſeines Weſens und behält ewiglich abſolute Macht über daſſelbe! Die Creatur aber iſt, was ſie iſt, durch Ihn, und beſteht allein dadurch, daß Er ſie trägt mit ſeinem Worte — in Ihm leben, weben und ſind wir! Was hindert ihn da, mit ſeinem Weſen ſich einzuſenken in das der Creatur, und in ihr, aus ihrem Bewußtſeyn heraus, ein Leben mit ihr zu führen? was hindert ihn, dieſelbe gleicherweiſe in die Theilhaftigkeit an ſeinem Leben und an ſeiner Natur zu erheben? Und, da nun Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde gemacht und hiemit zur vollkommenen Gemeinſchaft mit ſich geſchaffen hat, wie kann die göttliche Liebe anders als gegen die Menſchheit dieſem tiefſten Drang, der in ihr wohnt, wirklich folgen und den Weg zum höchſten Ziele, das ſie kennt, wirklich betreten? wie anders, als perſönlich in die Natur der Menſchheit ſich einſenken, um uns der Kräfte ihrer Natur theilhaft zu machen? Die Menſchwerdung Gottes und durch ſie die Vergottung (nicht Gottwerdung) der Menſchheit iſt die mit unbedingter Nothwendigkeit ſich ergebende Offenbarung Gottes als abſoluten Geiſtes und abſoluter Liebe.

Es iſt aber in der centralen Stellung, die dem Menſchen für dieſe Welt zukommt, begründet, daß ſich dieſes vollkommene Leben der Gottesgemeinſchaft nicht in ihm abſchließe, ſondern daß er daſſelbe auf die übrigen Weſen, auf die unperſönliche Creatur, als ihr Herr und Haupt, durch die Macht ſeines Geiſtes überleite und ſie damit erfülle, und ſo die ganze Welt durch die Gottesfülle vollende in der Kraft der Liebe. Die Verwirklichung dieſes Rathſchluſſes der göttlichen Liebe, wornach durch die Menſchwerdung Gottes die Menſchheit in die Vergottung erhoben und durch den Menſchen die geſammte unperſönliche Creatur nach ihrem Maße in das Leben der Gottesgemeinſchaft aufgenommen wird, ſo daß der Geiſt Gottes die ganze Welt beherrſcht und ſeine Liebe ſie ganz durchdringt, ſie bildet das Weſen des Reiches Gottes.

Da nun der Menſch dieſe Aufgabe in freier Weiſe zu löſen hat und Gott in ſeiner Selbſthingabe gleichfalls mit dem Menſchen alſo handelt, ſo liegt am Tage, wie dieſes Ziel nicht mit Einem Male, ſondern nur allmählich, auf geſchichtlichem Wege erreicht werden kann. Und die Beobachtung jener oben nachgewieſenen Stufen der Liebe und die Einhaltung ihrer weſentlichen Schranken iſt es eben, wodurch dieſer Entwickelung ihr Lauf vorgezeichnet iſt. Nach den verſchiedenen Seiten derſelben aber thun ſich die Eigenſchaften kund, in denen die göttliche Liebe ihr Leben der Welt offenbart. Es liegt außer den Gränzen unſeres Gegenſtandes, zu zeigen, wie die göttliche Macht, Güte und Weisheit, aus der Tiefe des göttlichen Geiſtes durch die Kraft der Liebe entquellend, zur Entfaltung und Vollendung des Reiches Gottes zuſammenwirken. Wohl aber müſſen wir zum klaren Verſtändniß der Verſöhnung näher auf zwei andere Eigenſchaften Gottes eingehen, welche ſich aus der Beobachtung jener Stufen und Schranken der Liebe ergeben.

Wir haben geſehen, daß die Liebe in ihrer Hingabe ihr Weſen und ihr weſentliches Leben nicht aufgeben dürfe. Nun iſt es eine weſentliche Seite im Begriffe des abſoluten Geiſtes, worin Gottes Liebeleben gründet, daß die freie Wirklichkeit ſeines Weſens im reinen Einklang ſtehe mit der Idee deſſelben, und daß in dieſe Einheit eben ſo der Gegenſatz des Natur- und Perſonlebens mit aufgenommen ſey, als in letzterem wieder die der Perſönlichkeit immanenten Gegenſätze der Selbſtheit und Gemeinſchaft, deren dieſe für jene das Ziel, jene für dieſe die Grundlage im In-

nern der Perſönlichkeit bildet. Und die Liebe eben iſt es, welche dieſe Gegenſätze in jene Einheit einführt und darin erhält. Aus dieſer inneren Harmonie geht alles Walten und Wirken Gottes hervor. Indem nun aber Gott dieſelbe auch der Creatur gegenüber und ſpeciell in Bezug auf die freie Bethätigung der perſönlichen Creatur feſthält und geltend macht, offenbart er ſich als der Heilige. Die Heiligkeit iſt die weſentliche innere Schranke der Liebe Gottes zur Creatur: die göttliche Liebe iſt, weil ſie eine wahre iſt, weſentlich eine heilige. Ihre Theilnahme, ſo ſehr ſie dem Menſchen bis in die tiefſten Tiefen ſeines irdiſchen Daſeyns nachgeht, findet ihre Gränze an jedem Widerſpruche, der ſich in der Menſchheit gegen das reine Weſen der Liebe erhebt. Und alle Selbſtmittheilung der Liebe hat keinen anderen Zweck, als den Menſchen in das Miterlebniß ihrer vollen Harmonie einzuführen. Würde doch auch ihre Selbſthingabe an die Menſchheit von dem Moment an aufhören, ſegenbringend zu ſeyn, wo ſich Gott der inneren Harmonie ſeines Weſens um der Menſchen willen begeben wollte! Eben nur innerhalb dieſer heiligen Schranken bleibt die göttliche Liebe wahrhaft Liebe. Vollends aber iſt die Heiligkeit in ihrer Offenbarung gefordert durch die abſolute Herrſcherſtellung, welche Gott der Menſchheit gegenüber einnimmt. Die göttliche Liebe muß ihre Heiligkeit im Reiche Gottes mit ſolcher unbedingten Auktorität geltend machen, daß auch die geringſte Regung creatürlicher Freiheit ihr Leben über ſich als normgebendes Urbild fühlt, und keine Abweichung davon eintreten kann, wogegen ſich nicht ihr Widerſpruch mit ganzer Energie erhübe.

Ferner haben wir erkannt, daß nicht allein das Selbſt des Liebenden, ſondern auch das Selbſt des Geliebten eine Schranke bildet für die Bethätigung der Liebe; es will daſſelbe durchaus geachtet und bewahrt ſeyn ſeiner Perſon- und Naturſeite nach. Indem die Liebe ſich hingebend mittheilt, kann ſie es nur in dem Maße, als der Geliebte theils überhaupt für ſie Empfänglichkeit beſitzt, theils ſich in freier Weiſe ihr öffnet und für ſie empfänglich macht. Inſofern nun dieſe Empfänglichkeit Wirkung freier Selbſtbeſtimmung iſt, wird ſie zur Würdigkeit, und ihre Frucht wird zum Verdienſt. Indem die Liebe aber, dieſe freie Selbſtbeſtimmung anerkennend, ſich nach dem Maße und der Weiſe derſelben, gleichfalls mit freiem, klaren Sinne, in ihrer Selbſtmittheilung beſchränkt, wird ſie zur Vergeltung. So entſteht durch die Entfaltung des Perſonlebens im Verkehr der Liebe ein neues Verhältniß, das des Rechts. Das Recht iſt jedem Leben perſönlicher Gemeinſchaft immanent. Nur bleibt es, ſo lange die Liebe erſt bloß ihr unmittelbares Daſeyn im Gemüthe hat, als ſolches, als Recht latent. Je mehr die Liebe aber in die Sphäre des vermittelten Lebens hervortritt, je beſtimmter der Zug des Gemüthes zum klar erkennenden Willen wird, deſto deutlicher erhebt ſich aus der Tiefe des Inneren das im Geiſte des Menſchen eingeboren ruhende, ſeiner Freiheit zur Richtſchnur dienende Geſetz Gottes, um im Gewiſſen als Recht erfahren und erkannt zu werden. Indem ſich aber hiemit die Rechtsſeite der Liebe offen herauskehrt, nimmt ihre Bethätigung die Form der Gerechtigkeit an. So ſehr iſt die Gerechtigkeit nicht etwas neben der Liebe Hergehendes oder gar ihr Widerſtreitendes, ſondern vielmehr eine weſentliche Seite und Aeußerung derſelben. Die Liebe iſt immer gerecht (wie ſie immer heilig iſt), und ſie würde von dem Moment an, wo ſie von der Gerechtigkeit wiche, aufhören, wahre Liebe zu ſeyn. Gerecht aber iſt ſie darin, daß ſie ſich in ihrer Selbſtmittheilung jederzeit in dem Maße beſchränkt, als der Andere ſich für ſie empfänglich und hiemit, indem dieß ſeine freie That iſt, ihrer würdig gemacht hat, darin, daß ſie ſich alſo Jedem darſtellt, wie allein er ſie verſtehen und tragen kann, daß ſie Jedem gibt, was ihm gebührt (Pſ. 145, 17. 51, 6. Röm. 3, 4).

Es ſind aber zum Verſtändniß der göttlichen Gerechtigkeit die verſchiedenen Weiſen und Stufen im Leben der Gemeinſchaft und Liebe wohl zu unterſcheiden, indem hiedurch zugleich verſchiedene Weiſen und Stufen des Rechtes bedingt ſind. Schon das Leben in der Gemeinſchaft an ſich begründet ein Recht. Das Kind hat ein Recht an das Erbe der Eltern vermöge der Bande des Blutes, wodurch es mit denſelben verbunden iſt. Und ſo

hat der Menſch auf Grund der Gottesebenbildlichkeit, welche er ſeinem Weſen nach an ſich trägt, von Natur ein Recht an und über die Welt, die ihm für ſeine Entwicklung zum Reiche Gottes als Mittel und Stätte dienen ſoll. Wie aber ſo das Leben der Gemeinſchaft auf rein objektivem Wege ein homogenes Recht mit ſich bringt, und dieſes ſich je nach dem Karakter des Gemeinlebens verſchieden geſtaltet, ſo entſpringt aus der Stellung, welche ſich der Einzelne zu den Ordnungen des Gemeinlebens aus eigener freier Selbſtbeſtimmung gibt, eine ſubjektive, freie Seite des Rechtes; und auch dieſe trägt einen verſchiedenen Karakter, je nach der Stufe der Gemeinſchaft, die er betreten. Als erſte Stufe im inneren Leben der Gemeinſchaft haben wir die Achtung erkannt. Das Weſen der Achtung aber beſteht darin, daß ich den Anderen als die Perſönlichkeit und Individualität, die er iſt, anerkenne und mich ihm mit meinem Innern in dem Maße hingebe, als er vermöge der freien Ausbildung ſeiner Perſönlichkeit und Individualität, d. h. vermöge ſeiner Geſinnung und ſeines Karakters einerſeits und ſeiner Begabung und Tüchtigkeit andererſeits ſolches in Anſpruch nehmen kann. Es beſteht alſo auch hier bereits ein Band innerer perſönlicher Gemeinſchaft; denn die Beiden ſtehen nicht getrennt außer, geſchweige wider einander; doch aber iſt die Vereinigung noch keine vollkommene, es iſt das Nebeneinander noch nicht zu einem freien, wahren Für- und Ineinander geworden, ſondern Jeder hält ſich dabei unabhängig vom Anderen in ſeiner Sphäre und bewahrt ihm gegenüber ſein Fürſichſeyn. Dem entſpricht nun auch *das Recht auf der Stufe der Achtung*. Auf dieſer Stufe der Gemeinmeinſchaft wird Jeder als Ich für ſich, in ſeiner perſönlichen Selbſtſtändigkeit genommen und ihm im Namen des Gemeinlebens zugetheilt, was er verdient. Immerhin zwar wird er eben hiemit zugleich als Glied des Ganzen behandelt und ihm an den ſpecifiſchen Gütern deſſelben Antheil gegeben. Und dieß iſt beides: Ehre und Segen für ihn. Aber das Ganze geht nicht ſelbſt auch in die Gemeinſchaft ſeines Lebens ein, ſondern bleibt ihm richterlich gegenüber ſtehen, ihm aus dem Geſammtgut zutheilend, was ihm nach ſeiner Stellung und freien Thätigkeit darin gebührt. Weiter geht die Theilnahme und Mittheilung nicht; und mehr kann auch der Einzelne auf dieſer Stufe des Gemeinlebens für ſich nicht anſprechen. Ein anderes Recht dagegen entſteht auf der zweiten, höheren Stufe, im wahren Leben der Gemeinſchaft, ein anderes iſt das *Recht der Liebe*. Nicht, daß hier jenes der Achtung aufgehoben würde. Tilgt doch auch die Liebe die Achtung nicht. Aber die Liebe begnügt ſich nicht, in ihrer Hingabe dem Anderen nur die Anerkennung ſeines perſönlichen Werthes zu bezeugen, ſondern ſie lebt ſich mit dem Innerſten ihres Weſens in das Ich des Anderen ein, an Allem, was ihm eignet, Antheil nehmend und, was ſie ſelbſt zu eigen hat, ihm zu Genuß und Dienſt darbietend. Dem entſpricht nun auch das Recht, das in dem Kreiſe der Liebe waltet. Das Grundrecht der Liebe iſt Gegenliebe. Und der Rechtsgrundſatz der Liebe heißt: „was mein iſt, das iſt dein, und was dein iſt, das iſt mein.“ Nach dem Rechte der Liebe ſteht der Einzelne mit dem, was ihm nach ſeiner Empfänglichkeit und ſeinem Verdienſte zu Theil wird, nicht für ſich und allein, ſondern die Liebe macht Alles gemeinſam, der Eine tritt ein für den Anderen und der Einzelbeſitz wird zum Gemeingut. So iſt es ein Vorrecht des Freundes, zu fordern, daß der Freund ihm ſeinen Kummer entdecke, damit er denſelben mit ihm tragen möge. Und der Freund kann vom Freunde Hülfe heiſchen in ſeinen Nöthen; dieſer aber wird darin nicht bloße Pflicht erkennen, ſondern ein Recht, das er an Andere abzutreten nicht gewillt iſt. Freilich iſt dieß kein Recht, welches durch äußere Ordnung feſtgeſtellt und durchzuſetzen wäre, vielmehr ruht es auf dem Grunde der Freiheit. Auch bleibt es Jenen dunkel und verborgen, welche in dieſer Sphäre der Liebe nicht ſtehen und leben. Aber ſeine Nothwendigkeit iſt darum doch keine geringere, und ſeine Wirklichkeit wird in ſeliger Weiſe erfahren.

Dieſe Entfaltungsſtufen des Rechts laſſen ſich aber nicht bloß im Einzelleben erkennen, ſondern ſie ſtehen ſelbſt ausgeprägt in den verſchiedenen Formen des Gemeinlebens vor uns. Werfen wir zum Verſtändniß des Rechtes, welches in der Verſöhnung Gottes waltet, einen kurzen Blick auf dieſelben.

In der Familie ſteht das Gemeinleben noch auf der Stufe des Naturlebens. Was die Glieder derſelben mit einander verbindet, iſt ein Naturband, und ſo iſt auch die Familienliebe zunächſt bloße Naturliebe, obwohl ſie ſich auf dieſem Naturgrunde zur Freiheit erheben und zugleich den Karakter der Freiheit annehmen kann und ſoll. Das Gleiche gilt vom Rechte, das im Kreiſe der Familie waltet. Es iſt zunächſt ein natürliches Recht, wenn die Kinder am Beſitz der Eltern Theil erhalten, wenn ſie auf Pflege und Erziehung der Eltern Anſpruch haben u. ſ. f. Aber je weiter die geiſtige Entwicklung der Kinder gediehen, je freier und inniger das Band der Liebe mit den Eltern geworden, deſto mehr verinnerlicht ſich auch ihr Anſpruch in der Familie und erweitert ſich zum Antheil an den geiſtigen Gütern, Intereſſen und Lebenszielen der Eltern. Doch tritt weder jenes natürliche noch dieſes freie Recht, ſo ſehr es ein wahres Recht iſt, in der Form des eigenthümlichen ſtrengen Rechtes auf, weil das Gemeinleben hier noch auf dem bloßen Grunde der Natur ſteht und in der Sphäre des Gemüthes ſich bewegt.

Anders iſt es auf der zweiten Stufe des Gemeinlebens, im Staate. Hier hat ſich das Leben der Liebe aus der Sphäre der Natur in die des freien Perſonlebens erhoben. Im Staate ſtehen ſich Perſon und Perſon frei als ſolche gegenüber. Aber innerhalb dieſer Sphäre iſt die Liebe auf der erſten Stufe ihrer perſönlichen Entwicklung ſtehen geblieben, auf der Stufe der Achtung. Im Staate hat Jeder dem Anderen nur das zu geben, was ihm nach ſeiner Stellung im Ganzen und ſeinem perſönlichen Werthe zukommt. Bezeugung der Achtung fordert der Staat, Liebe kann er nicht fordern. Hiedurch iſt der Karakter des Rechts im Staate bedingt. Der Rechtsanſpruch geht auf gegenſeitige Bewahrung der Perſönlichkeit und Individualität ſammt den damit verknüpften Gütern. Und Jeder ſteht mit dieſem Anſpruche für ſich und auf ſich ſelbſt geſtellt dem Anderen gegenüber. So hat das ſtaatliche Recht zu ſeiner Vorausſetzung, wenn auch die Mitgliedſchaft am Gemeinleben, doch innerhalb deſſelben ein Verhältniß relativen Getrenntſeyns und der gegen einander abgeſchloſſenen Selbſtſtändigkeit von Perſon und Perſon. Das Recht des Staates iſt kein Liebes-, es iſt ein bloßes Achtungsrecht.

Jenes kommt zu ſeiner Verwirklichung erſt im Reiche Gottes, ſowie hiedurch in der Kirche, welche die Eingliederung des Reiches Gottes in dieſes Weltleben iſt. Im Reiche Gottes herrſcht ja jenes reine, von uns oben beſchriebene Leben der Liebe, nämlich vollkommene Selbſthingabe in gegenſeitiger Theilnahme und Mittheilung. Hiedurch beſtimmt ſich der Karakter des darin waltenden Rechtes. Im Reiche Gottes iſt Alles gemeinſam. Der Quell wie aller Güter ſo auch allen Rechts in demſelben iſt Gott ſelbſt, das Haupt ſeines Reiches. Aber nichts betrachtet er als ein ihm ausſchließlich gehöriges Gut, ſondern es ſoll uns Alles zu Theil werden, was ſein iſt — gleich wie hinwiederum er ſelbſt, das Haupt, ſeine Glieder nicht für ſich ſtehen läßt, ſondern in ihr Leben eintretend, zugleich für ſie eintritt und mit ihnen theilt, was ihnen zukommt und eignet. So beſteht im Reiche Gottes zwiſchen Haupt und Gliedern die vollſte Gegenſeitigkeit des Lebens und Erlebens, obwohl in der durch dieſen Gegenſatz bedingten unterſchiedlichen Weiſe. Und daſſelbe Geſetz gilt für die gegenſeitige Beziehung unter den Gliedern ſelbſt. Auch hier waltet nicht das Recht der bloßen Achtung, wonach Jeder in ſeinem Beſitz und Genuß geſondert neben dem Anderen ſteht, ſondern das Recht der Liebe, wonach für Alle der vollkommenſte Austauſch im Geben und Nehmen ſtattfindet. „So ein Glied leidet, ſo leiden alle Glieder mit, und ſo ein Glied wird herrlich gehalten, ſo freuen ſich alle Glieder mit.“

Dieß iſt das ſpecifiſche Recht des Reiches Gottes. Doch ſind hiedurch für ſeine Sphäre jene Vorſtufen des Rechts keineswegs aufgehoben, ſondern es verbleibt auch ihnen noch ihre beſtimmte Stelle im Geſammtleben deſſelben. So ſind wir durch die Erſchaffung nach dem Bilde Gottes von Natur bereits zur Kindſchaft Gottes angelegt und tragen das Anrecht auf Erlangung derſelben, wiewohl es durch die Sünde gänzlich in Latenz zurückgedrängt worden, von Natur in uns; aber freilich hängt es von der

freien perſönlichen Entwicklung des Einzelnen, die ihr Princip im menſchgewordenen Gottesſohne hat, ab, ob dieſes Recht bei ihm in jener Latenz verbleibe oder in die Wirklichkeit und Offenbarkeit trete. Es bildet dieſes geiſtliche Naturrecht, wie man es nennen könnte, die Grundlage für alle Entfaltung des perſönlichen Rechts im Reiche Gottes. Und nicht weniger beſteht auch ein geiſtliches Achtungsrecht im Reiche Gottes und währt darin fort. Denn Alles darin wird gerichtet nach dem abſoluten Maßſtab des Willens und Lebens Gottes, und Niemand kann Theil gewinnen an den Gütern des Reiches Gottes außer auf Grund ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Willen Gottes und der freien Empfänglichkeit für ſein Leben. Dies Recht wird auch mit ſolcher Conſequenz und Energie vollzogen, daß, die vom Rechte Gottes gewichen ſind und in ihrem Unrecht bleiben, die Auktorität des göttlichen Rechtes erfahren müſſen bis zur gänzlichen Verſtoßung vom Angeſichte Gottes. Aber daß ſich das göttliche Recht ausſchließlich auf der Stufe der Achtung offenbare, gehört den bloßen Uebergangsſtufen in der Entwicklung des Reiches Gottes an und gilt nur denen, welche frei im Stande des Widerſpruchs gegen Gott verharren. Hingegen wo das Reich Gottes ſein Weſen rein zur Entfaltung bringen kann, da ſind jene bloßen Vorſtufen geiſtlichen Rechtes in die höchſte Stufe deſſelben, in das wahre Liebesrecht als immanente Momente deſſelben aufgenommen und hiemit nicht allein von ihrer Einſeitigkeit befreit, ſondern zugleich von dieſem wahren, ewigen Rechte des Reiches Gottes in unendlicher, vollkommener Weiſe durchdrungen.

Aus dieſer Darlegung erhellt, wie ſehr es ein Abweg iſt, die Form unſeres ſtaatlichen Rechtes unmittelbar auf das Rechtsleben des Reiches Gottes und ſpeciell auf die Lehre von der Verſöhnung zu übertragen. Nothwendig wird hiemit auch die Aeußerlichkeit und Starrheit, welche dem ſtaatlichen Rechte anklebt, und wonach, wie die Erfahrung lehrt, summum jus summa injuria werden kann, in die Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, Strafe, Genugthuung und Verſöhnung hineingetragen. Zwar kehren alle Rechtsbeziehungen, die wir im Staatsleben ausgeprägt finden, auch im Reiche Gottes wieder. Und es iſt der entgegengeſetzte Abweg, von einem Rechte und Rechtsverhalten im Reiche Gottes überhaupt nichts wiſſen zu wollen, ſondern daſſelbe in die ſittliche Entwicklung der Menſchheit, ſowie die Lehre von der Verſöhnung in die Lehre von der Heiligung aufgehen zu laſſen. Nein, es beſteht auch im Reiche Gottes ein Recht. Dieß ſagt Jedem ſchon ſein Gewiſſen, welches nicht bloß der Sünde gegenüber redet, ſondern einen unvergänglichen Theil unſeres perſönlichen Weſens ſelbſt ausmacht und in demſelben uns ewiglich Zeugniß gibt von dem Rechte Gottes, das über uns waltet. Man macht mit der Perſönlichkeit Gottes nicht wahren Ernſt, wenn man meint, die juridiſche Seite in der Oekonomie des Reiches Gottes läugnen zu müſſen. Aber freilich das Recht des Reiches Gottes iſt nicht das bloße Achtungsrecht des Staates welches den Einzelnen in ſeiner bloßen Selbſtheit nimmt und behandelt; vielmehr ſind die geiſtlichen Rechtsbegriffe von dieſem Karakter der ſelbſtiſchen Iſolirung zu befreien. *Das Recht des Reiches Gottes iſt das Recht der Liebe, der wahren, geiſtlichen Liebe*, welche die Unterſchiedenheit nur will in der Einheit, die Selbſtheit in der Gemeinſchaft, die creatürliche Perſönlichkeit in der Gottes-Vereinigung und Durchdringung. Und wenn wir deshalb auch zum Verſtändniß der Offenbarung des göttlichen Reiches die Formen und Geſetze unſeres irdiſch-menſchlichen Rechtes, welche durch das Princip der gegenſeitigen Achtung bedingt ſind, auf das göttliche Recht übertragen, müſſen wir ſie dabei zugleich in's Licht der Liebe ſtellen und aus ihrem Leben geiſtlich beſtimmen. Weit entfernt mithin, daß wir im Reiche Gottes nicht mehr von Recht, ſondern allein nur von Sittlichkeit reden dürften, iſt vielmehr zu ſagen: eben hier erſt kommt *das wahre Recht* zu ſeiner Verwirklichung und Offenbarung.

Wir haben hiemit die Idee des Reiches Gottes und des darin waltenden Rechtes an ſich ausgeſprochen. Aber es iſt nun weiter unſere Aufgabe, von dieſen Principien die Anwendung zu machen auf die wirkliche Geſchichte der Menſchheit. Mit der Be-

ſtimmung für ſein Reich hatte Gott dem Menſchen auch die entſprechende Anlage und Kraft dafür anerſchaffen. Und wenn der Menſch im Gehorſam der Liebe gegen den Willen Gottes geblieben wäre, ſo würde auch jenes Liebesrecht des göttlichen Reiches in wachſender Entfaltung und in der Einheit ſeiner Momente verblieben ſeyn, bis das Ziel erreicht worden und die Menſchheit ſich aus der anfänglichen natürlichen Einheit mit Gott zur freien, alle Momente ihres Lebens geiſtlich beſtimmenden Einheit mit Gott vollendet hätte. Aber die Sünde hat dieſe ruhige Entwicklung des göttlichen Liebelebens und ſeines Rechtes geſtört und in eine andere Bahn gelenkt, ohne jedoch das Weſen der göttlichen Liebe ſelbſt ändern noch ihr Ziel verrücken zu können. Nur der Weg ihrer Offenbarung iſt ein anderer geworden. Die Sünde hat den Menſchen aus der Gemeinſchaft mit Gott geriſſen. Gelöſt iſt das Band der Achtung, d. i. der unbedingten Ehrfurcht und Unterthänigkeit gegen Gott, nachdem er in freventlichem Leichtſinn das Gebot ſeines Schöpfers und Herrn übertreten. Und gelöſt iſt das Band der Liebe, der auf kindlichem Glauben ruhenden Hingabe an Gott; denn dem Worte der Verſuchung mehr glaubend als dem Worte Gottes, hat er ſein Herz an die Creatur gehangen und doch hiemit ſein Selbſt nicht, wie er vermeinte und in der Gottesgemeinſchaft es wirklich der Fall geweſen wäre, gefunden, ſondern verloren. Von ſelbſt iſt aber hiemit eine Störung der im göttlichen Reiche waltenden Lebensordnung, eine Verletzung des göttlichen Rechtes eingetreten. Denn Gottes Wille iſt das Geſetz für die perſönliche Creatur, und ſeine Liebe das Lebensband, das Alle zu geiſtlicher Einheit umſchlingen ſoll.

Wie verhält ſich nun die göttliche Liebe zu dieſer Loslöſung des Menſchen aus der Gemeinſchaft Gottes? wie ſtellt Gott das Recht der Liebe in ſeinem Reiche wieder her?

Gott kann als abſolute Liebe, die er iſt, nicht ſeinerſeits gleichfalls die Gemeinſchaft mit dem Menſchen aufgeben; denn der Menſch iſt ja von ihm nach ſeinem Bilde geſchaffen, und die Liebes- und Lebenseinheit mit der Menſchheit iſt das Ziel ſeiner Schöpfung. Aber hinwiederum darf auch die göttliche Liebe in ihrem Streben nach dieſem Ziele weder ihr eigenes Selbſt noch das des Menſchen beeinträchtigen und verletzen; denn Liebe iſt perſönliche Gemeinſchaft, in der Perſönlichkeit aber bildet die Selbſtheit die weſentliche innere Grundlage des Lebens, d. h. die göttliche Liebe muß ſich auf ihrem Wege halten in den Schranken der Heiligkeit und Gerechtigkeit; der Weisheit Aufgabe aber iſt es, ſie eben auf dieſem Wege der Selbſtbeſchränkung zum Ziele zu leiten. Die göttliche Liebe kann die Sünde weder ignoriren noch unmittelbar aufheben, jenes nicht, denn die Sünde iſt der gerade Widerſpruch wider ihr Weſen und bewußte Auflehnung wider ihre heilige Auktorität, und dieſes nicht, denn ſie iſt eine freie That der Perſönlichkeit, und mit der Aufhebung der Freiheit würde die Baſis alles Liebesverkehrs vernichtet. Gott fährt vielmehr fort, auch nach dem Sündenfalle die Gemeinſchaft mit dem Menſchen feſtzuhalten, obwohl in dem Maße und in der Weiſe, als die Sünde ſie möglich macht und fordert. Indem die göttliche Liebe nun dem Eindruck der Sünde ſich öffnet, ſo iſt das Erſte, daß ſie den Widerſpruch derſelben in ihrem heiligen Weſen inne wird, ſowie die Hemmung ihres Strebens, die Menſchheit zum Mitgenuſſe ihrer Seligkeit zu führen. Und das Innewerden dieſes Widerſpruchs und dieſer Hemmung erregt ihr Schmerz in der Tiefe ihres Gemüthes. Aber in dieſer bloß leidenden Stellung kann die göttliche Liebe nicht verbleiben, da vom Geiſte — und die Liebe iſt das Leben des Geiſtes — Kraft und Wirkſamkeit nicht zu trennen iſt, der Drang ihres Innern vielmehr Selbſtmittheilung fordert. Womit aber kann ſie nun dem Menſchen ſich mittheilen? womit anders, als mit dem heiligen Schmerz ihres Gemüthes über die Sünde? Dieſer aktiv gewordene Liebesſchmerz Gottes über die Sünde iſt der Zorn Gottes. Der Zorn Gottes iſt Reaktion der heiligen Selbſtheit der göttlichen Liebe gegen die creatürliche Selbſtſucht in der Sünde, und zwar eine Reaktion von um ſo tieferer Berechtigung und um ſo gewaltigerer Energie, als das Selbſt der göttlichen Liebe dem

creatürlichen Selbſt mit der abſoluten Auktorität ſchöpferiſcher Majeſtät gegenüberſteht. Doch iſt es das Selbſt der Liebe, wovon der Zorn ausgeht, jener Liebe, die ihre Ehre nicht für ſich ſucht, ſondern in der Seligkeit der Creatur. Die Liebesreaktion des göttlichen Zornes gegen die Sünde offenbart und ergießt ſich nun über das geſammte Weſen des Menſchen, und dieſer über die Welt ausgeſprochene, über ſie ausgegoſſene Zorn Gottes iſt der Fluch, welcher der Sünde folgt. Zunächſt erfährt ihn der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit ſelbſt, welche nun, gleichwie ſie ſich von Gott geſchieden hat, auch von ihm ſich geſchieden fühlen muß. Und das Geſetz, welches dem Menſchen mit der Auktorität der heiligen Majeſtät Gottes den Widerſpruch des göttlichen Willens gegen ſeine ſündliche Wirklichkeit vorhält, iſt das Mittel, um ihn Gottes Zorn in ſeinem Gewiſſen erfahren zu laſſen. Aber von der Perſönlichkeit aus geht die Offenbarung des göttlichen Zorns vermöge der Solidarität von Perſönlichkeit und Natur nothwendig auch auf dieſe über. Und iſt die göttliche Liebe für die Natur, ſowohl die menſchliche als die äußere, der Quell des Segens und Lebens, ſo muß die Scheidung des Menſchen von Gott in der Natur das Uebel wirken und den Tod (Phil. 3, 19. Röm. 6, 23.) Empfunden aber wird vom Menſchen, welcher auf die Harmonie mit und in der Natur angelegt iſt, die Todesmacht derſelben als Leiden. Doch iſt die Herrſchaft des Fluches im Natur- und Perſonleben zugleich eine Gewähr für den Menſchen, daß die göttliche Liebe ihn in Wirklichkeit nicht verlaſſen habe, da ſie ſich eben hierin, ob auch mit ihrem Widerſpruch, ihm mittheilt; und das Leiden iſt der heilige Weg, auf welchem Gott die Creatur aus ihrer Geſchiedenheit von ihm zur Einheit mit ſich wieder zurückleitet.

Aber mit dieſer Offenbarung ihres Zornes hat die göttliche Liebe noch nicht die ganze Tiefe ihres Lebens dem Sünder eröffnet. Der Schmerz ihres Zornes iſt kein durch Theilnahme bereits vermittelter, und die Selbſtmittheilung deſſelben fließt nur aus dem Gefühl des Widerſpruchs, das die Sünde in ihrem heiligen Innern erregt hat. Sie hält ſich hiebei ſomit noch ganz auf der Stufe der Achtung, ſie nimmt die That des Sünders, wie ſie iſt, und gibt ſich ihm, dem Sünder, in der Weiſe hin, die er ſelbſt gewählt hat, in der des Widerſpruchs. Hienach iſt der Zorn nur ein Durchgangspunkt der Liebe (Pſ. 30, 6); und dadurch eben, daß ſie ihm ihren Zorn zu erfahren gibt, bahnt ſie ſich in ſeinem Herzen den Weg zur Verſöhnung. Doch wartet die göttliche Liebe nicht auf die Rückkehr des Sünders, ſondern ſie kommt ihm zuvor und entgegen. Gott kann den Sünder die Laſt des Leidens, welche er durch ſeine Sünde ſich zugezogen und der Zorn Gottes ihm zugewendet hat, nicht tragen ſehen, ohne daß es ihm nach der Liebe, die ihn mit ſeinem creatürlichen Ebenbilde verbindet, zu Herzen ginge (Jer. 31, 20). Er lebt ſich mit ſeinem Herzen an die Stelle, in die Seele des Sünders hinein, und leidet ſein Elend, den über ihn ausgegoſſenen Zorn in ſeinem Innern mit ihm. Dieſes innere Mit-Leiden iſt die Barmherzigkeit Gottes, die ihr irdiſches Abbild hat in dem Erbarmen, in welches die heilige Liebe zürnender Eltern übergeht, ja davon begleitet iſt. In dem mitleidenden Schmerze des Erbarmens verſchlingt die Liebe die erſte Schmerzensbewegung ihres Innern, den Zorn, und wandelt hiemit den Fluch deſſelben, von dem die Creatur getroffen worden, für dieſelbe in Segen.

Doch in dieſer Theilnahme kommt die innere Bewegung der Liebe noch nicht zur Ruhe, die Theilnahme ſtrebt nothwendig weiter zur Mittheilung. Und die Brücke hiezu wird dadurch geſchlagen, daß ſich die Theilnahme der göttlichen Liebe nicht auf das bloße Erlebniß des Menſchen beſchränkt, ſondern auf dieſem Wege des Eingehens in den Menſchen zugleich in ſein Inneres ſelbſt niederſteigt, worin ſie bei aller ſeiner Entfremdung von Gott noch die Weſens-Empfänglichkeit für die Offenbarung ihres Lebens vorfindet, ja worin ſie das Bild des Sohnes Gottes, in dem und zu dem der Menſch geſchaffen iſt, zwar verblichen, aber doch noch vorhanden erblickt, nur wartend auf den Hauch der ewigen Liebe, um wieder erfriſcht, belebt und erneut zu werden. Wie ſich nun das Herz Gottes durch den Abfall des Menſchen von Schmerz hat ergreifen laſſen, ſo wird es durch den Hineinblick in die Liebesempfänglichkeit ſeines Weſens von Freude

ergriffen, welche in ihrer Richtung auf die Perſon des Menſchen zum Wohlgefallen wird. Dieſes Wohlgefallen der göttlichen Liebe iſt das Correlat zum Glauben, worin das Herz des Menſchen eben ſo zu Gott emporſteigt, als ſich Gottes Herz im Wohlgefallen in des Menſchen Weſen niederſenkt.

Nachdem auf dieſe Weiſe die göttliche Liebe durch ihre Theilnahme am Sünder, theils in der Barmherzigkeit, welche die Wirkungen ihres Zornes ſelbſtmitleidet, theils im Wohlgefallen, welche ihres Ebenbildes im Menſchen eingedenk iſt, die Gemeinſchaft mit dem Sünder in ihrem Herzen wiederum angebahnt hat, ſo kann ſie ſich demſelben nun auch mit aller Kraft ihres Weſens und dem ganzen Segen ihres Lebens wiederum mittheilend zuwenden. Dieſe durch ihre Theilnahme vermittelte Selbſtmittheilung der göttlichen Liebe gegen den Sünder iſt die Gnade Gottes.

Zu dieſer Darlegung der in der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt liegenden Lebensmomente müſſen wir übrigens die Bemerkung hinzufügen, daß in dem ewigen Gemüthe Gottes dieſe Vorgänge nicht zeitlich auseinanderliegen, ſondern ſich in unendlicher Weiſe durchdringen, und daß ſpeciell nicht nur der Schmerz des Zornes durch den Schmerz des Erbarmens verſöhnt, ſondern überhaupt der Schmerz ſeiner Liebe durch das Wohlgefallen ſeiner Gnade ewiglich in die Einheit ſeliger Freude an der Menſchheit aufgenommen iſt. Und eben auf Grund dieſer ewigen inneren Lebenseinheit der göttlichen Liebe geſchieht es, daß, ob ſich auch in der Geſchichte die Gegenſätze von Zorn und Gnade zeitlich folgen, doch auch dieſe Trennung nur von relativer Bedeutung iſt, ſondern ebenſo bereits im Alten Bunde die Gnade in der Form der Verheißung kundwerden, als im Neuen Bunde der Zorn Gottes über die Gottloſen noch nachwirken kann bis in die Ewigkeit der Verdammniß.

Dieſe geſammte Liebesbewegung Gottes gegen die ſündige Menſchheit nun hat ihre ewige Vermittelung in dem Sohne, dem göttlichen Ebenbilde des Vaters. Hat doch die ewige Liebesfreude des Vaters am Sohne in ſeinem Herzen den Gedanken und Willen erweckt, das Bild deſſelben im Menſchen creatürlich zu verwirklichen! So wendet ſich nun auch alle weitere Liebe des Vaters dem Menſchen nur zu um des Sohnes willen, und es kann ſeine Liebe nur in dem Maße auf der Menſchheit ruhen, als er in ihr das Bild des Sohnes erblickt. Weil der Vater den Sohn liebt, wandelt ſich ſein Zorn gegen die Menſchheit, die in ihrem Weſen des geliebten Sohnes Bild eingeboren trägt, in Erbarmen, und nur im Sohne, in welchem er das Urbild der Menſchheit ſchaut, kann dieſe ihm wohlgefallen, daß er mit Gnaden ſie wieder in ſeine Kindſchaft aufnimmt.

Und wie der Vater auf dieſe Weiſe die Menſchheit im Sohne liebt, ſo iſt es eben deshalb auch der Sohn, durch welchen er ſeine Liebe gegen die ſündige Menſchheit aus der Idealität in die Realität überführt.

Wir haben oben bereits erkannt, daß höchſtes Ziel für die Entfaltung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes ſey die Menſchwerdung Gottes und die dadurch vermittelte Vergottung der Menſchheit. Dieſer im Weſen Gottes und der Menſchheit begründete Urrathſchluß der göttlichen Liebe kann durch die Sünde eben ſo wenig aufgehoben werden, als die Sünde ihn etwa erſt im Herzen Gottes hervorgerufen hat. Aber der Sohn iſt es nun, welcher dieſen Rathſchluß ausführt: wie Gottes Liebe in ihm zur Menſchheit niederſteigt, ſo ſteigt in ihm die menſchliche Liebe zu Gott empor, wie Gott in ihm Menſch wird, ſo iſt er auch das Princip für die dadurch vermittelte Vergottung der Menſchheit.

Dieſer göttliche Liebes-Vorgang im Sohne iſt ſeinem Weſen nach als ein ewiger aufzufaſſen. Indem der Sohn den väterlichen Rathſchluß wie der Schöpfung ſo der Erlöſung aufnimmt, ſo ſenkt er ſich bereits in Ewigkeit mit der unendlichen Macht ſeiner Liebe in die Idee der Menſchheit, auf welcher um ſeinetwillen das Wohlgefallen des Vaters ruht, alſo ein, daß dieſelbe gar nicht anders beſteht noch von uns zu erkennen iſt, als in dieſer Liebeseinigung des Sohnes mit ihr und als Träger der durch

den Sohn in unendlicher Theilnahme und Mittheilung an ſeine Creatur ſich hingebenden Liebe Gottes. Die Menſchwerdung Gottes iſt mit der Idee der Menſchheit ſelbſt gegeben, und daſſelbe gilt von der Vergottung der Menſchheit als deren anderer Seite. Denn Gott ſchaut die Menſchheit, ſein creatürliches Ebenbild, nicht anders als in weſentlicher Einheit mit ſeinem ewigen, innergöttlichen Ebenbild, dem Sohne, weßwegen, gleich wie Chriſtus von Ewigkeit bereits als Heiland der Welt zuvor verſehen iſt (1 Petr. 1, 20), ſo auch uns Gott von Ewigkeit bereits erwählt hat, von dem Liebeleben des Sohnes verklärt vor ihm zu leuchten in dem reinen Bilde ſeines Weſens (Eph. 1, 4). Und zwar iſt dieſe ewige Liebes-Einigung Gottes mit der Menſchheit, wenn gleich eine ideelle, doch mehr als ein formeller, vorausgehender Beſchluß künftigen Thuns, ſondern ſie iſt dieſes ſelbſt bereits in ewiger Weiſe, und alle zeitliche Verwirklichung hat ihre Wahrheit und beſtändige Lebenskraft eben in jener ewigen That, welche alle Momente des zeitlichen Geſchehens als immanenter Lebensgrund trägt und durchwirkt. Doch iſt hinwiederum dadurch die zeitliche Verwirklichung jener ewigen Menſchwerdung nicht etwa überflüſſig geworden, ſondern ſie tritt vielmehr mit derſelben Nothwendigkeit ein, womit Gott die in ſeinem Geiſte erzeugte Idee der Welt, welche gleichfalls ewiglich eine Idealwelt iſt, durch die zeitliche Schöpfung in die Wirklichkeit des irdiſchen Daſeyns gerufen hat. Die Theophanieen des Alten Bundes ſind bereits einzelne Aeußerungen von dem Hereinwirken jener ewigen Wirklichkeit in die Zeitgeſchichte der Menſchheit. Ohne dazwiſchen eingetretene Sünde würde die zeitliche Menſchwerdung ſelbſt ein Akt ſeliger Vereinigung Gottes mit der Menſchheit und eine ſtille Offenbarung göttlicher Herrlichkeit in dieſer Erdenwelt geweſen ſeyn. Aber die Sünde hat eine weſentliche Aenderung herbeigeführt. Zwar das Ziel ſelbſt iſt das gleiche geblieben: die vollkommene, wie innigſte ſo umfaſſendſte Vereinigung Gottes mit der Menſchheit und der Menſchheit mit Gott; und auch der Weg zu dieſem Ziele iſt dem Weſen nach kein anderer geworden: die Einſenkung des Sohnes Gottes in die menſchliche Natur bis in die Tiefe des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns, um als ihr Haupt in ſie eingelebt und mit ihr vereinigt zu bleiben in Ewigkeit. Aber nachdem die Menſchheit durch die Sünde in Fleiſch und Tod hinabgeſunken, ſo mußte die göttliche Liebe, indem ſie ihren Plan feſthielt, ſich noch tiefer in ihrem Innern faſſen; ſie mußte, wenn ſie in ihrer Treue vom Menſchen nicht laſſen wollte, ihm nun auch bis in die Folgen der Sünde nachgehen und in den Jammer des Fleiſches niederſteigen, ja des Fluches äußerſte Spitze, den Tod ſelbſt erleiden. Und dieſe Conſequenz hat die all unſer Verſtehen überſteigende Liebe Gottes in ihrer unendlichen Barmherzigkeit und Gnade nicht geſcheut.

Wir können hier nicht näher eingehen auf die verſchiedenen Seiten in der Perſon und dem Leben Jeſu, des menſchgewordenen Gottes- und vergotteten Menſchenſohnes. Wir beſchränken uns bloß darauf, diejenigen Punkte herauszuheben, welche für das Verſtändniß der Verſöhnung weſentliche Bedeutung haben. Vom Vater geſendet und in freier Liebe ausgegangen, iſt der Sohn Gottes durch den heil. Geiſt in dieſe Welt hereingezeugt und von Maria der Jungfrau geboren, ein wahres Menſchenkind, uns gleich in Allem, nur ohne Sünde, ſey es angeborene oder eigene. Nicht allein hat er unſere ganze Natur nach Leib, Seele und Geiſt angenommen, ſondern er iſt auch, eingewurzelt in dieſen Naturgrund menſchlichen Weſens, ein wahres menſchliches Ich mit menſchlichem Bewußtſeyn und Willen geworden und in die geſammte menſchliche Entwicklung vom Unbewußtſeyn der Kindheit an bis zur vollen Entfaltung des Mannesweſens in Geſinnung und Karakter, wie ſie das Leben des Fleiſches für die Erdgebornen mit ſich bringt, eingegangen. Speciell hat er auch nach ſeinem Eintritt in das Mannesalter, folgend der allgemeinen Beſtimmung des Erdendaſeyns, und in ſeiner Taufe durch den heil. Geiſt dafür ausgerüſtet, ſeinen beſonderen Beruf als Menſchenſohn für dieſe Welt übernommen und in unverrückter Treue bis zum Tod am Kreuze ausgeführt, den Beruf aller Berufe, der Menſchheit die Gnade Gottes zu offenbaren und ſie durch den Glauben

an ihn aus der Finſterniß und Knechtſchaft der Sünde zum Licht und Leben in Gott zurückzuführen. Indem er jedoch auf dieſe Weiſe, ſich ſeiner Gottheit für ſeinen Heilsberuf in dieſer Zeit, der mit der Auswirkung und Bethätigung ſeiner urbildlichen Perſönlichkeit dem Weſen nach zuſammenfällt, entäußernd, als wahrer Menſch hienieden lebte, hat er hiemit nicht aufgehört, im Kreiſe der Ewigkeit Gott zu ſeyn und an der geſammten Gottesherrlichkeit in derſelben Theil zu haben. Nur aber trat dieſes ſein ewiges Gottesbewußtſeyn und Gotteswirken nicht in ſein irdiſch-zeitliches Bewußtſeyn, das er als Menſchenſohn hatte, erfahrungsmäßig ein, ſondern blieb für ihn hienieden ein Transſcendentales, ſo daß die Wahrheit ſeiner menſchlichen Entwicklung dadurch nicht beeinträchtigt wurde. Hinwiederum aber ſchließt auch dieſe Transſcendenz die objektive Immanenz der Gottheit in ſeiner Menſchheit keineswegs aus. Vielmehr, wie der Himmel die Erde umfängt und durchdringt und die Ewigkeit den immanenten Lebensgrund der Zeit bildet, ſo auch bildet die an ſich dem Himmel und der Ewigkeit angehörende Gottheit des Sohnes Gottes den inneren Lebensgrund ſeiner irdiſchen Exiſtenz als Menſchenſohn — in derſelben Weiſe, wie die irdiſche Wirklichkeit jedes Menſchen die ewige göttliche Idee des eigenen Weſens als Grund des Lebens und Ziel der Entwicklung in ſich trägt. Und eben dieſe allgemeine Immanenz des Göttlichen im Menſchen bildete in Jeſu die Grundlage für die Immanenz der ihm ſpecifiſch eignenden Göttlichkeit als Gottmenſch in ſeiner Menſchheit. Das Ziel für ſeine perſönliche Entwicklung aber beſtand darin, daß die hiemit natürlich geſetzte Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in ihm auf dem Wege der Ausführung ſeines Berufes zu einer freien, aus menſchlichem Gemüthsgrunde ſelbſterrungenen werde. Das Princip für dieſe gottmenſchliche Entwicklung Jeſu war die Liebe. Indem der Menſch als Ebenbild Gottes die Beſtimmung zur Gottesgemeinſchaft in der Liebe hat, und Gottes Sohn wahrer Menſch geworden, ſo konnte auch das Princip ſeines Lebens kein anderes ſeyn. Die göttliche Liebe iſt in ihm zur menſchlichen geworden. War dieſelbe bereits von Natur durch die Zeugung von Oben in ſeinem Weſen angelegt, ſo hat er dies Leben der Liebe im Laufe ſeiner irdiſchen Entwicklung auf freiem Wege zum Princip in ſich erhoben und bis zum Tode bewährt. Und zwar verbindet und durchdringt ſich in dieſem Liebeleben ſeines Innern eine zweifache Richtung, die Liebe zum Vater, welche in der Knechtsgeſtalt des Fleiſches die Form des Gehorſams annahm, und die Liebe zur Welt, welche ſich als tiefſtes, allumfaſſendes Mitgefühl mit dem Sündenelend derſelben ausſprach. Kraft dieſer Liebe folgte er in Allem dem Willen ſeines Vaters an der Hand des Wortes Gottes, und all ſein Wirken in Rede und Handlung hatte kein anderes Ziel, als die Erlöſung der Menſchheit aus der Macht der Sünde. Ja kein Verderben der Herzen, kein Gräuel der Sünde war ſeiner Liebe zu groß, daß er ſich dadurch vom Wege des Erbarmens hätte zurückſchrecken laſſen, kein Jammer des Fleiſches und kein Leiden unſerer Todesnatur zu tief, daß er nicht theilnehmend und mittragend in daſſelbe niedergeſtiegen wäre.

Indem nun aber das irdiſche Leiden bis zum Tode ſeinen letzten Grund in der Sünde hat und dieſe ſelbſt zum erſten Urheber den Fürſten dieſer Welt, ſo war all ſein heiliges Thun und Leiden zugleich ein Kampf mit der Sünde und mit dem Reiche der Finſterniß. Und dieſer Kampf war um ſo gewaltiger, als der Teufel alle ſeine Liſt und Bosheit aufbot, um den Heiligen Gottes, welcher ſeine Werke zu zerſtören gekommen war, zu vertilgen. Mit jeglicher Verſuchung durch den Reiz des Fleiſches und die Herrlichkeit der Welt trat der Arge an ihn, den Heiligen, hinan; aber in der Kraft ſeiner dem Vater in Gehorſam ergebenen und die Welt mit Treue umfaſſenden Liebe wies er ſiegreich alle Verſuchung mit dem Worte Gottes zurück. Nicht weniger aber regte „der Mörder von Anfang“ alle Sünde der Welt, die Schwäche der Freunde Jeſu und die Bosheit ſeiner Feinde, den Haß der Juden und die Ungerechtigkeit der Heiden wider ihn auf (Hebr. 12, 3), um ihn mit allen Leiden zu verfolgen und endlich an das Kreuz zu bringen, unter welchem er, der reine Menſchenſohn,

den tiefſten Gräuel menſchlicher und ſataniſcher Sünde ſich mußte entfalten ſehen. Nicht genug mithin, daß die göttliche Liebe, indem ſie in die Gemeinſchaft unſeres Fleiſches eintrat, den vollen Sold der Sünde bis in den Tod mit uns erlitt, es war zugleich eine geſchichtliche Nothwendigkeit, daß ſie ihn eben von der Hand derer erlitt, in deren Leidensgemeinſchaft ſie aus Erbarmen zu ihrer Erlöſung niedergeſtiegen war. Jeſus litt ſein Leiden eben in dem Berufe, den er für die Welt übernommen, er litt es um ſeines Widerſpruches gegen die Sünde willen, von der Hand ſeines Volkes, von der Hand der ſündigen Menſchheit. Was aber ſein Leiden als wahres Mit-Leiden vollendete, war dieß, daß er, mit dem heiligen Blick ſeiner Liebe in den Gräuel der Sünde, welche eben in Verfolgung ſeiner heiligen Perſon ihren ganzen Abgrund aufſchloß, ſich verſenkend, den Jammer dieſes Sündenelends bis zur Gottverlaſſenheit — das Vor- und Urbild chriſtlicher Anfechtung — in ſeiner eigenen Seele erfuhr und um ſo tiefer erfahren konnte, je mehr er nach ſeiner Stellung als geiſtliches Haupt der Menſchheit die Tiefe und den Umfang der menſchlichen Sünde in einem Maße erkannte, wie dieß für uns ſelbſt nach unſerer bloßen Einzelſtellung und der Schwäche unſerer Liebe unmöglich iſt. Aber eben hier hat ſich ſeine Liebe erſt vollends in ihrer ganzen Ueberſchwenglichkeit erwieſen; denn mit der Zunahme des Leidens faßte er ſich nur noch tiefer in ſeinem heiligen Innern und überwand durch reine Freiwilligkeit (Matth. 26, 53. Joh. 10, 17. 18), durch unbedingten Gehorſam (Phil. 2, 8. Röm. 5, 19) und völlige Ergebung in Gottes Willen (Matth. 26, 39), ſo wie durch ſeine allerbarmende, vergebende Liebe (Luk. 23, 34. Hebr. 5, 2) ſiegreich alle aus dem Abgrunde der Finſterniß aufſteigenden Verſuchungen und Anfechtungen. So hat ſich, im heiligen Wirken für die Menſchheit von ihr leidend und im tiefſten Leiden heilig für ſie wirkend, die Liebe des Menſchenſohnes im Gehorſam gegen ſeinen Vater im Himmel und im Mitgefühl für die ſündige Welt hienieden vollendet und hiemit das ewige Erbarmen Gottes, wonach ſich Gott in Ewigkeit die Sünde der Menſchheit zu Herzen gehen läßt, zeitlich ausgewirkt.

Nachdem aber Jeſus auf dieſe Weiſe aus dem Kampfe mit der Sünde und den Mächten der Finſterniß durch die Kraft der Liebe im Gehorſam bis zum Tode als Sieger hervorgegangen, ſo konnte er im Tode, welcher vom Zorne Gottes ausgehend durch den Fürſten der Finſterniß in den Kindern des Fleiſches gewirkt wird (Hebr. 2, 14), nicht verbleiben. Vielmehr hat ihn ſein Vater im Himmel, er der Herr des Lebens, aus dem Tode wieder erweckt und zu ſeiner Rechten erhöht. Und ſo nun wieder eingegangen in die himmliſche Gemeinſchaft ſeines Vaters und bei ihm auch ſeiner menſchlichen Natur nach mit der Klarheit verklärt, die er bei ihm hatte, ehe der Welt Grund gelegt war (Joh. 17, 5), lebt er nun als Gottes- und Menſchenſohn ewiglich und regiert ſeine Gemeinde, bis er als das Haupt ſeine Glieder auf dem Wege heilig leidender und wirkender Liebe, den er vorangegangen, in ſeine himmliſche Verklärung und Vollendung ſich nachziehen wird, damit Gott nach Ueberwindung aller Feinde durch Chriſtum ſey Alles in Allem (1 Kor. 15).

So iſt die Menſchwerdung des Sohnes Gottes und ſeine Dahingabe in Fleiſch und Tod, in ihrem tiefſten Grunde gefaßt, eine perſönliche *Selbſtoffenbarung und Entfaltung der unendlichen Liebe Gottes gegen die ſündige Menſchheit*, und was als Zweck derſelben pflegt angegeben zu werden, empfängt ſein wahres Licht erſt, wenn es aus dem Leben dieſer Liebe und als inbegriffenes Moment und begleitende Folge derſelben entwickelt und verſtanden wird. Aus ihr quillt alle geiſtliche Wahrheit und Weisheit für die durch die Sünde verfinſterte, und alle Kraft geiſtlicher Freiheit und Heiligkeit für die in den Banden des Argen liegende und vom Gift der Sünde in ihrem Perſon- und Naturleben durchdrungene Menſchheit. Doch haben wir mit dieſen beiden Seiten uns jetzt nicht zu beſchäftigen. Hingegen iſt von uns zu zeigen, wie ſich die Gnadenoffenbarung in Chriſto auch als Quell *geiſtlichen Rechtes*, des Rechtes der Kindſchaft im Reiche Gottes für die mit Schuld beladene

und dem Strafgericht verfallene Menſchheit erweiſe, d. h. wie durch Jeſum Chriſtum die Sünde der Welt geſühnt, in ihm die Welt mit Gott verſöhnt ſey.

Suchen wir zu dieſem Zwecke vorerſt zu verſtehen, wie die Sünde für den Menſchen Schuld und Strafe zur Folge habe. Wir haben oben erkannt, daß die Lebensordnung der göttlichen Liebe im Reiche Gottes für die perſönliche Creatur, welche ihre Gliedſchaft in demſelben auf dem Wege freier Selbſtbeſtimmung verwirklicht, zum Recht werde, und die Liebe ſich ihr gegenüber in der Form der Gerechtigkeit offenbare. Indem nun der Menſch durch die Uebertretung des göttlichen Willens, womit er ſich aus der Liebesgemeinſchaft Gottes loslöſte, zugleich das Recht Gottes verletzt hat, iſt die Sünde zum Unrecht geworden (1 Joh. 3, 4). Und dieſes Unrecht iſt von abſolutem Gewichte, denn nicht gegen Gleichſtehende iſt daſſelbe verübt, ſondern das Geſchöpf hat die Rechtsordnung ſeines Schöpfers und Herrn gebrochen. Inſofern aber dieſes Unrecht durch den Menſchen ſelbſt, durch ſeinen falſchen Willen verurſacht worden, ſomit ſeine eigene freie That iſt, ſo hat er durch daſſelbe eine Schuld, und zwar auch dieſe von unendlicher Größe, auf ſich geladen. Dieſe Störung der göttlichen Reichs- und Rechtsordnung läßt den Sünder nun die göttliche Liebe, indem ſie, auf der Achtungsſtufe ſich haltend, ihm ihren Zorn zuwendet, ſowohl in ſeinem Perſon- als Naturleben erfahren. Durch das Gewiſſen nämlich, das göttliche Rechtsorgan in der Perſönlichkeit, welchem aus der Offenbarung des göttlichen Geſetzes in der Geſchichte die vollere Klarheit und Schärfe ſeines Urtheils erwächſt, wird ihm die Uebertretung des göttlichen Willens als ſeine That zugerechnet, die Schuld davon zugeſprochen und das Gericht zur Verdammniß angedroht. Das Uebel aber, welches der göttliche Fluch in der Sphäre der Natur auswirkt, wird für ihn zur Strafe, die um ſeiner Schuld willen von der göttlichen Gerechtigkeit als Rückwirkung des göttlichen Rechts gegen ſein Unrecht verhängt iſt. Und auch dieſe Strafe hat auf Grund der Stellung von Schöpfer und Geſchöpf, wie das Unrecht ſelbſt und deſſen Schuld, eine unendliche Wucht und Conſequenz, die ſich vollendet in der ewigen Verdammniß. Mit Nothwendigkeit offenbart ſich auf dieſe Weiſe die Gerechtigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt in der Form der Strafgerechtigkeit.

Aber die Strafgerechtigkeit bezeichnet die Rechtsſeite der göttlichen Liebe nur auf der erſten Stufe ihrer Entfaltung, auf welcher ſie ſich in der Form der Achtung kund- und als Zorn zu erfahren gibt. Wie wir aber oben erkannt haben, daß die Liebe Gottes gegen die Sünderwelt auf dieſer erſten Stufe nicht ſtehen bleibe, ſondern nach dem inneren Drange ihres Lebens mit Nothwendigkeit zur zweiten fortſchreite, auf welcher ſie ihr wahres Weſen erſt entfaltet und als Gnade ſich offenbart, ſo gilt dieß auch für die begleitende Rechtsſeite der Liebe. Auch das Recht der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt ſchreitet von der Stufe der bloßen Achtung fort auf die der eigentlichen Liebe und entfaltet hier die ganze Tiefe ihres ewigen Weſens. Sie erſcheint auf dieſer Stufe als Gnadengerechtigkeit (*δικαιοσύνη* im neuteſtamentlichen Sinne Röm. 3, 24—26). Und zwar ſind es die beiden Seiten der Liebe, welche hiebei in das Licht des göttlichen Rechtes treten, die Receptivität ihrer Hingabe, die ſich gegen den Sünder als Barmherzigkeit, und die Spontaneität derſelben, die ſich gegen ihn als Gnade offenbart. Jene wirkt juridiſcherſeits die Sühnung unſerer Sünde (*ἱλασμός*), dieſe unſere Verſöhnung mit Gott (*καταλλαγή*).

In der Sühnung ſelbſt treten uns nun wieder mehrere Seiten und Entwicklungsmomente ihres Weſens entgegen. Das erſte Moment, welches uns darin begegnet, iſt die Stellvertretung Chriſti. Indem nämlich der Sohn Gottes, die volle Liebestheilnahme mit der ſündigen Menſchheit vollziehend, Fleiſch annimmt und als menſchliche Perſönlichkeit in ihre Geſchichte eintritt, ſo kann er nach der Abſolutheit ſeiner Stellung zur Menſchheit als Gottesſohn, in ihr nicht eine bloße Einzelſtellung einnehmen, wie jeder andere Menſch, ſondern er muß mit centraler Bedeutung und Auktorität in ſie treten als der Menſchenſohn, muß ihr Haupt werden. Dieß iſt an ſich ein we-

ſentliches, phyſiſch-ethiſches Verhältniß, das einer organiſchen Einheit mit der Menſchheit durch die Macht der Liebe. Aber durch das Recht, das der Liebe inwohnt, gewinnt daſſelbe zugleich noch eine andere Bedeutung. Indem nämlich in dem Rechtsleben der Liebe die ihre Selbſthingabe nothwendig begleitende Selbſtbeſchränkung, welche die gegenſeitige Unterſcheidung der Perſonen in der Einheit mit ſich führt, zur Geltung kommt, ſo erſcheint hier das Band der Gemeinſchaft als ein Für einander Ein- und Gutſtehen ſelbſtſtändiger Perſönlichkeiten, als ſolidare gegenſeitige Stellvertretung. Und ſpeciell wird das Haupt zum Repräſentanten und Vertreter der Glieder, wie wir ſolches im Leben der Familiengemeinſchaft erkennen mögen, worin der Vater als das natürliche Haupt der Familienglieder die Vertretung derſelben nach Außen und in allen rechtlichen Verhältniſſen übernimmt. Dieß gilt nun in höchſter Weiſe von Chriſto. Indem ſich Chriſtus der ſündigen Menſchheit in organiſcher Lebendigkeit als ihr Haupt einordnet, ſetzt er ſich rechtlich zugleich zu ihrem Stellvertreter und Bürgen (Hebr. 7, 22), macht ihre Schuld zu der ſeinigen, und mit ihr beladen (Joh. 1, 29) vertritt er ſie darin vor Gott. So ſteht nun die Menſchheit nicht mehr allein mit ihrer Schuld und Sünde vor Gott, ſondern Chriſtus, als ihr Haupt, mit ihr und für ſie und an ihrer Statt, alle rechtlichen Folgen, die für ſie aus ihrer Sünde entſprungen, für ſie tragend und in Allem ihr wieder zu Recht verhelfend. Dieß ſagt die heil. Schrift auf's deutlichſte, wenn ſie, von der Verſöhnungs- und Erlöſungsthat Chriſti redend, ſtatt des die Zwecke der Liebe an ſich ausſprechenden ὑπέρ (für, zu Gunſten Röm. 5, 6—8. Philem. 13), auch des das Verhältniß der Stellvertretung prägnant bezeichnenden ἀντί (anſtatt) ſich bedient (Matth. 20, 28. vgl. 2 Kor. 5, 14. 1 Tim. 2, 6) und lehrt, daß Gott Chriſtum für uns zur Sünde gemacht habe (2 Kor. 5, 21), daß Chriſtus für uns zum Fluch geworden ſey (Gal. 3, 13).

Der Eintritt der Perſon Jeſu an der ſündigen Menſchheit Statt bildet aber nur die weſentliche Vorausſetzung für ſein Handeln an ihrer Statt. Dieſes Handeln iſt ſeine Genugthuung.

Stellvertretend zu Gunſten eines Uebelthäters kann nur derjenige eintreten, welcher ſelbſt nicht in jenem Unrecht ſteht, wofür derſelbe Strafe verdient hat. Inſofern iſt Jeſu Gehorſam gegen ſeinen Vater die unbedingte Vorausſetzung für die Uebernahme der Genugthuung im Leiden an unſerer Statt. Er hat dieſen Gehorſam während ſeiner Kindheit in der mehr unmittelbaren Weiſe der Reinheit und Unſchuld (Luk. 2, 40. 52), und nach dem Antritt ſeines Meſſiasamtes mit dem klaren Bewußtſeyn eines heiligen Karakters geleiſtet (Joh. 5, 30. 6, 38), und hat nicht allein in ſeiner allgemein menſchlichen Stellung, ſondern ſpeciell auch als Glied des Offenbarungsvolkes unterthan dem Geſetze Jehovah's und den Satzungen Iſrael's, alle Gerechtigkeit erfüllt (Matth. 3, 15). Und dieſe ſeine Gerechtigkeit iſt um ſo bedeutungsvoller, als die Hölle gegen ihn ihre ganze Macht der Verſuchung in Thun und Leiden vereinigte, er ſelbſt aber dieſe Verſuchungen mit dem vollen Bewußtſeyn von ſeiner Stellung als Haupt und Heiland der Welt zurückwies. Was aber ſeiner Gerechtigkeit ihren wahren inneren Werth verliehen, iſt, daß alle dieſe Erfüllung der Gerechtigkeit aus der Einen, wahren gerechten Geſinnung floß, welche allein die Erfüllung des Geſetzes iſt, aus der Liebe, wie gegen ſeinen Vater ſo gegen die Menſchheit. So ſtellt ſich uns Chriſtus in dieſer zeitlich-menſchlichen Bewährung ſeiner ewigen Liebe als der Gerechte dar, ſich darin bekräftigend als den lieben Sohn, an dem der Vater Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17). Indem er aber in der Menſchheit ſteht als ihr Haupt und Centrum, als der Menſchenſohn, als ihr zweiter, geiſtlicher Adam, ſo hat ſeine Gerechtigkeit (ſeine satisfactio activa) nicht bloß für ſeine Perſon, ſondern zugleich für die Menſchheit, die er als ihr Haupt vertritt, Kraft und Bedeutung, und kommt ihr vor Gott zu Gute, daß auch ſie in ihm, dem lieben Sohne, Gott wohlgefällt.

Jedoch vollſtändig und wahrhaft würde durch dieſe aktive Genugthuung Chriſti die Menſchheit des göttlichen Wohlgefallens noch nicht theilhaftig werden können, das Recht des

Reiches Gottes hätte hiedurch noch nicht ſeine vollkommene Wiederherſtellung erlangt. Denn durch das heilige Thun Chriſti iſt zwar das Princip einer neuen, gerechten Menſchheit gegeben, aber die alte, ſchuldbeladene Menſchheit wäre noch nicht zugleich auf rechtlichem Wege aus der Verhaftung unter dem Strafrecht des göttlichen Reiches entnommen, in welche ſie durch die Sünde gerathen iſt. Dieſer kann ſie nur entgehen, in dem ſie die Strafe erleidet, welche ſie nach dem Geſetze Gottes für ihre Sünde trifft. Auch dieſe aber nun hat Chriſtus als ihr Stellvertreter getragen; denn ſeine Liebe, das Princip ſeines Lebens, war weſentlich eine leidende. Von ſeiner armen Geburt an durch alle Stadien ſeines Lebens bis zum Tode litt er die Folgen unſerer Sünde, und litt ſie nicht allein äußerlich am Leibe, ſondern zugleich in innerem Mitleiden mit uns bis zum angſtvollſten Zagen und zur Gottverlaſſenheit am Kreuze. Da nun Leiden und Tod als ausgegoſſener Zorn Gottes und Vollziehung ſeines Fluches vom juridiſchen Standpunkte aus die Strafe iſt für die Sünde der Menſchheit, ſo iſt auch das Leiden und Sterben Jeſu Chriſti, ihres Hauptes und Stellvertreters, juridiſch angeſehen, ein Uebernehmen und Tragen der Strafe der Menſchheit. Es iſt die paſſive Genugthuung (satisfactio passiva) für die Menſchheit. Auch ſie aber hat, wie die aktive, ihre innere Wahrheit und hiemit ihre juridiſche Vollſtändigkeit erſt dadurch, daß in all ſeinem Leiden der bewegende Lebensgrund die Liebe war. Denn nicht das bloße äußere Leiden bildet ein wahres Aequivalent für die Sünde. Das äußere Leiden iſt nur der Leib, welchen die Strafe anzieht, wie denn auch daſſelbe hienieden in Art und Maß nicht vom Grade der Schuld, ſondern von der beſonderen Führung der göttlichen Liebesweisheit abhängt. Das Erſte und Weſentlichſte in der wahren Strafe iſt das innere Leiden. Das innere Leid aber kann nur von Demjenigen vollkommen erlebt werden, welcher die ganze Größe der Sünde und den ganzen Umfang ihrer Wirkung kennt. Dieß hat nun Jeſus nach ſeiner Centralſtellung in der Menſchheit als Menſchenſohn, worin er mit ſeiner Liebe die ganze Menſchheit umfaßte, vermocht. Und auch die Spitze des menſchlichen Strafleidens, die Gottverlaſſenheit, hat er, der Gerechte, welcher in ſteter Gemeinſchaft der Liebe und des Gehorſams mit ſeinem Vater geſtanden und deshalb ſolche Verlaſſenheit rein für ſich gar nicht hätte erfahren können, nur auf dem Wege erlitten, daß er, durch ſeine mitfühlende Liebe ſich in die völligſte Einheit mit der Sünderwelt hineinlebend, aus ihrem Bewußtſeyn heraus die Schrecken des göttlichen Zorns ſchmeckte. So hat Jeſus mithin die Strafe der Menſchheit im wahren, vollen Sinne getragen und hiemit ihre Schuld gebüßt.

Damit aber dieſes Leiden Jeſu von uns nicht als ein bloßes Büßen, ſondern als ein wirkliches Sühnen unſerer Sünde erkannt werde, muß dabei noch ein Verhältniß in Betracht gezogen werden. Büßen und Sühnen nämlich ſind wohl zu unterſcheiden. Der Miſſethäter, welcher die Strafe für ſein Verbrechen auf dem Schaffot erleidet, büßt hiemit ſein Unrecht. Hingegen wenn ein Bürger, welcher ſich an ſeinem Vaterlande vergangen hat, in Reue darüber, um ſein Unrecht ſo viel möglich wieder gut zu machen, freiwillig gegen die Feinde ſeines Vaterlandes in den Krieg zieht und in dem Kampfe für daſſelbe den Tod findet, ſo iſt dieſer ſein Tod eine Sühnung für das an ſeinem Vaterlande begangene Unrecht. In der Büßung trifft den Sünder ſeine Strafe als ſolche, abgeſehen von ſeiner Geſinnung und ſeinem ferneren Verhalten: es wird ihm einfach ſein Recht für ſein Unrecht. Hingegen die Sühnung ſetzt voraus, daß ſich Jemand von dem Unrecht, das er gethan, in ſeinem Innern bereits wieder gelöſt und den Weg des Rechts betreten habe, daß er ſich aber dennoch freiwillig den Folgen ſeines Unrechts unterziehe. Der nicht mehr im Unrecht Stehende iſt es, welcher in der Sühnung die Strafe für die vorausgegangene Ungerechtigkeit leidet, der neue Menſch, welcher den Fluch des alten trägt. Es begegnen ſich mithin in der Sühnung Schuld und Unſchuld, vorausgegangene Schuld, welche zu büßen iſt, und gegenwärtige Unſchuld, welche dieſe Büßung frei übernimmt. Derſelbe Proceß der Sühnung aber, welcher bei dem gewählten Beiſpiele in ein und derſelben Perſon nach Seite ihres alten und neuen

Menſchen vorgeht, kann ſich auch in den Gegenſatz fremder Schuld und eigener Unſchuld oder allgemeiner Schuld und perſönlicher Unſchuld auseinanderlegen, inſofern den Einzelnen gliedlich ein Band mit dem Ganzen verbindet. Und das Alterthum hat eben aus dem Conflikt dieſer Gegenſätze die ergreifendſten und erhebendſten Motive tragiſcher Darſtellung zu entnehmen gewußt. Solcher Art iſt die Bedeutung des Leidens Chriſti. Inſofern darin nur die Theilnahme am Strafleiden der Menſchheit überhaupt in's Auge gefaßt wird, iſt ſein Leiden eine Büßung unſerer Sünde. Zur Sühnung aber wird es, wenn mit dieſer paſſiven Seite ſeiner Genugthuung ſeine aktive in Verbindung geſetzt und jene als von dieſer durchdrungen angeſehen wird. Die Strafe der Sünde iſt hier von dem getragen worden, welcher ſelbſt keine Sünde gethan, mithin keine Strafe verdient hatte. Der Gerechte hat gebüßt für die Ungerechten. Ja mehr als dieß: er hat den Tod erlitten eben um ſeiner Gerechtigkeit willen. Chriſtus iſt eben deshalb verfolgt und an's Kreuz geſchlagen worden, weil er ſich offen für den Heiland der Welt erklärt und als ſolchen erwieſen hatte. Und es iſt ſein Tod inſofern die geſchichtlich nothwendige Frucht von dem Kampfe des Reiches der Finſterniß wider das in Jeſu erſchienene Reich Gottes. Eben hierin beſteht die Bedeutung des *Blutes Chriſti*, es bezeichnet daſſelbe den Tod des Heiligen und Gerechten Gottes von der Hand der Ungerechtigkeit der Welt. Und ſein Blut iſt eben hiemit *die Sühne für die Sünde der Welt*.

Hiedurch aber tritt der Rechtsproceß der göttlichen Liebe mit der ſündigen Menſchheit zugleich in ein neues Stadium. Indem der Menſchenſohn den Tod des Fluches litt, iſt dem Rechte Gottes, welcher die Sünde der Menſchheit mit dem Tode beſtraft, Genüge geſchehen. Aber an wem iſt dieſe Strafe vollzogen? am Schuldigen? nein, am Gerechten, welcher die Strafe nicht verdient hat. Das Geſetz, durch welches die göttliche Liebe, auf der Stufe der Achtung ſich haltend, gegen die ſündige Menſchheit ihr Strafrecht übte, hat ſeine äußerſten Conſequenzen auch gegen den gezogen, welcher zu Gott im Gehorſam reiner Liebe ſtand, und, wiewohl er ſich in ſeiner Inkarnation freiwillig unter das Geſetz geſtellt hatte, doch vermöge ſeiner Gerechtigkeit dem Strafrechte deſſelben nicht verfallen war. Hiemit hat das Geſetz ſein Recht, welches ihm über Jeſum, den Fleiſchgeborenen, eingeräumt geweſen, verwirkt. Ja mehr als dieß, Jeſus hat ſelbſt ein Recht gegenüber dem Geſetze erlangt. In gewiſſem Maße war ihm ein ſolches bereits abgeſehen von ſeinem unſchuldigen Leiden zugekommen. Inſofern er nämlich alle Gerechtigkeit des Geſetzes im Fleiſche erfüllte, war er, obwohl unter das Geſetz geſtellt, doch frei von ſeinem Fluche, und hatte dagegen Anſprüche auf alle Güter, welche das Geſetz jenem verheißt, der es erfüllt. Es iſt dieß das *aktive*, das aus ſeiner aktiven Genugthuung entſprungene *Verdienſt* Chriſti. Aber auf *paſſivem* Wege hat daſſelbe eine weſentliche Erhöhung und neue Bedeutung gewonnen. Indem er nämlich vom Geſetz die Strafe erlitt, welche er als Gerechter nicht verdiente, doch aber dieſelbe mit jener Geduld und Sanftmuth trug, die das Geſetz vom Schuldigen fordert, ſo hat er eine Gerechtigkeit erlangt, deren er ſich rühmen kann wider das Geſetz. Durch ſeinen Gehorſam in Thun und Leiden, durch ſeine aktive und paſſive Genugthuung hat er ſich als Frucht derſelben ein *Verdienſt* in zweifachem Sinne erworben. Erſtens iſt er dadurch freigeſprochen von der Strafe des Geſetzes; zum andern aber verleiht ihm daſſelbe den Anſpruch, nun überhaupt nicht mehr unter dieſes Geſetz, welches an ihm ſein Recht verwirkt hat, geſtellt zu werden, ſondern unter ein Recht höherer Ordnung, das nicht mehr der bloßen Stufe der Achtung angehört, ſondern der Stufe jenes Lebens der Gemeinſchaft, welches er in ſich ſelbſt zum Princip ſeiner Perſönlichkeit geſetzt und als ſolches bewährt hat, der Stufe der Liebe in der vollen Wahrheit ihres Weſens. Dieſe Rechtfertigung iſt ihm auch in ſeiner Perſon zu Theil geworden, indem ihn der Vater vom Tode auferweckt und zu ſich in die reine, ungetrübte Liebesgemeinſchaft des trinitariſchen Lebens und in die unbeſchränkte Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit erhoben hat. Aber Chriſtus hat dies Verdienſt nicht für ſich erworben, ſondern als Haupt der Menſchheit, wozu er

ſich in ſeiner Menſchwerdung geſetzt hat. Und in dieſer Eigenſchaft läßt er ihr, für ſie eintretend, ſein Verdienſt zu Gute kommen. Er hat die Rechtsforderung des Geſetzes an die ſündige Menſchheit in ihrem Namen durch ſeine Genugthuung befriedigt (1 Kor. 5, 14), mit ſeinem Blute das Löſegeld für ihre Sünden bezahlt, freiwillig Er, der Gerechte, für die Ungerechten (1 Petr. 1, 18. 19), und hiemit uns vom Fluche des Geſetzes erlöſt (Röm. 8, 3. 1 Petr. 2, 24. Gal. 3, 13). Jedoch nicht eine zuſammengebrachte Summe von Werken und Leiden iſt das Aequivalent, das er dargebracht hat, ſondern ſeine Perſon ſelbſt, die er für uns dahingegeben, iſt dieſes Aequivalent (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6). Er ſelbſt, Chriſtus, indem er die Liebesgemeinſchaft mit der ſündigen Menſchheit bis in den Tod vollzogen hat, iſt die Sühnung für unſere und der ganzen Welt Sünde (1 Joh. 2, 2. 4, 10). Die ſündloſe und doch leidende Liebe hat ſich als Haupt in den Leib der ſündigen, ſchuldigen Menſchheit eingepflanzt: ſo ſteht, in juridiſcher Faſſung, an der Stelle der ſchuldigen, fluchwürdigen, ſtrafeverdienenden Glieder das unſchuldige Haupt und trägt an ihrer Statt den Fluch und leidet für ihre Sünde die Strafe. *Im Haupte iſt die Sünde des Leibes geſühnt*: darin beſteht die Sühnung der Sünde der Menſchheit durch Chriſtum.

Die Sühnung durch Chriſtum iſt mithin nicht bloße menſchliche Vorſtellung, ſondern wirkliche göttliche That. Desgleichen iſt ſie nicht Umdeutung eines *bloß ſittlichen* Verhältniſſes in's Juridiſche, ſondern *ein wirklicher Rechtsvorgang zwiſchen Gott und der ſündigen Menſchheit*. Wohl hat ſich im Thun und Leiden Chriſti auch die *Heiligkeit* der göttlichen Liebe geoffenbart. Dieß iſt geſchehen theils darin, daß der Sohn Gottes, indem er in die Gemeinſchaft der Sünderwelt eintrat, doch an ihrer Sünde ſelbſt ſich nicht betheiligte, ſondern vielmehr dem Willen ſeines Vaters in Allem gehorſam war, theils aber darin, daß er, indem er mit uns unſer Leid zu tragen, ja aus der Hand der Menſchheit zu tragen ſich erniedrigte, hiemit gleichfalls nur den ewigen, göttlichen Liebesrathſchluß über die Menſchheit ausführte und auch in den ſchwerſten Anfechtungen des Leidens das Band der Liebe mit ſeinem Vater feſthielt und bewährte. Und die göttliche Liebe hat eben durch dieſe ihre Selbſtbewahrung in der tiefſten Theilnahme an unſerem Elende, ſie hat durch dieſe ihre Heiligkeit den Sieg über Sünde, Tod und Teufel davongetragen, die ihre Kräfte an ihr erſchöpfen mußten. Allein der Akt der Sühnung geht in der Offenbarung der göttlichen Heiligkeit keineswegs auf, ſondern dieſe bildet vielmehr die innere Vorausſetzung für die göttliche *Gerechtigkeit*, welche in der Sühnung die Tiefen ihres Weſens entfaltet. Kann es doch auch anders gar nicht ſeyn! Denn wie in jeder perſönlichen Gemeinſchaft, ſo beſteht auch zwiſchen der abſoluten Perſönlichkeit Gottes und der creatürlichen des Menſchen ein wirkliches Rechtsverhältniß — was Jeder in ſeinem Gewiſſen klar genug erfahren kann. Wenn nun durch die Erſcheinung des Sohnes Gottes im Fleiſch und ſeine Verſenkung in den Tod die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſch, welche durch die Sünde war zerriſſen worden, wieder hergeſtellt wird, ſo muß dieß auch auf die rechtliche Stellung des Menſchen zu Gott, die im Gewiſſen ihm kund wird, ſeinen Einfluß üben. Aber freilich *nicht ein Rechtshandel* zwiſchen Gott und Menſch wird darin abgemacht, ſondern die göttliche Liebe, welche Quell und Princip alles geiſtlichen Rechtes für den Menſchen iſt, erweiſt dieſes ihr immanentes Recht in den Entfaltungsſtadien ihres Lebens. *Nicht wird der Zorn eines blutgierigen Gottes*, deſſen Flamme ſonſt nichts löſchen kann, durch das Blut ſeines Sohnes geſtillt, vielmehr hat Gott ſelbſt aus Erbarmen ſeinen Sohn in die Welt geſandt, auf daß Niemand verloren gehe. Bereits von Ewigkeit hat er in ſeinem Gemüthe den Zorn durch das Erbarmen ſeiner Liebe überwunden; aber eben weil es ein ewiger Vorgang im göttlichen Gemüthe iſt, muß er auch in der irdiſchen Welt, in welcher die ewigen Liebesgedanken Gottes Geſtalt und Wirklichkeit gewinnen, zeitlich und geſchichtlich ausgewirkt werden. Wie der Zorn Gottes ſeine Wirklichkeit und Energie in der Verhängung von Uebel und Tod als Strafe über die Welt des Fleiſches kundgethan hat, ſo

muß auch sein Erbarmen, welches den Zorn in seinem Gemüth überwindet, in dieser Welt des Fleisches den darin ausgegossenen Zorn sammt der Gewalt seiner Strafgerechtigkeit geschichtlich tilgen. Und dieß thut Gott eben dadurch, daß er selbst im Fleische bis in alle Tiefen des Leidens und des Todes, welche Wirkungen seines Zornes und Strafe seiner Gerechtigkeit über die Sünde der Menschen sind, eingegangen ist, um auf innerem Wege das Gesetz, welches die Erfahrung des Zornes Gottes im Gewissen für den Menschen vermittelt, durch Gehorsam in Thun und Leiden zu erfüllen und so die Herrschaft des Zornes Gottes und den Rechtsbestand der Strafe für die Welt aufzuheben. Diese juridische Anschauung liegt auch im tiefsten Bewußtseyn wie der Kirche überhaupt, so speciell der evangelischen Kirche, welche nicht allein in ihren Bekenntnissen, sondern auch in ihren Liedern und dem gesammten Leben ihrer Frömmigkeit von dem Lamme Gottes die Strafe für die Sünde der Welt getragen sieht. Das Leiden Christi ist ihr eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes über die Sünderwelt, obwohl nicht jener Gerechtigkeit, die aus dem bloßen Zorn entspringt, sondern der Gerechtigkeit der Gnade, welche selbst aus ewigem Erbarmen den Zorn trägt und tilgt. Noch weniger aber endlich handelt es sich in der Versöhnung darum, dem Satan, welchem die Menschheit durch die Sünde in rechtmäßiger oder unrechtmäßiger Weise verhaftet sey, auf dem Wege offenen Rechts oder der Täuschung ein Lösegeld darzubieten, damit er seine Ansprüche auf die Menschheit fahren lasse. Satan ist kein selbstständiger Herrscher neben dem ewigen Gott; alle seine Rechte über die Menschheit sind nur angemaßter Art. Aber allerdings wird die Herstellung des göttlichen Rechtes im Reiche Gottes, wie es zwischen Gott und der sündigen Menschheit besteht, auch auf die Stellung Satans seine Wirkung üben müssen. Denn im Reiche Gottes „ist alles recht und alles gleich". Wie sich Gott gegen die Menschen gerecht erweist, indem er Jedem an Offenbarung der Gnade und des Zornes zu Theil werden läßt, was ihm gebührt, so ist dieß nicht minder der Fall auch im Verhältniß Gottes zur Engelwelt. Die Engel sind die Boten Gottes für all sein Wirken in der Oekonomie seines Reiches. Dieß sind sie auch geblieben nach dem Sündenfalle. Dem Satan ist dieselbe Sphäre der Natur- und Personwelt, worin er nach dem schöpferischen Willen Gottes seine Befehle dienend ausrichten sollte, auch nach dem Falle noch, bis zum Endgericht, für seine Thätigkeit zugewiesen, weßhalb er bei Hiob unter den Kindern Gottes erscheinen kann. Und nur der Unterschied besteht, daß er jetzt nach der Gottlosigkeit seines Sinnes seinen Berufskreis dazu mißbraucht, statt zum Guten zu leiten, zum Bösen zu versuchen, und statt Segen zu verbreiten, Unsegen und Tod zu wirken. Aber eben dieses muß, nachdem die Menschen in Folge der Verführung durch Satan in die Sphäre des göttlichen Zornes und seiner Wirkungen gesunken sind, in der Hand Gottes, obgleich wider Willen des durch die Thorheit der Sünde geblendeten Feindes, ein Mittel werden, um das Ziel der Erlösung für die Menschen herbeizuführen. Indem Satan in Folge des Abfalls der Welt von Gott Fürst dieser Welt in dem übeln Sinne geworden, wornach sie, weil in der Sünde, unter dem Zorne Gottes und dessen Folgen steht (Eph. 2, 2. 3. 6, 12), so hat er hiemit auch die Gewalt des Todes in ihr empfangen (Hebr. 2, 14). Und wenn nun Gott über die Welt in seinem Zorne Leiden und Tod kommen läßt, so ist eben der Fürst dieser Welt der Ausrichter seines Zornes und der Auswirker der göttlichen Strafe, wobei er aber mit Lust am Bösen und in Feindschaft wider Gott und Menschen thut, was von Gott selbst ausgeht in wahrer Liebe. Da Satan auf diese Weise, obwohl in anderer Gesinnung und Absicht handelnd, als Gott es meint, als dessen Bote seine Befehle in dieser Welt des Fleisches ausrichtet, so muß ihm auch in dieser Stellung sein Recht werden. Sein Recht ist aber dieß, daß er diejenigen, welche sich durch ihren Abfall von Gott unter seine Botmäßigkeit begeben haben, mit seiner Macht heimsuche. Und wenn er mithin alles Fleisch dem Tode übergibt, so ist er wie in seinem Berufe so in seinem Rechte. Auf diesem Wege hat er auch den um unsertwillen in das Fleisch gekommenen Sohn Gottes, an dem er, weil er keine Sünde gethan, nichts hatte (Joh.

14, 30), der vielmehr ſeiner Verſuchung widerſtanden und ſo ihm obgelegen war, in den Tod gebracht, um ihn phyſiſch zu vertilgen, nachdem er von ihm war ſittlich überwunden worden. Hiemit aber hat er an dem, der ſich zum Haupt der Menſchheit geſetzt hatte, ſeine Gewalt mißbraucht, und durch dieſe höchſte Offenbarung ſeiner Bosheit und Gottesfeindſchaft, wie er an ihm ſelbſt kein Recht gewann noch hatte, auch ſein Recht an der Menſchheit, dem Leibe Chriſti, verloren. Denn Chriſtus hat eben durch ſein Blut, deſſen Vergießen Satan herbeigeführt, wie wir geſehen, den Menſchen aus der Sphäre des Zornes, in welcher des Satans Macht und Recht beſteht, erlöſt und auf die höhere Stufe ſeiner Liebesoffenbarung, die der Barmherzigkeit und Gnade erhoben. So hat Chriſtus durch ſeinen Verſöhnungstod zugleich dem, der des Todes Gewalt hatte, dem Teufel, die Macht genommen und die erlöſet, ſo durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte ſeyn mußten (Hebr. 2, 14. 15). Die Kirchenväter hatten demnach eine gewiſſe Berechtigung, Chriſti Blut als Löſegeld, das an den Teufel zur Freilaſſung der Menſchen gezahlt werde, aufzufaſſen. Und ſelbſt in ihrer mythiſchen Anſicht von einer Ueberliſtung Satans durch Gott im Tode Jeſu liegt die Wahrheit, daß alle Klugheit des Fürſten der Finſterniß zu Schanden wird an der Weisheit der göttlichen Liebe. Aber es iſt dieß doch ebenſo nur eine Nebenbeziehung im Werke des Heils, als der Engelwelt überhaupt nur eine dienende Stellung im Reiche Gottes zukommt; hingegen die Grundbeziehung in demſelben iſt die zwiſchen dem Haupte und den Gliedern, zwiſchen Gott und ſeinem creatürlichen Ebenbilde, der Menſchheit, und in dieſer Beziehung iſt auch die primäre Bedeutung der Verſöhnung zu ſuchen.

Jedoch wir ſind in dieſem Werke der Verſöhnung mit unſerer bisherigen Darſtellung noch nicht bis in's eigentliche Heiligthum derſelben vorgedrungen. Da das Princip des ſühnenden Leidens Chriſti die Liebe iſt, ſo kann die Auffaſſung deſſelben unter dem natürlich-juridiſchen Geſichtspunkte von Genugthuung und Verdienſt noch keineswegs genügen. Denn dieſe Begriffe ſind entnommen aus jener Sphäre des Rechtes, worin als Princip die Achtung waltet. Zwar inſofern Gott in ſeiner erſten Selbſtoffenbarung gegen die ſündige Menſchheit ſich ſelbſt auf dieſe Stufe der Achtung ſtellt, ſo hat die Auffaſſung der Verſöhnung unter dem Geſichtspunkte der Genugthuung und des Verdienſtes für den Glauben und die Wiſſenſchaft ihre relative Berechtigung. Eben durch die Genugthuung und das Verdienſt Chriſti wird der vorige Zuſtand, worin ſich Gott in der Offenbarung ſeines Zorns durch die Strafe auf den Standpunkt des formellen Rechts geſtellt hatte, abgeſchloſſen und inſofern für die Menſchheit aufgehoben. Allein wir würden, wenn wir auf dieſem Standpunkte der Betrachtung verharren wollten, ein bloßes Uebergangsſtadium zum Ziele ſelbſt machen und an der bloßen Form und Erſcheinung des göttlichen Lebens haften bleiben, ſtatt aus deſſen eigentlichem Weſen die Sühnung der Sünde zu verſtehen. Nothwendig müßte dann unſere Auffaſſung und Darſtellung derſelben auch an jener Einſeitigkeit, Aeußerlichkeit und Starrheit leiden, die unſeren weltlichen Rechtszuſtänden anklebt. Es beſteht aber für uns die Aufgabe, dieſen Rechtsprozeß vielmehr unmittelbar aus der Liebe ſelbſt, im Unterſchiede von ihrer Vorſtufe, der Achtung, zu entwickeln, da ſie eben das wahre Princip des Reiches Gottes bildet. Hiedurch erſt erhält jener juridiſche Vorgang der Sühnung ſeine innere Wahrheit und ſeinen geiſtlichen Karakter. Dieſes Poſtulat tritt uns, nahe beſehen, auch aus dem Begriffe der Sühnung ſelbſt entgegen. Wir haben oben zwiſchen Büßung und Sühnung den Unterſchied gemacht, daß jene nur das Ertragen der dem Unrecht gebührenden Strafe an ſich ausſage, hingegen die Sühnung vorausſetze, daß, wer die Folgen der Sünde trägt, zugleich von der Sünde ſelbſt ſich abgelöſt habe und in der Sphäre der Gerechtigkeit ſtehe. Aber hiezu wird eben die Geſinnung der Liebe erfordert, und zwar aus einem zweifachen Grunde. Für's erſte iſt dieſe Gerechtigkeit ſelbſt nur dann eine wahre, wenn ſie aus dem Leben in Gott entſpringt, welches ein Leben der Liebe iſt. Und zum andern muß ſich bei der Sühnung jene Gerechtigkeit in dem Leiden um des begangenen Unrechts willen bewähren, dieß aber ſetzt völlige Freiwilligkeit zum Leiden

voraus, ein Leiden aus Liebe. Dieſe ſühnende Liebe ſelbſt aber wird wiederum eine zweifache Richtung haben. Inſofern es nämlich ein Strafleiden iſt, wird gefordert die Liebe zu dem, von welchem das Strafurtheil, das im letzten Grunde eine Offenbarung der Liebe iſt, herrührt, und für's andere, inſofern es ein ſtellvertretendes Leiden iſt, zugleich die Liebe zu dem, für welchen das Leiden übernommen wird. So begegnen ſich alſo in der Sühnung nicht bloß, wie wir oben bereits geſehen haben, vorausgegangene oder fremde Schuld und gegenwärtige oder eigene Unſchuld, ſondern nicht weniger auch Nothwendigkeit des Rechtes und Freiheit der Liebe, indem das Recht das Leiden als Strafe fordert, die Liebe aber daſſelbe freiwillig übernimmt.

Hiedurch aber erhält das Leiden ſelbſt nun einen neuen Karakter: es wird zum Opfer; die Liebe wandelt das, was an ſich Strafe iſt, in ein Opfer. Das Opfer, welches ſich in allen Religionen als weſentliches Stück der Verehrung der Gottheit findet, hat einerſeits Gefühl der Schuld und Strafwürdigkeit zur Vorausſetzung und anderſeits Sehnſucht und Verlangen, durch freie Gabe oder Gegenleiſtung für das Unrecht wieder der Liebe und des Liebesrechtes der Gottheit theilhaft werden zu können. Letzteres ſoll das Opfer eben bewirken. Opfer iſt ein auch im Profanleben geläufiger Begriff, wie wir davon reden, daß wir Jemandem ein Opfer bringen, daß uns etwas ein ſchweres Opfer koſte u. ſ. w. Was liegt in dieſem Begriffe? Das Opfer iſt erſtlich eine Gabe, die Dargabe eines eigenen Beſitzes. Und je inniger die Eigenthumsbeziehung und je werthvoller der Beſitz, deſto größer das Opfer. Doch reden wir bei Dargabe eines Beſitzes von wirklichem Opfer nur dann, wenn dieſelbe von uns Selbſtverläugnung fordert. Je größer die Neigung zur dargegebenen Sache und je größer hiemit die Selbſtverläugnung, deſto größer das Opfer. Aber auch dieſe Selbſtverläugnung wiederum verdient nur dann den Namen eines Opfers, wenn ſie nicht abgedrungen iſt, ſondern mit Freiheit, in wirklicher Selbſthingabe geſchieht, und nach dem Maße dieſer ſelbſthingebenden Freiwilligkeit beſtimmt ſich der Werth des Opfers. Am Geringſten iſt derſelbe, wenn bloße Furcht die Triebfeder der Selbſtverläugnung bildet. Denn ſo wenig iſt hier die Selbſtverläugnung eine wahre, daß der Verzicht auf irgend welche Güter nur geſchieht, um andere, dem Herzen liebere, dadurch zu gewinnen und vor Allem das eigene Selbſt in ſeiner fleiſchlichen Wirklichkeit (nicht in ſeiner Wahrheit) zu erhalten. Quelle dieſes Opfers iſt die Selbſtſucht. Höher ſteht das Opfer, wenn daſſelbe aus der Geſinnung der Achtung entſpringt, wenn es aus Gehorſam gebracht wird. Hier gibt der Menſch, was er opfert, ſey es eine Gabe oder Neigung, in Wahrheit hin; aber das Innerſte ſeiner Perſönlichkeit, ſein Herz, gibt er nicht hin, und wenn er ſein Selbſt darin auch nicht ſucht, ſo will er es doch wenigſtens für ſich behalten. Nur die Liebe vermag das volle, wahre Opfer zu bringen; denn ſie gibt in der äußeren Gabe oder der Neigung, die ſie zum Opfer bringt, zugleich ihr wirkliches Selbſt dem Andern hin, indem ſie daſſelbe, wie darin eben das Weſen der Liebe beſteht, nicht für ſich, ſondern in dem Andern haben will; und eben weil ſie wahrhaft ihr Inneres an den Andern hingibt, ſpricht ſie dieß auch in der äußeren Gabe, welche den naturgemäßen Träger der Geſinnung bildet, aus. Fragen wir aber nach dem Zweck des Opfers, ſo muß zuerſt geſagt werden, daß daſſelbe eigentlich nicht durch den Zweck hervorgerufen werde, ſondern mit Nothwendigkeit aus der Liebe entſpringe. Die Liebe hat Ein Grundbedürfniß, Ein Ziel und Streben: vollkommene perſönliche Einigung; die Selbſthingabe aber, welche allein zu dieſem Ziele leitet, kann ſich nicht anders vollziehen, als unter begleitender Verläugnung des eigenen Selbſts, unter Selbſtaufgabe (im ſittlichen Sinne des Wortes). So wird die Bethätigung der Liebe zum Opfer; wahre Liebe gibt es nicht ohne Opfer. Dieß gilt auch von der Liebe des Menſchen gegen Gott. Und man kann inſofern ſagen, daß die religiöſen Opfer nicht erſt durch die Sünde hervorgerufen worden ſeyen. Indem ſich der Menſch vor dem Sündenfalle in reiner Liebe an Gott hingab, wird ſich dieß wie auf geiſtige Weiſe in

Gebet, ſo auf äußerem Wege in Darbringung von leiblichen Gaben ausgeſprochen haben, da dieſelben für ihn nur ſo viel Werth hatten, als er ſie aus Gottes Hand hinnehmen und, geheiligt durch ſeinen Namen, in ſeiner Gemeinſchaft genießen konnte. Aber dieſe Selbſtaufgabe war von der Hingabe an Gott ſo völlig durchdrungen und führte ihn ſo unmittelbar in den reinen Genuß der beſeligenden Gemeinſchaft Gottes, daß ihm die Selbſtaufgabe als ſolche gar nicht in ſein Gefühl und Bewußtſeyn trat. Sie war für ihn kein Leiden, ſondern unbeſchränktes Medium der reinſten Freude. Aus dieſem Grunde kann man hinwiederum ſagen, daß Opfer im engen Sinne des Wortes vor dem Sündenfalle noch nicht beſtanden haben. Das eigentliche Opfer iſt erſt eingetreten, nachdem die Sünde das Band mit Gott zerriſſen hatte. Seitdem zieht nämlich der Zug der Gottesebenbildlichkeit die Seele mit unwiderſtehlicher Gewalt zu Gott zurück, in welchem allein für ſie Friede zu finden, — und dieß iſt der innerſte Grund von dem Vorkommen des Opfers in den Religionen aller Völker. Aber weil der Menſch durch die Sünde ſein Selbſt zum Principe ſeines Lebens gemacht und an die Welt daſſelbe hingegeben hat, ſo kann hinfort die ſeine Hingabe an Gott begleitende Selbſtaufgabe nicht ohne Schmerz der Selbſtverläugnung ſtattfinden. Und ſo eignet dem Opfer (im engeren Sinne) weſentlich ein *Leiden in und aus Liebe*. Obwohl aber hienach das Opfer, ebenſo nach wie vor dem Sündenfalle, die freie nothwendige Aeußerung des in der anerſchaffenen Gottesebenbildlichkeit gründenden und deßhalb durch die Sünde, obgleich kraftlos gewordenen, ſo doch nicht getilgten Liebeszuges der Seele zu Gott iſt, ſo wird dadurch doch keineswegs ausgeſchloſſen, daß das Opfer zugleich auf beſtimmte Zwecke gerichtet ſey. Ja, es iſt dieß bei dem klaren, freien Blick der Liebe eine innere Nothwendigkeit. Und auch darüber, welches dieſer Zweck des Opfers ſey, kann kein Zweifel für uns walten. Was anders kann die Sehnſucht der Seele, nachdem ſie von Gott geſchieden iſt, erſtreben, als daß ſie der Gemeinſchaft mit Gott wiederum theilhaftig werde? Der Weg hiezu iſt aber eben die Selbſtaufgabe der Seele an Gott, das Opfer, ſey es, daß es ſich kund gebe durch das Wort, im Gebete, worin die Seele von ſich ausgehend, an Gott ſich dargibt, oder ſey es durch die That, in Handlungen, worin ſie, des Eigenen irgend ſich entäußernd, es Gott darbringt zum Eigenthum. Die höchſte Bewährung dieſer Opfergeſinnung aber iſt die Dahingabe ſelbſt des Lebens, in den Tod, um Gotteswillen. Durch ſolche geringere oder größere Opfer nun ſucht der Sünder die Gemeinſchaft mit Gott, die er durch die Sünde verloren, wieder zu gewinnen — entweder, inſofern ſie aus Schuld der Sünde von Seite des Menſchen völlig aufgehoben worden, in abſoluter Weiſe: durch verſuchte Neuanknüpfung, oder inſofern ſie von Gott nach ſeiner Güte in der Mittheilung von mancherlei Gaben noch theilweiſe feſtgehalten wird, in relativer Weiſe: durch dankende Erwiederung. Wir nennen jene erſtere Weiſe des Opfers *Sühnopfer*, dieſe aber *Dankopfer*. In beiden Fällen hat das Opfer zum Gegenſtand und Ziel *die Wiederherſtellung der durch die Sünde verlorenen, perſönlichen Gemeinſchaft mit Gott*.

Dieß iſt die innerſte, die, wie wir ſie nennen könnten, ſpezifiſch *perſönliche* Seite im Weſen des Opfers. Aber da nach unſerer oben gegebenen Darſtellung allem Leben perſönlicher Gemeinſchaft ein analoges Rechtsverhältniß immanent iſt, ſo muß auch dem Opfer eine *juridiſche* Bedeutung eignen. Und dieſelbe iſt nicht ſchwer zu erkennen. Wir begegnen nämlich der Forderung der Gerechtigkeit, daß des Menſchen geſammtes Leben, Leibes und der Seele, weil es in den Dienſt der Sünde, die wider Gott iſt, getreten, in den Tod dahingegeben werde. Die Seele ſoll ſterben, ſoll abſterben dem eigenen falſchen Selbſt, woraus die Sünde entſprungen. Und der Leib des Fleiſches ſoll ſterben; denn in ihm hat die Sünde ihren Sitz aufgeſchlagen. Nur wenn der Menſch auf dieſe Weiſe nach ſeinem alten Weſen ſtirbt, kann er wieder Theil haben am Reiche Gottes und an den Rechten ſeiner Liebe. Als bloße Forderung des göttlichen Geſetzes betrachtet, iſt dieſes innere und äußere Leiden

um der Sünde willen, iſt dieſes Abſterben dem Fleiſche und das Sterben des Fleiſches die Strafe und Genugthuung für die Sünde. Indem aber der Menſch ſolches freiwillig thut und leidet aus Sehnſuchtsdrang der Liebe nach Gott, ſo wird es zum Opfer. In jenem Sinne gehört es noch bloß der Vorſtufe im Leben des Reiches Gottes an. Aber als Opfer iſt es eine Offenbarung des wahren, geiſtlichen Lebens, der im Leiden ſich bewährenden Liebe, und genügt hiemit auch dem im Reiche Gottes waltenden Rechte: erſt durch das Opfer wird die Sühnung wahrhaft vor Gott giltig.

Aber wie vermöchte der natürliche Menſch dieſes wahre, ſeine Sünden tilgende und der Gerechtigkeit Gottes genügende Opfer zu bringen? Gilt es doch das völlige Aufgeben ſeines dem Fleiſche hingegebenen Selbſts an Gott im inneren und äußeren Leben durch alles Leid hindurch bis in den Tod. Hiezu kann nur Eines die Kraft verleihen, die Liebe. Aber die Liebe iſt eben durch die Sünde aus ſeinem Herzen gedrängt und an ihre Stelle die Selbſtſucht als Princip getreten. Da können die Opfer theils nur in Aeußerungen der Opfergeſinnung beſtehen, ohne daß doch dieſe ſelbſt wahrhaft und ungetheilt im Herzen lebte, theils aber beſchränken ſie ſich nur auf ſporadiſche Handlungen, während das wahre Opfer das ganze Leben umfaſſen und alle Regungen des Innern ſammt dem ganzen Wirken und Leiden des Menſchen durchdringen ſollte. Solchen Karakter tragen denn auch die oben beſchriebenen vormoſaiſchen und die im Geſetze Moſis für Iſrael angeordneten Opfer. Sie können für ſich die wahre Sühnung ſelbſt nicht bewirken, ſondern ſind nur Sinn- und Vorbilder, welche auf das wahre Opfer, das nach der göttlichen Barmherzigkeit in der Zeit erſcheinen ſolle, weiſſagend hindeuten, um den Sinn in lebendiger Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Das Eine wahre Opfer iſt von Oben entſprungen, aus dem Herzen Gottes: Jeſus Chriſtus, der im Fleiſche erſchienene Gottesſohn, iſt das Eine wahre Opfer für die Sünde der Welt. Wie ihn ſeine Liebe in Ewigkeit bewogen, die Herrlichkeit des Himmels zu verlaſſen, ſo hat er auch im Fleiſche ſelbſt alles Leiden, worin er die Strafe der Menſchheit trug, aus reiner Liebe auf ſich genommen, um darin den Willen ſeines Vaters zu erfüllen. Hiedurch iſt ſein Leiden und Sterben ein vollkommenes, makelloſes und in unbedingtem Maße Gott wohlgefälliges Opfer. Gott hat ihn deßhalb bereits bei ſeiner zu dieſem Amte ihn weihenden Taufe, dem Vorbilde ſeiner Leidenstaufe, öffentlich als ſeinen lieben Sohn, an dem er Wohlgefallen habe, bezeugt. Und nicht weniger hat er ſein Wohlgefallen an dem Opfer ſeines Sohnes auf Golgatha für alle Zeiten dadurch kund gethan und beſiegelt, daß er ihn vom Tode wieder erweckt hat. Aber die Liebe Jeſu war in dieſem ſeinem Opfer nicht bloß dem Vater zugewandt, ſie war es gleicherweiſe auch der Welt. Er hat Alles nicht weniger auch im Mitgefühle für die Menſchen, deren Bruder er geworden, auf ſich genommen, und daſſelbe in dem Leiden bewährt, welches ihm durch die vereinigte Bosheit der Juden- und Heidenwelt zugekommen. Durch dieſe ſeine mitfühlende Liebe hat er das Naturband, das ihn auf Grund ſeiner Menſchwerdung mit der Menſchheit, als ihr Bruder und Haupt, verbindet, überdieß zu einem perſönlichen gemacht und als ſolches bis in den Tod bewahrt und vollendet. So ſteht er in ſeinem Opfer nicht für ſich da, ſondern in naturhafter Weiſe durch das Fleiſch und in perſonhafter Weiſe durch die Liebe Eins geworden mit der ſündigen Menſchheit. Aus dieſem Grunde hat er aber auch in ſeinem Opfer nicht bloß ſich, ſondern er hat zugleich in ſich die Menſchheit Gott zum Opfer dargebracht. Und aller Segen der Liebesgemeinſchaft mit ſeinem Vater, welcher für ihn ſelbſt daraus entſprungen, kommt in ihm zugleich der Menſchheit zu Gute. Sein Leiden iſt dadurch ein Opfer für die Menſchheit geworden.

Daß aber der Sohn Gottes ſelbſt im Fleiſche das Opfer für die Menſchheit zur Sühnung ihrer Sünde darbrachte, iſt nicht eine auf willkürlicher Wahl beruhende That, ſondern iſt Ausfluß des ewigen Rechtes der Liebe. Denn darin eben beſteht das abſolute Weſen des göttlichen Rechtes, daß ſich in Allem die Theilnahme und Mittheilung

unendlicher, gegenſeitiger Selbſthingabe vollziehe. So kann denn auch die göttliche Liebe die Menſchheit, wenn dieſe für ihre Sünde die Strafe trägt, nicht allein laſſen, ſondern kommt ihr auf dieſem Wege entgegen und zuvor, indem ſie, in's Fleiſch ſich einſenkend, des Fleiſches Jammer in brüderlicher Theilnahme mit ihr und in der Stellung als Haupt für ſie erleidet. Freilich gilt das gleiche Geſetz der Liebe dann auch für die Menſchheit. Auch ſie ſoll in ihrem inneren und äußeren Leben theilnehmend in dieſe von Oben ihr entgegen und zuvorgekommene Liebe eingehen und in ihrer gliedlichen Stellung Chriſti Opferleiden ihm nachleben und nachleiden. Und indem ſie zwar auch hier noch immerhin die Folgen ihrer Sünde leidet, ſo haben dieſelben doch hiemit nun eine andere Bedeutung gewonnen, ſie ſind nicht mehr Strafe, ſondern ein Mit- und Nachleiden des Leidens Chriſti, des Hauptes, ein Mit- und Nachleben ſeines Opfers und hiedurch eine heilſame Zucht der Gerechtigkeit zum Leben. Doch können wir dieſe ſubjektive Seite der Sache, die außer den Gränzen der gegenwärtigen Arbeit liegt, nur andeuten, nicht weiter verfolgen. Hingegen aber müſſen wir, bei der objektiven Seite verbleibend, noch weiter fragen, welches nun die *Kraft* und *Bedeutung* des Opfers Chriſti für die Menſchheit ſey.

In Chriſto ſind alle Opfer des Alten Bundes erfüllt. Er iſt das *wahre Brandopfer* (Eph. 5, 2), worin ſich die Menſchheit durch ihr Haupt in unbeſchränkter Selbſtverläugnung Gott ewiglich dargibt. Er iſt die Erfüllung des jährlichen, für die Sünde von ganz Iſrael dargebrachten großen Verſöhnopfers (Hebr. 9, 12 ff.), das *wahre Sühnopfer*, wodurch die um ihrer Sünde willen von Gott geſchiedene Menſchheit wieder in die Gemeinſchaft der göttlichen Liebe zurückgeführt iſt. Und hierin iſt zugleich die Erfüllung der für die Sünden des Einzelnen geltenden *Sühn-*, *Sünd-* und *Reinigungsopfer*, welche ſich auf die einzelnen Arten der Uebertretung beziehen, mit eingeſchloſſen. Vornehmlich iſt er das *wahre Paſſahlamm*, am Stamm des Kreuzes geſchlachtet, damit das Gericht nicht über die ſündige Welt ergehe, ſondern der Würgengel des ewigen Todes ſie verſchone (1 Cor. 5, 7; 1 Petr. 1, 18. 19; Offenb. 5, 12). Und ſo ſtellt er auch das *Bundesopfer* des Neuen Bundes dar (Matth. 26, 28), wodurch das verheißene Erbe des Alten Bundes der Menſchheit zugeeignet und hiemit das Stiftungsopfer deſſelben aufgehoben, weil erfüllt iſt (Hebr. 9, 15). Ja inſofern das Dankopfer des A. B. ein Symbol dafür iſt, daß der Menſch alles, was er empfängt, thut und will, Gott heilige und ihm darin diene, kann Chriſtus, indem er ſich in ſeinem Gehorſam, welcher das wahre Opfer iſt, Gott für die Welt geheiligt hat, auch das *Dankopfer* der Welt genannt werden (Joh. 17, 19. Röm. 12, 1. 2).

Iſt nun aber durch dieß Eine Opfer Chriſti die Menſchheit von der Sünde, welche ſich als Scheidewand zwiſchen ſie und Gott geſtellt hatte, erlöſt, ſo muß die Gnadenkraft davon auch auf *alle* Seiten des menſchlichen Weſens und auf *alle* Beziehungen des menſchlichen Lebens, welche von dem Verderben der Sünde ergriffen worden, überwirken. Die Strahlen des Lichts, welche von dieſer höchſten Liebesthat Gottes ausgehen, fallen in die durch Irrthum und Lüge verfinſterte Welt hinein, daß die Nacht des Unglaubens und Aberglaubens entweicht und die reine Erkenntniß von dem Gott, der die abſolute Liebe iſt, und von ſeinem Reiche der Gnade und des Friedens in den Herzen aufgehen kann. Nicht weniger wird durch dieſes heilige, in Thun und Leiden ſich bewährende Leben des Menſchenſohnes ein Princip wahren, gottgefälligen Lebens, der Erfüllung des Willens Gottes aus wahrer Liebe, in die Menſchheit eingeſenkt, welche die Selbſtſucht und Fleiſchesluſt aus dem Herzen tilgt. Ja das Fleiſch des Menſchenſohnes, das am Kreuze in den Tod dahingegeben, und ſein Blut, das auf die Erde des Fluches niedergefloſſen, iſt für die Menſchheit eine Speiſe und ein Trank geworden, von welchem Kräfte des Lebens in ihre und die äußere Todesnatur zur geiſtlichen Erneuerung einſtrömen. Doch haben wir es hier mit der *intellektuellen*, *ethiſchen* und *phyſiſchen*, reſp. hyperphyſiſchen Wirkung des Opfers Chriſti nicht zu thun. Hingegen iſt die *juridiſche* von uns beſtimmter anzugeben.

Da hatte, wie wir geſehen, der Menſch durch das Unrecht ſeiner ſelbſtiſchen, durch falſche Creaturliebe verurſachten Loslöſung aus der Gemeinſchaft Gottes das Liebesrecht Gottes verletzt und die Strafe deſſelben, die den Tod fordert, auf ſich gezogen. Wenn nun der Sohn Gottes, welcher ſich der Menſchheit als ihr Haupt eingeſenkt, in freier Liebe dieſe Strafe auf ſich genommen und von der Hand der ſündigen Menſchheit ſelbſt, durch menſchliches Recht, das aber nach dem Fluch der Sünde in's höchſte Unrecht umgeſchlagen, unter Vergießung ſeines Blutes den Tod erlitten hat, ſo iſt durch ſolches Opfer jenes Unrecht der Menſchheit aufgehoben und ihre Schuld geſühnt. Nicht die Menſchheit aber hat auf dieſe Weiſe Jeſum, als ihren zweiten Adam, Gott zum Opfer dargebracht, um ſeinen Zorn zu ſtillen, ſondern Gott ſelbſt hat (Röm. 8, 32. 5, 8), nach dem Geſetze der Liebe, ſein ewiges Erbarmen in der Fülle der Zeit geſchichtlich auswirkend und hiemit eine ewige Erlöſung ſtiftend (Hebr. 9, 26. 10, 12. 26), in dem Opfer ſeines Sohnes eine Sühne für die Welt vollzogen, welche das Unrecht ihrer Sünde nach ſeiner ganzen Tiefe und verderblichen Macht aufhebt. *Jeſus Chriſtus, der Gottes- und Menſchenſohn, er ſelbſt perſönlich iſt die Sühnung für unſere Sünde, nicht allein aber für die unſere, ſondern für die der ganzen Welt* (Röm. 3, 25. 1 Joh. 2, 2).

Jedoch in der bloßen Sühnung iſt der Rechtsprozeß der göttlichen Liebe mit der ſündigen Menſchheit noch keineswegs abgeſchloſſen. Iſt auch hiedurch die Wiederherſtellung der Gemeinſchaft mit Gott weſentlich begründet, ſo iſt ſie doch hiemit noch nicht wirklich auch vollzogen. Es kann noch nicht genügen, daß ſich die Theilnahme der göttlichen Liebe gegen die Menſchheit bis in ihre tiefſten Tiefen verwirklicht hat; ſoll die Gemeinſchaft eine vollkommene ſeyn, ſo muß die Theilnahme auch zur Mittheilung fortſchreiten. Erſt hiedurch wird die Sühnung zur eigentlichen *Verſöhnung* (καταλλαγή).

Von dieſem Moment der Mittheilung und deren verſöhnender Kraft iſt jene ſühnende Theilnahme der göttlichen Liebe in allen Stadien ihrer Entfaltung bereits begleitet. Schon im Akte der Fleiſchwerdung ſelbſt, womit der Akt der Sühnung ſeinen geſchichtlichen Anfang nimmt, beſchränkt ſich die göttliche Liebe nicht bloß auf das Anziehen unſeres Fleiſches, ſondern beginnt ſie bereits zugleich ihr göttliches Leben in unſer menſchlich Weſen einzuſenken, und dieß ſetzt ſich durch die ganze Zeit des irdiſchen Wandels Jeſu fort. Wenn mithin Jeſus in ſeinem Leiden und Sterben unſere Schuld auf ſich nimmt, ſo ſteht er in demſelben zugleich mit der Unſchuld ſeiner gottmenſchlichen Perſönlichkeit, und ſeine Liebe pflanzt ebenſo hier ſeine Unſchuld in unſer Geſchlecht ein, als ſie dort die Tilgung unſerer Schuld bewirkt. Durch dieſelbe ſich opfernde Liebe, wodurch er Gottes Zorn für uns trägt, wendet er uns das göttliche Wohlgefallen zu, und wie er in ihrer Kraft die Strafe für unſere Uebertretung erlitten, ſo gilt durch ſie auch ſein Verdienſt für uns zur Gerechtigkeit. Den ganzen Segen ſeiner im Tode bewährten Gottesgemeinſchaft, wodurch er uns die Gnade Gottes erworben, ſenkt er ein in das Lebensmark der ſündigen Menſchheit. Wie die göttliche Liebe gegen die ſündige Menſchheit von Barmherzigkeit in Gnade übergegangen, ſo wirkt das von ihr dargebrachte Opfer mit der Sühnung unſerer Sünde zugleich unſere Verſöhnung mit Gott, worin jene ihr Ziel erreicht.

Aber die *Zuwendung des Sühnopfers Chriſti zu unſerer Verſöhnung* kann wirkungskräftig erſt eintreten auf Grund ſeiner Rückkehr aus der Welt zum Vater und ſeines Uebergangs aus der Niedrigkeit des Fleiſches in die unbeſchränkte Machtvollkommenheit des Lebens im Geiſte. Denn jetzt erſt, wo der menſchgewordene Sohn in dieſer ſeiner Menſchheit zur vollen Gemeinſchaft mit dem Vater zurückgekehrt iſt und in ſeiner Perſon die Menſchheit ſelbſt in die vollkommene Lebenseinheit mit Gott aufgenommen hat, iſt die Liebesoffenbarung, welche den Sohn in die Leidensgemeinſchaft mit der von Gott abgefallenen Menſchheit herniedergeführt hatte, zu ihrem Ziele gelangt. In ſeiner perſönlichen Rückkehr zum Vater und ſeinem Eingange in die Herrlichkeit des Himmels bringt er zugleich mit ſich vor Gottes Angeſicht den ganzen

geiſtlichen Segen, welcher in ſeiner irdiſchen Liebeshingabe für die Menſchheit beſchloſſen liegt. Dieſe aber culminirt in der Vergießung ſeines Blutes am Kreuze zur Sühne für unſere Sünden. So wird Jeſu Hingang zu ſeinem Vater, juridiſch angeſehen, zum Abſchluß ſeiner Sühne für die Sünde der Menſchheit, was die chriſtliche Kunſt treffend darſtellt, wenn ſie Jeſum auch an ſeinem verklärten Leibe noch die Male ſeiner verſöhnenden Wunden tragen läßt (vgl. Joh. 20, 20. 27). Auf Grund ſeines Opfers ſteht er nun perſönlich vor Gott als Vertreter der Menſchheit, als Mittler zwiſchen ihr und Gott (Röm. 8, 34. 1 Tim. 2, 5). Und gleichwie er unſere Schuld und Sünde zu der ſeinigen gemacht und alle Folgen und Strafen derſelben auf ſich genommen hatte, ſo tritt er jetzt auch mit ſeiner Gerechtigkeit für uns ein, trägt ſeine Genugthuung auf uns über, wendet uns ſein Verdienſt zu und lenkt Gottes Wohlgefallen, das auf ihm, dem geliebten Sohne, ruht, als das Haupt auf uns, ſeine Glieder, daß uns Gott in ihm wiederum als ſeine Kinder anſieht. Weil aber dieſer Vorgang kein bloßer äußerer Rechtsprozeß, ſondern bei aller Geſetzmäßigkeit und Rechtskräftigkeit eine freie Liebesoffenbarung iſt, ſo erſcheint ſeine Vertretung zugleich in der Form der Fürbitte. Er, der geliebte Sohn, ſteht als unſer Fürſprecher (παράκλητος 1 Joh. 2, 1) vor ſeinem Vater und legt ihm die ganze Menſchheit an's Herz. Und wie er dieß der ganzen Menſchheit thut, ſo thut er's auch jeder einzelnen Seele, die ein Glied iſt an ihm, dem Haupte: er bringt ihre in ſeinem Namen aufſteigende Gebete vor den Vater (Hebr. 4, 15; Joh. 14, 13; 16, 23), tritt für ſie mit ſeinem Verdienſte ein und bittet, daß er ſie in ſeine Liebes- und Lebensgemeinſchaft wieder aufnehmen möge (Hebr. 7, 25; 9, 24). So bewirkt er durch die Kraft ſeines Verſöhnungsblutes, daß wir wieder zu Gott nahen (Hebr. 10, 19. 20) und ihm die Opfer unſeres Lobes darbringen dürfen (Hebr. 13, 15). Und nicht weniger nimmt er ſich unſer an, uns in unſeren Nöthen und Verſuchungen zu helfen (Hebr. 2, 16—18) und mit allen Gaben und Kräften ſeiner Gnade uns zu ſegnen zum Wachsthum und zur Vollendung im Heile (Hebr. 5, 9; 13, 20. 21).

Hieraus erhellt, wie Chriſtus nicht allein das Opfer für die Sünde der Welt, ſondern wie er auch der Hoheprieſter für die Menſchheit iſt. Auf ihn weiſt das altteſtamentliche Prieſterthum und Hoheprieſterthum als auf ſeine Erfüllung hin, und es finden ſich auch alle Eigenſchaften, welche im Alten Bunde (ſ. oben) zum Prieſterthum erfordert wurden und dort in ſymboliſcher Weiſe das himmliſche Prieſterthum abbildeten, bei ihm in ihrer geiſtlichen Wahrheit und Vollendung. Denn ſo iſt er, was zunächſt ſeine Perſon ſelbſt betrifft, nicht in eigenem Namen gekommen, ſondern vom Vater geſandt in die Welt, um ſeinen Willen in ihr zu verkündigen und ſeine Gnade ihr zu offenbaren; ja Er und der Vater ſind Eins. Und er kann hiemit in ſeiner Perſon Gott vor der Menſchheit vertreten. Doch aber iſt er wiederum nicht als bloßer Bote an die Menſchheit erſchienen, ſondern vielmehr aus ihr herausgeboren und uns Allem ohne die Sünde gleich geworden. Und er kann mithin in ſeiner Perſon nicht weniger auch die Menſchheit vor Gott vertreten. Sodann, um auf die Beſchaffenheit und die Geſinnung ſeiner Perſönlichkeit zu blicken, hat er ſich einerſeits in der Bewährung des Gehorſams bis zum Tode jene vollkommene Gerechtigkeit erworben, die ihn unſchuldig darſtellt und dem Vater wohlgefällig macht (1 Petr. 1, 19. Hebr. 9, 14); anderſeits aber ſich im tiefſten Mitgefühl der Liebe mit der ganzen Menſchheit zu jener inneren Einheit zuſammengeſchloſſen, welche ihn nicht allein befähigte, ihre Ungerechtigkeit auf ſich zu nehmen, ſondern auch ſie ſeiner Gerechtigkeit theilhaftig zu machen. Was endlich ſeine hoheprieſterliche Thätigkeit anlangt, ſo beſtand dieſelbe im Alten Bunde vor Allem darin, am großen Verſöhnungstage das Opferthier im Vorhof des Tempels zu ſchlachten und das Blut deſſelben in's Allerheiligſte zu tragen und gegen die Bundeslade zu ſprengen. Und daran knüpfte ſich als Weiteres die Segnung des Volkes. Auch dieſer hoheprieſterliche Beruf iſt in Jeſu zur Erfüllung gekommen, wie im Stande ſeiner Erniedrigung ſo ſeiner Erhöhung, auf Erden und im Himmel. In ſeiner Taufe hat er ihn über-

nommen und hinausgeführt bis zu ſeinem letzten Leiden, worin er willig ſein Leben für die Welt in den Tod dahingegeben. Dadurch hat er ſein Hoheprieſterthum im Himmel begründet, wo er, zur Rechten des Vaters ſitzend auf dem Stuhle der Majeſtät, als Hoheprieſter über das Haus Gottes und als Pfleger der heiligen Güter und der wahrhaftigen Hütte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Menſch, den Schatten der altteſtamentlichen Vorbilder zum Weſen und zur Wahrheit bringt (Hebr. 8, 1. 2. 10, 21). Mit dem Blute des im Vorhof (auf Erden) geſchlachteten Opfers iſt er in die wahrhafte Hütte, in das Allerheiligſte, den Himmel, eingegangen, hinzutretend durch den Vorhang, d. i. ſein Fleiſch (Hebr. 10, 20), welches er hienieden für uns getragen und in den Tod für uns gegeben, aber vom Vater verklärt wieder empfangen hat, und bringt es nun vor das Angeſicht ſeines Vaters, der im Allerheiligſten der Welt, im Himmel wohnt, um uns mit ihm zu verſöhnen (Hebr. 1, 3. 2, 17). Und dieſes ſein Blut gilt ewig, ſo daß es keiner Wiederholung des Opfers mehr bedarf (Hebr. 7, 27), es gilt ewig ſowohl wegen der Vollkommenheit des Opfers als des Hoheprieſterthums. Denn durch ewigen Geiſt hat er ſich ohne allen Wandel Gott geopfert (Hebr. 9, 14) und in der Kraft ſeines unauflöslichen Lebens, als Gottes- und Menſchenſohn, ſitzt er zur Rechten des Vaters als ein *königlicher Hoheprieſter* (Hebr. 7, 16; 8, 1), ſo daß er die Menſchen nicht bloß kräftiglich vertreten, ſondern auch mit himmliſchen Gütern ſegnen kann. Auf dieſe Weiſe vereinigt er in ſich die Erfüllung beider Haupttypen des altteſtamentlichen Prieſterthums, indem er gleicherweiſe *Gegenbild Aaron's* und *Melchiſedek's* iſt. Aaron's Hoheprieſterthum hat in ihm ſein Ziel gefunden, denn um ſeines vollgenügenden, ewig giltigen Opfers willen bedarf es keines weiteren Opfers mehr (Hebr. 8 — 10); und Melchiſedek's Prieſterthum, denn er kann um deſſelben willen nun ewiglich Gaben für die Menſchen darbringen zu ihrer Verſöhnung (Hebr. 7). Eben in der Vereinigung dieſer beiden prieſterlichen Typen in ſeiner Perſon iſt Jeſus der wahre Hoheprieſter für die Menſchheit in Ewigkeit, ſo daß es hinfort nur noch in der Verwaltung ſeiner Opfergaben und der Bethätigung der Segenskraft, die von ſeinem Opfer zur Reinigung und Heiligung ausgeht, ein Prieſterthum geben kann, aber auch geben muß.

So iſt *Beides, das altteſtamentliche Opfer und Prieſterthum, in Chriſto vollendet*. Und daß Beides gleicherweiſe in ihm vollendet iſt, bedingt eben den wahren Werth und die ewige Kraft ſeiner Verſöhnung. Wäre er nur Opfer und nicht auch Prieſter, ſo wäre es bloß leidende Liebe, die uns zu Gute kommt, und wäre er nur Prieſter und nicht Opfer, ſo wäre es bloß thuende Liebe. Es fehlte der Verſöhnung in dieſem Falle ihr wahrer Werth, in jenem ihre ewige Kraft. Nun aber iſt's ſein eigenes gottmenſchliches Leben, was als Opfer für die Welt dargebracht worden, und Er ſelbſt iſt es, ſeine gottmenſchliche Perſönlichkeit, welche in prieſterlicher Vollmacht ſich freiwillig hiefür dargegeben hat. Nicht mit fremdem, ſondern mit ſeinem eigenen Blute und in Kraft ſeiner perſönlichen Verklärung iſt er eingegangen in das Allerheiligſte, zu erſcheinen vor dem Angeſichte Gottes für uns (Hebr. 9). Hierin vollendet ſich Beides, das Opfer der Liebe und die prieſterliche Machtvollkommenheit, und durch Beides das Werk der Verſöhnung. Doch haben bei dieſer Vereinigung von Opfer und Prieſterthum Beide ein verſchiedenes Verhältniß zu den Stadien des Verſöhnungswerkes. Das Opfer ſelbſt iſt dargebracht auf Golgatha und mit der Frucht ſeines Opfers geht Chriſtus in den Himmel ein. Hingegen bildet für ſein hoheprieſterliches Amt ſein Opfer am Kreuze nur die Grundlage, der wirkliche Vollzug deſſelben geſchieht aber im Himmel durch Darbringung ſeines Blutes vor Gottes Angeſicht für die Sünde der Menſchheit.

Hiemit aber, daß ſolches vom Sohne Gottes geſchieht in ſeiner Verklärung, in welche er vom Vater um ſeines Gehorſames willen aus der Erniedrigung im Fleiſche erhoben worden, hiedurch iſt *die Verſöhnung der Menſchheit mit Gott zugleich beſtätigt und beſiegelt*. Hatte ſich Gott der ſündigen Menſchheit bisher nicht mit dem vollen Leben ſeiner Liebe mitgetheilt, ſondern indem er ihr zunächſt die heilige Majeſtät ſeines Weſens entgegenſtellte, ſeine Liebe noch auf der Stufe der bloßen

Achtung zurückgehalten, ſo iſt dieſe Stufe nun dadurch, daß Gott in ſeinem Sohne die Gemeinſchaft mit der ſündigen Menſchheit bis in die innerſten Tiefen ihres Lebens und die äußerſten Folgen ihrer Uebertretung vollzogen hat, überſchritten, und dadurch, daß er ſeinen Sohn als Menſchenſohn mit dem ganzen Liebesgewinn ſeiner Erniedrigung zur Theilnahme an ſeiner Herrlichkeit erhoben hat, iſt ſie in die Einheit mit der höheren Stufe aufgenommen, d. h. mit dem Leben ſeiner Liebe, die ſich nun als Gnade geoffenbaret hat, durchdrungen und ihr als bloßes dienendes Moment unter- und eingeordnet. Das Geſetz iſt aufgehoben und dem Verkläger ſein Recht und ſeine Macht entriſſen, ſo daß wir vor dem Gerichte bewahrt ſind. Zorn und Fluch iſt geſchwunden, Schuld und Strafe hinweggenommen. Gott ſieht die Menſchheit nicht mehr an, wie ſie für ſich iſt in ihrer Eigenheit und Sündigkeit, ſondern in Jeſu Chriſto, ihrem geiſtlichen Haupte. In Chriſto, dem Geliebten, iſt die Menſchheit Gott wieder lieb und wohlgefällig (Eph. 1, 6), Gott iſt ihr wieder hold und gewogen worden um ſeinetwillen (Hebr. 8, 12). Chriſti Gerechtigkeit wird ihr zugerechnet (2 Cor. 5, 21; Phil. 3, 9): ſo iſt ſie Gott recht, vor ihm gerecht in Chriſto, dem Gerechten. Ja, er ſelbſt iſt ihre Gerechtigkeit (1 Cor. 1, 30). Und indem Chriſtus auf dieſe Weiſe durch ſeinen Tod und Auferſtehung alle Scheidewand zwiſchen Gott und uns niedergeriſſen, und vermöge ſeiner in Tod und Auferſtehung bewährten Gottmenſchheit als Mittler zwiſchen uns und Gott getreten iſt, ſo iſt er hiemit zugleich unſer Friede und Gott für uns wiederum ein Gott des Friedens geworden. In ihm hat die Menſchheit Vergebung der Sünden, Kindſchaft und freien Zugang zu ſeinem Gnadenthron in aller Freudigkeit des Glaubens (Eph. 1, 5. 7; Hebr. 4, 16; 1 Joh. 3, 1). Er ſelbſt iſt unſere Verſöhnung. Und zwar wirkt die Kraft dieſer Verſöhnung nach zweien Seiten zugleich, nach Oben und Unten. Wie es bei der Sünde geweſen, daß ſie Gott vom Menſchen und den Menſchen von Gott geſchieden hat, jenes im Zorne Gottes, dieſes in der Schuld des Menſchen, ſo auch iſt es hier bei der Verſöhnung. Gott hat in Chriſto ſich ſelbſt mit der Menſchheit und die Menſchheit mit ſich verſöhnt. Indem Gottes Sohn nach der ewigen Liebe des Vaters unſer Bruder geworden, um die Strafe für unſere Sünden bis in den Tod zu tragen, iſt Gottes Huld der Menſchheit wieder aufgeſchloſſen (Röm. 8, 29; Hebr. 2, 14—18); und indem der Menſchenſohn durch ſeinen Gehorſam bis in den Tod alle Gerechtigkeit für die Menſchheit erfüllt hat, iſt die Menſchheit Gott wieder angenehm und gerecht worden in Ihm, dem Geliebten (2 Cor. 5, 18—20). Die Gerechtigkeit Chriſti, von Oben her den Zorn, von Unten her die Schuld tilgend, iſt die Vermittlerin der göttlichen Liebe nach beiden Seiten. *Wie durch die Menſchwerdung Gottes in Chriſto Gott mit uns, ſo ſind durch unſere Vergottung in ihm wir ſelbſt mit Gott verſöhnt.*

Hieraus denn, daß Chriſtus ſelbſt, — perſönlich unſere Verſöhnung iſt, erhellt zur Genüge, daß dieſelbe nicht als eine Sache bloßer ſubjektiver, menſchlicher Vorſtellung oder bloßer göttlicher Imagination angeſehen werden dürfe, als ob ſich Gott in ſeiner Liebe über die Menſchheit täuſchte und ſie für gerecht gelten ließe, während ſie doch ungerecht ſey. Wie vertrüge ſich ſolches mit der Wahrheit Gottes und mit ſeiner Heiligkeit, deren tiefen Ernſt er in dem Leiden ſeines Sohnes ſo eindringlich bezeugt hat! Vielmehr wie im natürlichen Adam ſich die Menſchheit ſelbſt mit Schuld beladen und von Gott abgelöſt hat, ſo iſt ſie in ihrem geiſtlichen Adam, Chriſto, von ihrer Schuld entledigt und gerecht vor Gott geworden, wenn auch dieſe Gerechtigkeit noch nicht in ſämmtlichen Gliedern perſönliche Wirklichkeit erlangt hat. Und auch ſo darf es nicht aufgefaßt werden, daß Gott auf die Bürgſchaft hin, welche Chriſtus für die Heiligung der Menſchheit Gott gegeben, dieſer die Sünden vergeben wolle. Dadurch würde ein perſönliches und im tiefſten Sinne weſentliches Verhältniß zu einem bloßen deklaratoriſchen, abſtrakten herabgeſetzt. Vielmehr iſt durch die Einpflanzung des Sohnes Gottes in die Menſchheit eine ſolche ſolidare Einheit der Menſchheit mit Chriſto begründet, wie ſie zwiſchen Haupt und Gliedern beſteht, ſo daß, was in Chriſto verwirklicht iſt, hiemit auch der Menſchheit, als ſeinem Leibe, principiell zugehört.

Aber nicht allein vollkommene Wahrheit und Wirklichkeit kommt dieſer Verſöhnung Chriſti zu, ſondern auch allumfaſſende Bedeutung und alldurchdringende Kraft und Wirkſamkeit: ſie umfaßt die Menſchheit aller Orten und Zeiten.

Damit daß die Scheidewand zwiſchen Gott und der Menſchheit durch Chriſtum aufgehoben worden, iſt auch alle Scheidewand unter den Menſchen ſelbſt niedergeriſſen. So lange das Geſetz herrſchte, deſſen geſchichtliche Offenbarung Gott zur Erziehung der Menſchheit für ſeine Gnade an das Volk Iſrael geknüpft hatte, war es ein Zaun zwiſchen Juden und Heiden geweſen, welcher die aus der Feindſchaft wider Gott fließende Scheidung unter den Völkern zu einer geſetzlichen erhoben und in Kraft der herrſchenden Sünde zu einer wirklichen Feindſchaft unter ihnen ſelbſt ausgebildet hatte. Dieſen Zaun hat Chriſtus abgebrochen und die Feindſchaft durch ſein Fleiſch weggenommen, daß er Beide verſöhnte mit Gott in Einem Leibe. Nun haben beide gleicherweiſe durch ihn Zugang zum Vater in Einem Geiſte. Und mit dieſer Scheidewand iſt auch jede weitere zwiſchen Menſch und Menſch gefallen. Wie in Chriſto kein Jude noch Grieche iſt, ſo auch kein Knecht noch Freier, kein Mann noch Weib, ſondern ſie ſind allzumal Einer in Chriſto (Eph. 2, 11—22; Gal. 3, 28. 29). Die Liebe iſt das Band worden, welches auf Grund der Kindſchaft, die wir in Chriſto erlangt haben, alle Menſchen untereinander vereinigt zu Einer Familie Gottes (Col. 1, 19—23).

Aber nicht bloß ohne Unterſchied der Völker umfaßt die Verſöhnungsgnade Chriſti die ganze Menſchheit, ſondern nicht weniger auch ohne Unterſchied der Zeiten. Gründet ja die Verſöhnung, wie die Menſchwerdung Gottes ſelbſt, deren Frucht ſie iſt, mit ihren Wurzeln in der Ewigkeit, aus welcher alle Zeit hervorquillt, und, von ihr getragen und durchdrungen, in ſie wieder zurückkehrt und einmündet (1 Petr. 1, 20; Hebr. 9, 12—14). Von Ewigkeit bereits hat Gott in dem Erbarmen ſeiner Liebe die Welt auf ideelle Weiſe mit ſich verſöhnt, und die Fleiſchwerdung des Sohnes und ſeine Dahingabe in den Tod iſt nichts anderes als die zeitliche Auswirkung jenes ewigen Erbarmens, wodurch die darin beſchloſſene Verſöhnung für die Welt irdiſche Rechtskraft und volle Wirkungsfähigkeit im Fleiſche erlangt hat. Auf Grund dieſer ewigen, ideellen Exiſtenz hat bereits während der Zeit des Alten Bundes ihre Gnadenmacht in der Verheißung durch Vorbild und Weiſſagung gewirkt (Jeſ. 43, 24. 25 Jer. 31, 20. Hebr. 8, 5. 9, 23). Und die Frommen, welche ſich dieſer verheißenen Gnade gläubig ergaben, konnten die Kraft derſelben in gewiſſem Maße zur Vergebung der Sünde voraus erfahren und erhielten Macht, Kinder Gottes zu werden (Röm. 4, 3. Joh. 1, 12). Denn der heil. Geiſt, welcher von der ewigen Gottmenſchheit ausgeht, hat ihnen dieſelbe als Gegenſtand der Hoffnung auf Grund der ewigen Gnade Gottes in ihren Herzen bezeugt, während die wirkliche Ausgießung des heil. Geiſtes als weltgeſchichtliche That erſt durch die Verklärung des in die Geſchichte eingetretenen und in dem Berufe für dieſelbe vollendeten Gottesſohnes bewirkt werden konnte (1 Petr. 1, 11. Joh. 7, 39). Seit ſeiner Erhöhung aber theilt Jeſus von der Rechten des Vaters als „Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedek's“ durch den heiligen Geiſt den Segen ſeiner Menſchwerdung und Verſöhnung in himmliſchen Gütern nach dem ganzen Umfange ſeiner ausgewirkten Fülle mit. Doch der höchſte Segen beſteht darin, daß er ſeinen Leib ſelbſt, den er für uns am Kreuze dahingegeben, und ſein Blut, das er zur Vergebung unſerer Sünden vergoſſen hat, uns unter Brod und Wein als Speiſe und Trank des ewigen Lebens darreicht. In dieſem Genuſſe des für uns geopferten Paſſahlammes, des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt, feiern wir das wahre Verſöhnungsmahl, ein Mahl der Verſchonung von den Strafen unſerer Sünden und der ſeligen Vereinigung mit Chriſto unſerem Heilande.

Indem wir aber ſo im heiligen Geiſte des geiſtigen und im Sakramente des geiſtleiblichen Segens, der von Chriſti Verſöhnungsopfer ausgeht, theilhaft werden, ſo werden wir hiedurch auch geſchickt, Gott die rechten Opfer von unſerer Seite entgegen darzubringen. Und zwar iſt auch hier Chriſtus ſelbſt, als höchſtes Gut, die höchſte Opfer-

gabe, welche die erlöſte Gemeinde Gott im Geiſte darzubringen vermag, ſowohl zur Sühne für ihre Sünden, indem ſie um des Opfers Chriſti willen, unter Vorhaltung und Darbietung der dadurch erwirkten Genugthuung und Verdienſtes Chriſti, Gott um Gnade und Vergebung anfleht, als zum Dank für ſeine Gnade, indem ſie Chriſti Opfer lobpreiſend als die Quelle alles ihres Segens im geiſtlichen und natürlichen Leben vor Gott bekennt. In Ihm aber bringt ſie zugleich *ſich ſelbſt Gott als Opfer* dar, wie in der Verläugnung ihres natürlichen Selbſts durch die Kreuzigung aller Begierden des Fleiſches, um Chriſto ſein Leiden, wodurch er unſere Sünde geſühnt hat, nachzuleben und nachzuleiden, ſo in der Heiligung ihres geſammten Lebens, Leibes und der Seele, zu ſeinem Dienſte, um ſich darin Gott als ewiges Dankopfer darzubringen (Röm. 12, 1; Hebr. 13, 16; Phil. 2, 17).

Ja, die Kraft dieſer Verſöhnung in Chriſto reicht noch weiter. Denn die Menſchheit ſteht in dieſer Welt der Geſchöpflichkeit nicht für ſich allein, ſondern zugleich als das Haupt der übrigen Creaturen da, über welche ihr Gott bei der Schöpfung die Herrſchaft zugeſprochen hat (1 Moſ. 1, 26. 30). Und in dieſer Stellung iſt ſie berufen, ihr durch freien Gehorſam der Liebe erworbenes geiſtliches Leben der Naturwelt, die ihren Leib bildet, mitzutheilen und dieſelbe in der Einheit mit Gott zu vollenden. Doch durch die Sünde iſt mit der Menſchheit auch die Naturwelt aus dieſer Einheit geriſſen worden, der Fluch Gottes über die Sünde hat auch ſie mit getroffen (1 Moſ. 3, 17. 18), und ſie iſt um des Menſchen willen der Eitelkeit und dem Dienſte der Vergänglichkeit unterworfen, darunter ſie mit uns ſich ſehnet und ängſtet immerdar (Röm. 8, 19—23). Wie kann es nun anders ſeyn, als daß die Gnade der Verſöhnung, die der Menſchheit in Chriſto geſchenkt iſt, auch der übrigen Welt zu Gute komme? Indem der Sohn Gottes, das Ebenbild des unſichtbaren Gottes und der Erſtgeborene vor aller Creatur, durch den und zu dem Alles geſchaffen iſt (Col. 1, 15—17), nach der Unendlichkeit ſeiner Liebe die Menſchheit ewiglich in die Einheit ſeines inneren Lebens aufgenommen hat (ſ. oben), ſo iſt hiemit auch die geſammte Creatur in den ewigen Verſöhnungsplan der göttlichen Gnade mit aufgenommen. Und wenn nun dieſer ewige Plan durch den Sohn hienieden in Fleiſch und Tod zeitlich ausgeführt und in ihm die Menſchheit, aus dem Fleiſche in das Leben des Geiſtes erhoben, wieder in Gnaden mit Gott vereinigt worden iſt, ſo kann die übrige Creatur nicht dahinten zurückbleiben. Sondern mit dem Menſchen, der als Mikrokosmos die ganze Welt in ſich befaßt, iſt auch dieſe von dem Fluche, der um des Menſchen willen auf ihr laſtet, erlöſt und der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes und des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig geworden (Röm. 8, 19—23). In Chriſto iſt Alles, was im Himmel und auf Erden iſt, unter Ein Haupt befaßt, um in ihm mit Gott verſöhnt und vollendet zu werden (Col. 1, 20; Eph. 1, 10).

So erweiſt ſich uns die Verſöhnung als die höchſte Offenbarung des im Reiche Gottes waltenden Liebesrechtes, welches weſentlich über allem irdiſchen Rechte ſteht und als geiſtliches Recht die Wahrheit und Vollendung deſſelben bildet. Als juridiſches Leben das im Gewiſſen erfahren wird, unterſcheidet ſie ſich von dem ethiſchen Leben der Erlöſung und Heiligung, ohne doch außer demſelben oder ihm als etwas davon Losgetrenntes gegenüber zu ſtehen. Vielmehr entſpringen Beide aus einer gemeinſamen Quelle, aus der höchſten, vollkommenen Verwirklichung der göttlichen Liebe gegen die ſündige Menſchheit, aus der *im Fleiſche vollzogenen und durch Tod und Auferſtehung vollendeten Menſchwerdung Gottes und Vergottung der Menſchheit in Chriſto*. Wie dieſelbe für die ſündige Menſchheit intellectuellerſeits die abſolute *Offenbarung* und ethiſcher- (und phyſiſcher-) ſeits die *Erlöſung* iſt, ſo iſt ſie juridiſcherſeits die *Verſöhnung*.

Literatur. *Geſchichtlich*: K. *Bähr*, die Lehre der Kirche vom Tode Jeſu in den erſten drei Jahrhunderten, Sulzb. 1832. — *Döderlein*, de redemtionis a potestate Diaboli insigni Christi beneficio in deſſen opusc. acad. Jen. 1789. — *Seiſen*, Nicolaus Methonensis, Anselmus Canturiensis, Hugo Grotius, quoad satisfactionis

doctrinam a singulis excogitatam inter se comparati, Heidelb. 1838. — Weiſſe, M. Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845. — C. F. G. Held, de opere Jesu Christi salutaris quid M. Lutherus senserit, Gotting. 1860. — Th. Harnack, Luther's Theologie mit beſonderer Beziehung auf ſeine Verſöhnungs- und Erlöſungslehre. Erlangen 1862. — J. Köſtlin, Luther's Theologie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung und ihrem innern Zuſammenhange. Stuttg. 1863. — F. Ch. Baur, die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtlichen Entwickelung von der älteſten Zeit bis auf die neueſte, Tübing. 1838.

Bibliſch: A. Tholuck, das Alte Teſtament im Neuen Teſtament, ſpez. über den Opfer- und Prieſterbegriff im Alten u. Neuen Teſtamente, Hamb. 1836, 5. Aufl 1861. — K. Bähr, Symbolik des moſaiſchen Cultus, Bd. II., Heidelb. 1839. — Oehler, Opferkultus des Alten Teſtaments, ſ. den Artikel in Herzog's Real-Encyklopädie, dortſelbſt die übrige, dahin einſchlagende Literatur. — J. H. Kurtz, der altteſtamentliche Opfercultus. Erſter Theil. Das Cultusgeſetz. Mitau 1862. — Chr. B. Klaiber, die neuteſtamentliche Lehre von der Sünde und Erlöſung. Ein Verſuch. Stuttg. 1836. — J. Chr. K. Hofmann, der Schriftbeweis, Bd. II, 1., Nördl. 1853, 2. Aufl. 1860. Von demſelben: Schutzſchriften für eine neue Weiſe, alte Wahrheit zu lehren, 2. Stück, Nördl. 1857. — J. H. A. Ebrard, die Lehre von der ſtellvertretenden Genugthuung in der heiligen Schrift begründet, Königsb. 1857.

Dogmatiſch: Fr. Schleiermacher, der chriſtliche Glaube nach den Grundſätzen der evangel. Kirche im Zuſammenhange dargeſtellt. 2. Bd. Berlin 1821. 1843. — A. Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Verſöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers. Hamb. 1823. 7. Auflage 1851. — C. Im. Nitzſch, Syſtem der chriſtlichen Lehre. Bonn 1829. 1851. — F. A. Philippi, der thätige Gehorſam Chriſti, Berl. 1841. — E. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, ſpez. von der verſöhnenden Liebe, 2. Abth., Stuttg. 1844. — L. Schoeberlein, über die chriſtliche Verſöhnungslehre. Studien und Kritiken 1845. Von demſelben: die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Princip der Liebe, Stuttgart 1848. — G. Thomaſius, das Bekenntniß der lutheriſchen Kirche von der Verſöhnung und die Verſöhnungslehre Hofmann's, Erlangen 1857. Von demſelben: Chriſti Perſon und Werk, 3. Thl., das Werk des Mittlers, Erlang. 1859. — W. H. Geß, die Nothwendigkeit des Sühnens Chriſti, ſ. Jahrbücher für deutſche Theologie 1859, vgl. 1857, 1858. — Albr. Ritſchl, Studien über die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienſte Chriſti, ſ. Jahrbücher für deutſche Theologie, 1860. — Ferd. Weber, vom Zorne Gottes, ein theologiſcher Verſuch. Erlangen 1862. L. Schoeberlein.

Verſuchung. Es iſt ein Vortheil unſerer deutſchen Sprache, daß ſie mit dieſem Worte und den beiden anderen: Prüfung und Anfechtung drei verſchiedene Begriffe ganz genau zu bezeichnen vermag, während *πειρασμός* und tentatio für alle drei Begriffe dienen müſſen. An ſich freilich heißt auch unſer deutſches „verſuchen" nichts anderes, als prüfen, koſten, probiren; ſelbſt die lutheriſche Bibel gebraucht das Wort auch in unſchuldigerem Sinne (z. B. Joh. 6, 6, wo Jeſus den Philippus mit einer nicht ernſtlich gemeinten Frage auf die Probe ſtellt). Allein von ſolch einzelnen Belegen ungenauen Gebrauchs abgeſehen, hat der conſtante kirchliche und aſcetiſche Sprachgebrauch dem Worte einen genau abgegränzten, der Prüfung ebenſo ſehr entgegengeſetzten, als verwandten Sinn gegeben. Die Abſicht des Prüfenden iſt gegen das zu prüfende Objekt, ſey es ein Menſch oder eine Sache, entweder perſönlich wohlmeinend, oder doch inſofern ſittlich gut, als er nur darauf ausgeht, durch dieſes Mittel die Wahrheit zu erfahren. Deßhalb wirkt er auf das Objekt nur inſoweit ein, als nöthig iſt, um daſſelbe zu veranlaſſen, das, was noch in ihm verborgen liegt, erkennbar zu machen; wer nun geprüft wird, den will man dadurch nicht zu einem andern machen, als er bis dahin war, man will kein novum in ihm oder aus ihm hervorrufen, ſondern nur zum Vorſcheine bringen, was ſchon in und an ihm iſt; das Reſultat der Prüfung kann aller-

dings jene reelle Wirkung in dem Falle haben, wenn der Geprüfte dadurch ſelber erſt inne wird, wie es um ihn ſteht, und dieſer Zuſtand ihn eine Aenderung, z. B. eine Beſſerung in Fleiß u. ſ. w. als nothwendig erkennen läßt. Die Verſuchung dagegen ſchließt immer die Abſicht ein, denjenigen, auf den ſie wirkt, zu Böſem zu veranlaſſen, ihn alſo ſchlechter zu machen, als er vorher war; ſie führt ihn auf's Eis, in der Hoffnung, daß er, wenn er auch anderswo feſt ſtand, hier fallen werde. Abweichend hievon iſt der Gebrauch des Wortes in dem Ausdrucke: Gott verſuchen; aber wenn auch begreiflich Gott gegenüber jene böſliche Abſicht unmöglich iſt, ſo iſt die Abſicht auch hier doch jedenfalls eine ſchlechte; man begeht den Frevel, durch Häufung von Sünden oder auch (was eine andere Form des Gottverſuchens iſt) durch tollkühnes Wagen probiren zu wollen, wie weit Gottes Langmuth oder wie weit ſeine ſchützende Macht ausreiche. Ja, ſelbſt mit der obigen allgemeinen Bedeutung trifft der Sinn des Gottverſuchens inſofern zuſammen, als auch dieſes ein muthwilliges Reizen iſt, wodurch Gott gleichſam verleitet werden ſoll oder kann, ſeiner Langmuth oder ſeiner ſchützenden Liebe untreu zu werden oder eine Schwäche zu zeigen durch's Ausbleiben der Hilfe; oder noch genauer: wer Gott verſucht, verſetzt ihn eigenwillig in die Alternative, entweder mit ſeiner Langmuth, ſeiner Macht ein Uebriges zu thun, oder aber ſich dem Vorwurf des Nichtwollens oder Nichtkönnens auszuſetzen; da nun das Letztere wider Gottes Ehre wäre, ſo will man ihn durch jene Alternative zwingen, dem Menſchen zu Willen zu ſeyn, auch wenn dieß Gottes ernſtem Willen zuwider wäre. Dieſe anthropomorphiſtiſche Beziehung liegt unſtreitig auch in dem altteſtamentlichen Ausdrucke, Gott werde zum Zorne gereizt. Davon iſt jedoch hier nicht weiter zu reden; wir wenden uns zum Hauptbegriffe.

In der Verſuchung ſtehen zwei Subjekte einander gegenüber, von welchen das eine ſich aktiv, das andere ſich paſſiv verhält. Der aktive Theil wirkt auf den paſſiven in der Richtung, daß dieſer ſich für ein Böſes oder ein Gutes entſcheiden muß, aber nicht ſo, daß ihm Beides, wie dem Herkules Tugend und Laſter, gleichzeitig vor Augen geſtellt wird und er nun zu wählen hat, ſondern ſo, daß 1) die phyſiſche Möglichkeit zur Begehung einer beſtimmten Sünde gegeben, und 2) entweder ſchon hiedurch, durch die Wahrnehmung: ich bin nicht gehindert, etwas Böſes zu thun, auch die Luſt dazu geweckt, oder auf noch direkterem Wege (durch Aufmunterung, Beſchönigung, falſche Gewiſſensberuhigung u. ſ. w.) eine poſitive Stimulirung der Luſt angewendet wird. Hierin liegen nun vollſtändig die Momente, wonach ſich beſtimmt, wer der paſſive, wer der aktive Theil iſt; indem wir dieſe beiden näher beleuchten, wird zugleich erhellen, wie die Verſuchung zu Stande kommt.

Der paſſive Theil kann nur ein Geſchöpf ſeyn, das freier Willensentſchließung fähig, in dem aber ſchon entweder eine geheime ſündige Neigung oder wenigſtens die Möglichkeit des Sündigens vorhanden, das aber andererſeits nicht ſo ſehr von der Sünde abſolut beherrſcht und erfüllt iſt, daß dieſe das allein in ihm lebende und wirkende Princip wäre. Wer bis zu dieſem Punkte entſittlicht iſt, für den bedarf es keiner Verſuchung mehr; er thut alles Böſe, was möglich iſt, ganz von ſelber; Niemand braucht ihm zu dieſem Zwecke Gelegenheit zu machen, er findet ſie überall ſelbſt. Ein Satan kann daher nie verſucht werden, ſo wenig als er (im bibliſchen Sinne des Wortes) geärgert werden kann; nur der Menſch kann es, weil auch in ſeinem ſündigen Zuſtande er doch kein Teufel, die Sünde, wenn auch das Dominirende, doch nicht das Einzige, ſein ganzes Weſen Ausfüllende — nur Accidens, nicht Subſtanz iſt. Ebenſowenig kann Gott Objekt der Verſuchung ſeyn (ὁ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, Jak. 1, 13), weil dieſelbe in ihm keinerlei böſe Neigung vorfindet, auf die ſie rechnen und wirken könnte. Auch für den Menſchen übrigens iſt eine Höhe und Gediegenheit ſittlicher Durchbildung, eine chriſtliche τελειότης denkbar, die ihn nicht nur ſtark gegen die Verſuchung, ſondern die Verſuchbarkeit ſelber unmöglich oder doch zu einem Minimum macht; das wäre der wahre, evangeliſche Begriff eines Heiligen, nicht daß er in ſelbſt-

gemachter Asceſe der Natur ihr Recht verweigert wider Gottes Ordnung (Kol. 2, 23; 1 Tim. 4, 3), und dann, wie der heilige Franziskus, von fleiſchlicher Brunſt angefallen, ſich nackt auf Dornen wälzt, um derſelben los zu werden, ſondern daß die ungeordnete Luſt gar nicht mehr an ihn kommt, daß kein Verſucher mehr eine Handhabe an ihm findet. Iſt dieß doch für jeden rechtſchaffenen Mann ſchon etwas Selbſtverſtändliches, daß wenigſtens beſtimmte Arten von Verſuchungen für ihn gar nicht exiſtiren; auch die beſte Gelegenheit macht ihn nicht zum Dieb, es kommt ihm auch nicht einmal der Gedanke: da könnte ich etwas nehmen; ebenſo ſichert der Karakter, wenn es einmal bis zu ſolchem gekommen iſt, gegen eine Menge von Verſuchungen; er braucht ſie gar nicht zurückzuſchlagen, ſie exiſtiren gar nicht mehr für ihn. Aber während hienach auf der einen Seite die Verſuchbarkeit in demſelben Grade abnimmt, in welchem die ſittliche Durchbildung, die Heiligung fortſchreitet, ſo iſt ebenſo gewiß, daß 1) nicht ſchon die Wiedergeburt die Verſuchbarkeit aufhebt, daß vielmehr 2) gerade dem Wiedergeborenen neue und größere Verſuchungen drohen. Das erſtere hat ſeinen Grund in der fortdauernden Nachwirkung der Sünde, die zwar aus dem Centrum des Willens hinausgeworfen, darum aber nicht ſchon vernichtet iſt. Inſoweit iſt zwiſchen den Verſuchungen, die dem Wiedergeborenen drohen und denen des natürlichen Menſchen nur der Unterſchied, daß jenem eine Kraft des Widerſtandes inwohnt, die dieſem fehlt. Aber auch in jenem gibt ſich noch die ſelbſtiſche Luſt zu fühlen, die ſich wider den Geiſt geltend machen möchte (ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, Gal. 5, 17); an dieſe nun wendet ſich die verſuchende Macht, ob dieſelbe nicht bis zu dem Grade erregt und in Flammen geſetzt werden könne, daß ſie des Geiſtes Widerſtand trotzt oder in einem Momente der Unachtſamkeit, der Geiſtesträgheit, zur That ausbricht. Das zweite aber, daß nämlich gerade den Wiedergeborenen größere Verſuchungen nahen, erklärt ſich aus Folgendem. Schon im Allgemeinen reagirt jede zurückgedrängte, aber nicht vernichtete Kraft gegen die Macht, der ſie erlegen iſt. Gewohnheiten im Denken, Wollen und Handeln, die vor der Wiedergeburt ſich gebildet und der vorhandenen Neigung zur Befriedigung gedient haben, werden zwar durch die Erneuerung des ganzen Menſchen niedergeſchlagen; es tritt die Liebe Gottes in den Mittelpunkt des geiſtigen Lebens ein und vor ihr muß Alles ihr nicht conforme weichen. Aber die σὰρξ iſt noch da; die böſe Neigung haftet ihr noch an, und wie nun eine Naturkraft, die gewaltſam niedergehalten wird, wenn ſie irgend einmal in unbewachtem Augenblicke frei gelaſſen wird, deſto furchtbarer wie zur Rache explodirt: ſo bricht auch im Leben des Wiedergeborenen die ſeiner alten Natur anhaftende Luſtſünde, gerade weil ſie ihre vorige Macht verloren hat, in einer unbeachteten Stunde leicht deſto ärger hervor. Daher erklären ſich die Aergerniſſe, die je und je Menſchen von prononcirter Frömmigkeit durch irgend einen Sündenfall geben; man darf nicht daraus ſchließen, daß ihre Frömmigkeit Heuchelei geweſen; es war ihnen Ernſt, aber die nöthige Wachſamkeit fehlte, um jener Reaktion der alten Sünden jeden Weg abzuſchneiden. Ferner aber iſt der Wiedergeborene einer beſonderen Art von Verſuchung ausgeſetzt, die gerade aus dem Bewußtſeyn des Begnadigtſeyns, der Erleuchtung und des ernſtlichen Trachtens nach Heiligung entſpringt. Das iſt das Wohlgefallen an ſich ſelbſt (Röm. 15, 1), die geiſtliche Selbſtüberhebung (2 Cor. 12, 7), die geiſtliche Sicherheit (1 Cor. 10, 12) und im Zuſammenhange damit ein phariſäiſches Richten über den Bruder (Röm. 14, 10). Damit aber werden wir ſchon in das Gebiet derjenigen Verſuchungen geführt, die von den übrigen als eine beſondere Klaſſe durch den Namen Anfechtungen unterſchieden werden. Sie unterſcheiden ſich von den vorigen dadurch, daß in den Verſuchungen der anderen, ordinären Art der Wiedergeborene dem noch Unwiedergeborenen inſoferne näher ſteht, als die Verſuchung für jenen einfach aus der nachwirkenden Sünde herrührt. Die Anfechtung dagegen, wie ſie nur für den Wiedergeborenen überhaupt exiſtirt, richtet ſich nicht auf das in ihm noch vorhandene Sündhafte, um dieſes zu ſtimuliren, ſondern ſie richtet ſich gerade auf das Chriſtliche, vom Geiſte Gottes Gepflanzte, um dieſes zu entkräften. Dahin gehören

alle Zweifel, insbeſondere die, welche die eigene Begnadigung und Seligkeit in Frage ſtellen; Zweifel, ob man Vergebung der Sünden habe, ob man nicht der Sünde wider den heiligen Geiſt ſchuldig ſey; aber auch Zweifel in Betreff dogmatiſcher Sätze, die ebenſo zu tiefer Gemüthsunruhe und Gewiſſensnoth werden, weil man ſich ſagt: wer nicht glaubt, wird nicht ſelig; ich nun komme immer wieder in Zweifel, ob Chriſtus Gottes Sohn iſt, ob ſein Blut erlöſende Kraft haben, ob das Brod im Abendmahle ſein Leib ſeyn kann u. ſ. w. — alſo bin ich in Gefahr, die Seligkeit zu verlieren. Alle Anfechtung iſt alſo weſentlich Sorge und Unruhe, während in der Verſuchung die Luſt den pſychologiſchen Kern bildet. Eben darum wird für den Wiedergeborenen alle Verſuchung eine Urſache zur Anfechtung; denn daß er immer noch verſucht wird, das macht ihm Kummer; er fürchtet, die Gewißheit ſeines Gnadenſtandes deßhalb zu verlieren. In Wahrheit iſt aber gerade das Angefochtenſeyn ein Zeichen, daß er nicht, wie der Selbſtzufriedene oder Leichtſinnige, die Verſuchung gering achtet oder gleichgiltig dagegen iſt — alſo ein Zeichen, daß er in der Zucht der Gnade ſteht. Umgekehrt kann aber auch die Anfechtung wieder zur Verſuchung werden, wenn die Unruhe in Verzagtheit, der Zweifel in Verzweiflung übergeht, wenn die vermeinte Fruchtloſigkeit des Kampfes wider den ὄγκος und die εὐπερίστατος ἁμαρτία (Hebr. 12, 1) zum Aufgeben des Kampfes führt. Ganz ähnlich ſtellt ſich das Weſen der Anfechtung alsdann dar, wenn ſie in der Geſtalt von Leiden an den Chriſten kommt. Mögen dieß leibliche, überhaupt äußere Drangſale ſeyn, oder ſind es Geiſtesleiden: immer iſt nicht das Materielle des Leidens ſelber die eigentliche Anfechtung, ſondern dieſe beſteht erſt in den ſich daran entwickelnden Zweifeln an Gottes Gnade und Macht; dieſelben können ſich ausſchließlich auf das eigene Ich beziehen, deſſen Gotteskindſchaft durch die zugelaſſenen Leiden, durch deren Art oder Umfang zweifelhaft wird, oder beziehen ſie ſich auf den Gang des Reiches Gottes im Großen, deſſen Stockungen Sorge erregen und den Glauben an daſſelbe in ſeinen Fundamenten anzugreifen drohen. Als hohe Anfechtungen im eminenten Sinne hat man aber ſolche Störungen der Freiheit des Geiſtes angeſehen, da ſich gottesläſterliche Gedanken und Reden mit einer unerklärlichen Gewalt aufdrängen und gerade in's religiöſe Meditiren, in's Gebet u. ſ. f. einmiſchen, worin ſich eine dämoniſche Einwirkung am unzweifelhafteſten kund zu geben ſchien. (Ueber die Beurtheilung und Behandlung ſolcher weſentlich krankhaften Zuſtände ſ. die Paſtoraltheologie des Unterzeichneten, S. 392 ff. beſonders S. 404 ff.) Dieß führt uns bereits zu der Frage nach der Urheberſchaft der Anfechtung, überhaupt aller Verſuchung. Bevor wir aber dieſe erörtern, iſt noch ein ſpezieller Punkt zu berühren, nämlich die Verſuchbarkeit des Erlöſers Wenn nämlich nach dem oben Geſagten die Verſuchung nur möglich iſt unter der Vorausſetzung, daß im Menſchen ein Anknüpfungspunkt für die Sünde vorhanden iſt, ſo ſcheint entweder die Sündloſigkeit Jeſu aufgegeben oder ſeine Verſuchbarkeit geläugnet werden zu müſſen. Beides aber wird von Schrift und Kirche gleichmäßig behauptet; alſo fragt ſich's, ob der Widerſpruch gelöſt werden kann? Da wir hier nicht auf die ſynoptiſche Verſuchungsgeſchichte einzugehen haben, ſo ſey nur der Vollſtändigkeit wegen Folgendes bemerkt. Eine poſitive concupiscentia, eine geheime Neigung zu ſelbſtiſchem, d. h. ſündigem Wollen und Handeln in der Perſon des Erlöſers anzunehmen, iſt nicht zuläſſig. Aber etwas iſt in ihm kraft der vollen Realität ſeiner Menſchennatur vorhanden, woraus, wenn nicht ein abſolut heiliger Wille dieß hindert, jene concupiscentia erwachſen kann, nämlich die σάρξ, welcher alle menſchlich-natürlichen Triebe, wie der der Selbſterhaltung, der Ehre, des Beſitzes inwohnen, — lauter Triebe, die an ſich durchaus nicht ſündlich ſind, wie ſie denn in der chriſtlichen Sittlichkeit zu chriſtlichen Tugenden die materielle Baſis abgeben; aber Triebe, die auch dermaßen geſteigert und leidenſchaftlich entzündet werden können, daß ſie mit ihrem Ungeſtüm den Geiſteswillen überwuchern und zurückdrängen. Das nun iſt die Seite, von welcher allein der Verſuchung ein Zugang zu Chriſtus offen war. An dieſe Naturtriebe wendet ſich der Verſucher; er macht den zu Verſuchenden aufmerkſam auf

die vorhandene phyſiſche Möglichkeit, dieſelben augenblicklich und reichlich zu befriedigen; er erregt den Gedanken in ihm: ich könnte es thun, wie wäre es, wenn ich's thäte? Das Aufnehmen der möglichen Handlung in die Vorſtellung, das Denken, wie es wohl wäre, wenn ſie vollzogen würde? iſt zwar ſchon gefährlich, d. h. eben verſuchlich, denn ſobald nur einmal das gedacht wird, ſobald kann ſchon die bloße Vorſtellung auch einen Reiz ausüben, und je länger bei derſelben in Gedanken verweilt wird, um ſo ſtärker wird der Reiz; das Vorſtellen der Sache geht unmerklich in's Wohlgefallen daran über (vgl. Gen. 3, 6). Aber ſo nahe Beides aneinander gränzt, ſo wenig nothwendig oder unvermeidlich iſt jenes Uebergehen der Vorſtellung in's Wohlgefallen, ſo wenig zwingt dieſelbe abſolut zum Verweilen bei ihr. Die Vorſtellung ſelbſt und jenes Reflektiren iſt noch nicht Sünde; ſo lange jene weitere Wirkung nicht eintritt, iſt die nur erſt als möglich gedachte Handlung ein Stoff, wie jeder andere, ein bloßes Objekt, das noch nicht auf den Willen influirt. Und hier nun iſt der Punkt, wo wir ſehen, daß, ſo wahr die Verſuchbarkeit auch des Erlöſers iſt, dennoch mit ihr noch keine ſündige Befleckung eintrat; zur Vorſtellung des Böſen kam es, aber nicht zum Wohlgefallen daran; nicht einmal zu einem Verweilen bei der Vorſtellung ließ er es kommen; die raſchen, mit Gottes Wort gewappneten Entgegnungen warfen nicht nur den Verſucher zurück, ſie ſchnitten ebenſo energiſch auch die innere Gefahr augenblicklich ab, die jedes weitere Verweilen der Gedanken dabei mit ſich gebracht hätte. (Vgl. Schmid, chriſtliche Sittenlehre, herausgegeben von Heller, Stuttgart 1861, S. 544: „Chriſtus ward verſucht, ſofern er die σάρξ an ſich hatte, zwar nicht die unſerige, welche aus dem Complex des adamitiſchen Sündenlebens ſtammt, aber doch eine derſelben gleichartige Röm 8, 3., ſofern er endliches Leben hatte, das in die Form der Animalität einmündet. Aber ſeine Verſuchung war rein, feſt, in voller Conſtanz abgeſchlagen, und die σάρξ in allen Stücken, wie ſie erregt wurde, auch erfüllt und beherrſcht und daher auch verklärt von dem πνεῦμα. Es war Verſuchung da, aber ſie war ſchon anders da, als bei uns, in welchen der Hang iſt und ſie nahm ein anderes Ende, als bei uns, indem ſie uns zur Thatſünde, Chriſtum aber zur aktuellen Gerechtigkeit führte.“) Es iſt kaum nöthig beizufügen, daß, wie Chriſtus die Macht iſt, die auch in uns einen gleichen Sieg hervorbringt, ſo in ſeiner Verſuchung, und zwar gerade an den Details derſelben, wie ſie oben analyſirt wurde, uns der klare Weg gezeigt iſt, um auch unſererſeits die in dieſer Welt unvermeidliche Vorſtellung des Böſen unſchädlich zu machen, d. h. die Verſuchung ſelbſt noch in der nächſten Nähe abzuſchlagen. Daß aber die Klugheit fordert, ſie, ſo weit wir es hindern können, gar nicht in nächſte Nähe herankommen zu laſſen, darüber wird unten noch ein Wort zu ſagen ſeyn.

Nehmen wir nun den aktiven Theil, alſo die Frage vor: wer iſt es, der da verſucht? ſo hat, wie Jak. 1, der Satz voranzuſtehen, daß niemals Gott dieß iſt. Dieſer Satz ergibt ſich aus dem Prädikat der Heiligkeit, das dem Gott der Offenbarung zukommt, ſo von ſelbſt (vgl. auch Sir. 15, 12: „Er bedarf keines Gottloſen“), daß ein Beweis ganz überflüſſig wäre, wenn nicht die Zurückwälzung der eigenen Schuld auf Gott als letzten Urſächer der menſchlichen Neigung allzuſehr entſpräche und die Schrift ſelbſt, im Widerſpruche mit der Jakobusſtelle, einiges Recht dazu zu geben ſchiene. Wenn Goethe in dem bekannten Verſe die „himmliſchen Mächte“ anklagt: „Ihr laßt den Armen ſchuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein — denn jede Schuld rächt ſich auf Erden,“ ſo iſt damit zwar nicht poſitiv geſagt, jene Gewalten machen den Menſchen zum Sünder und ſtrafen ihn hernach dafür, daß er ihnen gefolgt; aber auch wenn das Schuldigwerdenlaſſen nur ein Geſchehenlaſſen iſt, ſo ſcheint es hart, wo nicht ungerecht, daß ſie ihn eine That mit aller Strenge büßen laſſen, die ſie verhindern konnten. So ferne die Tragik des Dichters den chriſtlichen Anſchauungen liegt, ſo nahe ſcheint doch damit zuſammen zu treffen, was die ſechste Bitte des Vater-Unſers und der pauliniſche Spruch 1 Cor. 10, 13 von Gott beſagen. In Verſuchung führen iſt allerdings nicht daſſelbe, wie verſuchen; ebenſo iſt ἐᾶν πειρασθῆναι ein anderes als

πειράζειν; allein wenn ſchon das Zulaſſen des Verſuchtwerdens durch einen Dritten und ſogar die Feſtſetzung von Maß und Ziel für daſſelbe eine Mitſchuld an dem Reſultat, wenn es ſchlimm ausgefallen, in ſich ſchließt, da Gott, der Allwiſſende, ja ſolches Reſultat vorausſehen mußte: ſo drückt die Vaterunſer-Bitte noch mehr, als die bloße Zulaſſung aus; heißt auch das Hineinführen in Verſuchung nichts anders, als durch göttliche Providenz und Regierung eine ſolche Verkettung von Umſtänden anordnen, die dem Menſchen verſuchlich werden, und dürfen wir bitten, daß Gott das nicht thue: ſo bleibt, wenn er es doch thut — obgleich wir jene Bitte geſtellt, oder auch weil wir ſie nicht geſtellt haben, — eine gewiſſe Berechtigung zu der Klage zurück: hätte Gott mich mit dieſer Lage verſchont, ſo wäre ich nicht gefallen; er hat mich freilich nicht zum Böſen verſucht, im Gegentheil, er hat mich gewarnt; aber es wäre ihm ein Leichtes geweſen, dasjenige, was mir zur Verſuchung geworden iſt und deſſen Gefährlichkeit für mich er wiſſen mußte, zu beſeitigen. Hier iſt ein Punkt, wo die Theodicee ihre Aufgabe zu löſen hat; ſie wird darthun, daß 1) ſo lange der Menſch Fleiſch und Blut hat und in der Welt lebt, das Fernehalten verſuchlicher Situationen von ihm eine Unmöglichkeit iſt; denn Alles im Leben, jedes Zuſammentreffen eines Gutes mit einer Neigung, eines Uebels mit einer Abneigung, kann dem Menſchen zu einer Verſuchung werden; daher die ſechste Bitte nur den relativen Sinn haben kann, Gott wolle unſern Lebensgang und deſſen Einzelheiten ſo lenken, daß die Verſuchlichkeit der Lagen und Umſtände mit unſerer ſittlichen Kraft immer in Proportion ſtehe, alſo daſſelbe, was 1 Cor. 10, 13 als Glaubenszuverſicht ausgeſprochen iſt. Die Theodicee muß aber 2) zeigen, daß das Verſuchtwerden nicht nur unvermeidlich iſt in dieſer Welt, ſondern daß das Geſchehenlaſſen deſſelben zur göttlichen Pädagogie gehört; wie für die ethiſche Beſtimmung des Menſchen nicht die Wirklichkeit, aber die Möglichkeit des Böſen erforderlich iſt, ſo auch für die ſittliche Entfaltung und Erſtarkung die Verſuchung als potenzirte Möglichkeit des Sündigens; an ihr arbeitet ſich der innerſte Kern der Geſinnung erſt vollſtändig heraus, an ihr lernt der Menſch, der Chriſt ſeine Kraft, wie ſeine Schwäche kennen; was noch unbeſtimmt, noch fließend war, faßt ſich ihr gegenüber zuſammen und fixirt ſich für immer. So iſt die göttliche Abſicht in der Verſuchung immer nur die Prüfung und Bewährung; nur als ſolche will Gott dieſelbe. — Der ſie aber als Verſuchung zum Böſen will, iſt ein anderer, der Satan. Für die ſittliche Bedeutung der Verſuchung iſt es nicht weſentlich, ſataniſche und menſchliche, übernatürliche und natürliche Verſuchungen zu unterſcheiden, denn die chriſtliche Satanologie führt darauf, daß alle Verſuchung zum Urheber den Satan hat; auch Stellen, wie 1 Cor. 10, 13 und Hebr. 12, 4 führen zunächſt nur auf einen graduellen Unterſchied und Eph. 6, 12 hebt eine ſpezifiſche Unterſcheidung geradezu auf; nach dieſer Stelle iſt auch in der durch Fleiſch und Blut vermittelten Verſuchung das eigentlich verſuchende Subjekt nicht Fleiſch und Blut, ſondern die Dämonenwelt. Die Möglichkeit einer perſönlichen Einwirkung des infernalen Verſuchers iſt exegetiſch und dogmatiſch nicht zu beſtreiten, aber was dergleichen von der nachapoſtoliſchen Zeit an bis auf eine neuere kurheſſiſche „Theologie der Thatſachen" Thatſächliches berichtet wird, das trägt den Stempel des Abergläubiſchen, den Karakter mönchiſcher Phantaſie ſo vorherrſchend an ſich, daß Jeder, dem es unerbittlich nur um Wahrheit zu thun iſt, das Recht haben muß, für ſolche Thatſachen ſtrengere Beweiſe zu fordern, als welche dafür gegeben zu werden pflegen. Für die ſittliche Betrachtung iſt es darum von größtem Werthe, daß Jakobus in ächt ethiſcher Weiſe die Geneſis der Verſuchung nicht mit Hilfe der Dämonologie (die ihm doch nach 2, 19; 3, 6. keineswegs ferne liegt), ſondern pſychologiſch beſchreibt. Seine Darſtellung iſt um ſo bemerkenswerther, als der Gegenſatz zu ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι (1, 13), genau genommen, nicht das ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας (v. 14) iſt; letzteres läßt hinter dem ὑπὸ noch ein ἀπὸ, d. h. hinter der nächſten pſychiſchen Cauſalität eine weitere und tiefere, eine übermenſchliche zu; auch wer ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας verſucht wird, kann darum dennoch in ſolcher Verſuchung etwas urſprünglich vom Satan Ausgehendes erkennen, wie

wir dieß wirklich thun müſſen; daß Jakobus dieſen nicht nennt, das beweiſt, daß ihm, dem neuteſtamentlichen Ethiker, nicht dieſe transſcendente und incommenſurable Seite die Hauptſache iſt, ſondern der pſychiſche Vorgang, aus deſſen Erkenntniß auch allein die ſpezifiſch ethiſche Gegenwirkung abzuleiten iſt. Alſo die ἐπιθυμία reizt und lockt; nachdem nämlich auf ſie ſelbſt zuerſt das Objekt, irgend ein wirkliches oder ſcheinbares Gut durch ſein reales Vorhandenſeyn oder durch die bloße Vorſtellung gewirkt und die Luſt in Bewegung geſetzt hat, was noch ganz unwillkürlich geſchehen kann, ſo wirkt die wach gewordene Luſt auf den Willen, weil ohne ſein königliches placet keine Handlung, alſo auch keine Luſtbefriedigung möglich iſt. Dieſes Wirken der Begierde auf den Willen iſt der eigentliche Mittelpunkt der Verſuchung; ſteht der Wille als Geiſtesmacht nicht frei und feſt genug auf dem Grunde des göttlichen Geſetzes und Rechtes, ſo läßt er ſich von der Luſt beſtimmen, einzuwilligen, ſeine Macht wie ein Fürſt einer Buhlerin zur Verfügung zu ſtellen, Jakobus bezeichnet das als eine συλλαβή; die Luſt iſt das weibliche, der Wille das männliche Princip; jenes, wenn es befruchtet wird von dieſem, gebiert ſofort die Sünde als Thatſünde. (Verfehlt iſt es, wenn noch Köſter in ſeiner Monographie: die bibliſche Lehre von der Verſuchung, Gotha 1859, S. 20, als das die Luſt befruchtende, männliche Subjekt, den Gegenſtand der Luſt anſieht; vereinigt ſich die Luſt mit ihrem Gegenſtand, d. h. befriedigt ſie ſich durch ſeinen Beſitz und Genuß, ſo wird nicht erſt in Folge deſſen die Sünde geboren, ſondern ſie iſt bereits geſchehen). — Zu bemerken iſt aber noch, daß Jakobus über die Gegenſtände, auf welche die Luſt ſich richtet, völlig ſchweigt; er ſagt auch nicht, die ἐπιθυμία ſey als ſolche ſchon ſündig, die Sünde datirt er erſt von ihrer Befruchtung an; nicht ſie ſelbſt, ſondern ihre mit dem Willen erzeugte Frucht iſt Sünde, d. h. Thatſünde, während genauer das Sündigen ſchon im Akte jener Befruchtung, d. h. in der Einwilligung liegt. Es iſt hier nicht der Ort, auf dieſen Punkt einzugehen (ſ. darüber C. F. Schmid, bibl. Theologie des N. Teſtaments, herausgegeben von Weizſäcker, 2. Aufl., S. 391); aber es knüpft ſich daran der ethiſche Satz, daß 1) kein Gut an ſich ſchon verſuchlich iſt, d. h. die Tendenz zur Verſuchung in ſich trägt, ſo daß das Begehren darnach bereits Sünde wäre, vgl. 1 Tim. 4, 4; 2) daß aber jedes einzelne Gut, auch das edelſte, geiſtigſte verſuchlich werden kann, ſobald das Begehren darnach oder der Werth, der darauf gelegt wird, mit dem Geiſteswillen, der auf das höchſte Gut gerichtet iſt, in Widerſpruch geräth und dieſen zurückdrängt. Ob einem Menſchen ſein Verſtand, ſein Reichthum, ſein Rang, ſeine Schönheit zur Verſuchung wird oder nicht, hängt hiernach gänzlich davon ab, ob ſein Wille feſt und mächtig genug iſt, um jedem Andringen der ἐπιθυμία, die ſich auf dieſe Dinge richtet oder aus ihnen entwickelt, ſolchen Widerſtand zu leiſten, daß ſie nach und nach in ſich erlahmt; dann iſt der Karakter auf der Höhe angelangt, wo die Verſuchung für ihn zu exiſtiren aufhört. Daß dieſe Höhe nur eben durch ſittliche Erſtarkung und Reinigung, nicht aber durch höheren religiöſen Schwung an ſich ſchon erreicht wird, daß vielmehr dieſer für ſich allein ſeine beſonderen Verſuchungen mit ſich bringt, iſt von Joh. Friedr. v. Meyer in den Blättern für höhere Wahrheit (Stuttg. 1853, I. Bd., in dem Aufſatze: „Die Gefahren der Seher", S. 310 — 322), ſchlagend ausgeführt worden.

Kann nach Obigem ſchon im Allgemeinen die Verſuchung nur aus dem eigenen Innern abgeleitet, d. h. wenn ſie auch von Außen veranlaßt iſt, doch der Sitz der Gefahr nur im Innern anerkannt und die Schuld ſowohl eines Falles durch Verſuchung, als auch des Nicht-Aufhörens der Verſuchungen nur dem Subjekte ſelbſt zugeſchoben werden: ſo ſteigert ſich dieſe Schuld noch mehr, wenn der Menſch, anſtatt die Verſuchung, wenn ſie von ſelber kommt, abzuſchlagen, ſie vielmehr aufſucht, ſich ſelbſt ihr ausſetzt, ſey es aus Leichtſinn oder aus falſchem Selbſtvertrauen, oder ſey es in der Abſicht, ſich dadurch in der Ueberwindung zu üben. Es verhält ſich mit ſolcher ſelbſtgemachten Verſuchung durch Luſt ähnlich, wie mit ſelbſtauferlegtem Leiden; um ſich zu üben, bedarf der Chriſt nicht ſolch frevelhaften Experimentirens: das Leben ſelbſt, wie

es providentiell geordnet ist, bietet dem, der sich üben will, fortwährend Gelegenheit dazu.

Schließlich ist noch das Verhältniß des Begriffes Versuchung zu den verwandten Begriffen Aergerniß und Verführung zu bestimmen. Aergerniß und Versuchung gleichen sich darin, daß beide sittlichen Schaden wirken, und darum beide weder auf den, der heilig ist, noch auf den, dessen ganzer Wille vorher schon mit der Sünde sich identificirt hat, Einfluß haben können. Gehören aber hiernach die Objekte beider einer Mittelstellung an, so ist diese doch nicht beiden gegenüber dieselbe. Geärgert wird, wer noch in der ἁπλότης steht, also conkret gesprochen, nach Matth. 18., das Kind (im buchstäblichen wie im bildlichen Sinne des Wortes); versucht aber wird (vgl. 1 Joh. 2, 13. 14.) der Jüngling und der Mann. Wohl hat Jesus sogar von sich selbst erklärt, Matth. 16, 23., daß es auch für ihn ein σκάνδαλον gebe, und wie die Anrede an Petrus, σατανᾶ, verräth, so ist auch die ganze Situation mehr die der Versuchung, als die des Aergernisses; aber den Gegensatz zum Aergerniß bildet doch auch hier die Einfalt kindlichen Gehorsams, woraus der Herr durch solche Aufmunterung zur Schonung seiner selbst weggelockt zu werden fürchtet, daher die schnelle, unverhältnißmäßig energisch scheinende Antwort. Die Reden vom Aergern des Auges, des Fußes u. s. w., die nur Matth. 5, 29. 30., nicht aber Matth. 18, 8. 9. am rechten Orte stehen, nehmen das Wort in derselben Bedeutung, wie versuchen; durch die Uebertragung des Begriffes auf ein unpersönliches Subjekt, das eine versuchliche Absicht nicht haben kann, ist derselbe dem Aergern verwandt geworden. Denn ein zweiter Unterschied liegt darin, daß der Versuchende eine bösliche Absicht in Bezug auf den zu Versuchenden hegt, derjenige aber, der Aergerniß gibt, sich um den Andern, der Aergerniß nimmt, gar nichts kümmert; gerade darin besteht sein spezielles Unrecht, daß er eine wirkliche Sünde, oder wenigstens etwas, was seinem Nächsten als Sünde erscheint, begeht, ohne darnach zu fragen, welche Wirkung solches Thun auf diesen, den Unerfahrenen, Schwachen, noch in der Einfalt Stehenden, ausübe. (Dieß ist der spezielle Sinn des Verachtens der Kleinen, Matth. 18, 10.) — Von der Verführung unterscheidet sich die Versuchung einmal dadurch, daß in ersterer der Erfolg schon mitgesetzt ist, den die letztere nur beabsichtigt, aber noch nicht erreicht hat; außerdem aber dadurch, daß der Verführer noch einem tieferen Egoismus folgt, als der Versucher; in letzterem kann mehr der Schalk, als der Bösewicht stecken; er ist der Vexirende, der über den Schwachen sich lustig macht, während der Verführer ein Opfer für sich haben will. Anders gesagt: der Versucher stellt die Falle und sieht dann zu; der Verführer handelt unmittelbar mitsündigend. Bei der nahen Verwandtschaft der Begriffe werden jedoch die Gränzen vom Sprachgebrauche nicht immer streng eingehalten.

Außer den bereits genannten Schriften, die diesen Gegenstand behandeln — von Schmid und Köster, ist noch der betreffende Abschnitt in Hirscher's Moral (Bd. II. das zweite Hauptstück: wie das Böse wirklich wird), der §. 104 und 105 in Nitzsch's System der christlichen Lehre, die Ethik von Harleß und das, was die älteren Theologen mehr gelegentlich, als für wissenschaftlichen Zweck, über Anfechtung zu sagen haben (z. B. Luther in den Tischreden, in Predigten u. s. w., Scriver im Seelenschatz, Buddeus in den institut. theol. mor., Mosheim in der Sittenlehre, Thl. VI.), zu erwähnen; richtig aber ist die Bemerkung von Köster (a. a. O. Vorrede, S. III), daß die Ethiker dieses Lehrstück auffallend vernachläßigt haben. Manche kommen (wie Calvin in den instit.) nur aus Veranlassung der sechsten Bitte auf dasselbe zu sprechen. **Palmer.**

Verwandtschaft ist das durch Zeugung oder ein Analogon derselben begründete Verhältniß mehrerer Personen unter einander. Beruht dasselbe auf der Einheit des Bluts (qui sanguine inter se connexi sunt. L. 1, §. 10 Dig. de suis et legitimis [38. 16]), so heißt es natürliche oder Blutsverwandtschaft (consanguinitas, cognatio naturalis, carnalis) und unterscheidet sich von der derselben nachgebildeten, fingirten oder künstlichen. Die letztere beruht auf der bür-

gerlichen Geſetzgebung, welche durch Annahme an Kindesſtatt (Adoption) eine cognatio legitima, legalis eintreten läßt, oder auf dem kanoniſchen Recht, nach welchem aus der Gemeinſchaft an gewiſſen Sakramenten eine geiſtliche Verwandtſchaft (cognatio spiritualis) entſteht.

In rechtlicher Hinſicht hat die Verwandtſchaft für die Kirche beſonders inſofern eine hohe Bedeutung, als ſie eine wichtige Klaſſe von Ehehinderniſſen veranlaßt. Indem wegen dieſer Beziehung auf den Artikel Ehe, Band III. S. 475 folg. überhaupt hingewieſen werden muß, bedarf es hier noch einer beſonderen Auseinanderſetzung über die Natur und Entſtehung der ſogenannten geiſtlichen Verwandtſchaft, ſowie auch der geſchichtlichen Entwickelung ihrer Wirkungen.

Der natürliche Menſch wird leiblich geboren, der Chriſt wird geiſtig geboren, wiedergeboren (Ev. Joh. 3, 3. 5. 6.) und durch das Bad der Wiedergeburt (Titus 3, 5.), die Taufe, in die chriſtliche Gemeinſchaft, die Kirche aufgenommen. Derjenige, welcher dieſe Aufnahme bewirkt, iſt gleichſam der geiſtige oder geiſtliche Vater. In dieſem Sinne ſchreibt der Apoſtel an die Corinther 1, 4, 15: Ihr habt doch nicht viele Väter, denn ich habe euch gezeuget in Chriſto Jeſu, durch's Evangelium (vergl. Philem. V. 10: mein Sohn Oneſimus, den ich gezeuget habe in meinen Banden, ſ. 1 Theſſal. 2, 11; 1 Timoth. 2, ?. 18.). Ja, der Apoſtel betrachtet ſich auch ebenſo als die Mutter, wie bei den Galatern, denen er 4, 19. zuruft: Meine lieben Kinder, welche ich abermals mit Aengſten gebähre, bis daß Chriſtus in euch eine Geſtalt gewinne. — An dieſe Aeußerungen lehnen ſich die ſpäteren kirchlichen Scribenten an, um im Laufe der Zeit eine förmliche Doktrin über die geiſtliche Verwandtſchaft auszubilden. Man ſehe die Zuſammenſtellung bei Gratian in der Causa XXX, beſonders quaestio 1 und 3, und den Titel de cognatione spirituali in den Dekretalen lib. IV, tit. 11, wie im liber sextus lib. IV, tit. 3, nebſt den Commentatoren dazu.

Die römiſch-katholiſche Kirche lehrt, daß drei Sakramente ein der natürlichen Verwandtſchaft ähnliches Verhältniß begründen, indem ſie ſpirituelle Güter ſchaffen und ähnlich, wie die Zeugung, zwiſchen den daran unmittelbar oder mittelbar Betheiligten ein geiſtiges Band weben. Dieſe Sakramente ſind die Taufe, Firmung und Beichte. Schon die obigen Stellen der heiligen Schrift erklären, wie die geiſtliche Verwandtſchaft zuerſt bei der Taufe anerkannt werden konnte. Hier boten ſich aber verſchiedene Beziehungen, nämlich zwiſchen dem Taufenden und dem Täuflinge, ſowie den Pathen, welche als sponsores, fidejussores und susceptores unmittelbar bei dem Taufakte wirkſam waren. Hier ſtatuirte man eine eigentliche geiſtliche Vaterſchaft (paternitas spiritualis) und unterſchied davon die geiſtliche Mitvaterſchaft (compaternitas) zwiſchen den natürlichen Eltern des Täuflings und den geiſtlichen, den Pathen, ſowie die geiſtliche Geſchwiſterſchaft (fraternitas) zwiſchen dem Täuflinge und ſeinen Kindern und den Kindern des Taufenden und der Pathen. Dieſe Diſtinktionen liegen überall den oben angeführten Quellen zum Grunde und werden auch von den Kanoniſten ausdrücklich aufgeſtellt. So heißt es z. B. in der Summa decretalium des Bernardus Papiensis (ed. Laspeyres 1861) lib. IV, tit. XI: „Cognatio spiritualis est propinquitas proveniens ex sacramenti datione vel ad id detentione, ut ecce: sacerdos baptizat parvulum, tu eum suscipis, uterque vestrum est eius pater spiritualis, ut C. XXX, qu. I. omnes (c. 8). Huius autem cognationis tres sunt species; nam alia est inter me et eum, cuius filium teneo, quae dicitur compaternitas, alia inter me et ipsum puerum quem teneo, quae dicitur paternitas spiritualis, et alia inter filium meum naturalem et filium spiritualem, quae dicitur fraternitas spiritualis." Ferner wird eine unmittelbare und mittelbare geiſtliche Verwandtſchaft (cognatio directa und indirecta) unterſchieden, indem die letztere durch Uebertragung der Verwandtſchaft auf den Ehegatten des compater oder der commater begründet wird. Bernardus a. a. O. erklärt auch dieſe Eintheilung: „directa compaternitas est, quae principaliter provenit, indirecta, quae

secundario, scilicet quae provenit ex directa; puta procedit per virum ad uxorem, et e converso, ut ecce: tenui filium tuum in baptismo, ego sum compater tuus directo, sed uxor mea per me efficitur tua commater indirecto, ut C. XXX, qu. 4. Si quis ex uno (c. 3) et ita me defuncto relictam meam non posses uxorem habere etc.", vgl. auch c. 4. X. h. t. (IV, 11).

Eine beſondere cognatio spiritualis entſtand früher auch ex catechismo, indem diejenigen, welche vor der Taufe beim Unterrichte des Katechumenen Beiſtand leiſteten, ebenſo wie die wirklichen Pathen beurtheilt wurden (c. 3. Can. XXX, qu. IV, c. 110, dist. IV. de conseer., vgl. c. 5. X. h. t. c. 2. cod. in VI°). Die Handlung ſelbſt heißt ministerium christianitatis, bei Bernardus a. a. O. §. 5: sacramentum christianitatis. Man ſehe darüber Sanchez de matrimonii sacramento lib. VII. disp. X. Gonzalez Tellez zum c. 5. X. h. t. J. H. Boehmer ius eccl. Prot. lib. IV. tit. XI. §. XIII.

Seit die confirmatio (Firmung) (ſ. den Art. Bd. III. S. 110) einen ſelbſtſtändigen, von der Taufe getrennten Akt, das sacramentum confirmationis bildete, erzeugt ſie ebenſo, wie die Taufe ſelbſt, eine cognatio spiritualis, und wurde ganz ebenſo wie die geiſtliche Verwandtſchaft aus der Taufe beurtheilt. Die oben angeführten Quellen nehmen auch darauf Rückſicht mit den Worten: ad chrisma tenere, sacr. confirmationis ab episcopo factae (bei Bernardus) und in anderer Weiſe (J. H. Boehmer a. a. O. §. XIV).

Endlich wird auch eine cognatio spiritualis ex confessione erwähnt, denn: „Omnes, quos in poenitentia suscipimus, ita sunt nostri spirituales filii, ut et ipsi, quos vel nobis suscipientibus, vel trinae mersionis vocabulo mergentibus, unda sacri baptismatis regeneravit" c. 8. Can. XXX. qu. I., verb. c. 9. 10. eod. Daher die ſtets beibehaltene Bezeichnung von Beichtvater und Beichtkind (ſ. den Art. Bd. I. S. 785), vgl. J. H. Boehmer a. a. O. §. XV.

Die geiſtliche Verwandtſchaft bildete urſprünglich kein Ehehinderniß, weshalb es auch kein Bedenken machte, daß Eltern ſelbſt das Pathenamt übernahmen; ja, dieß geſchah längere Zeit ſogar gewöhnlich (vgl. J. H. Boehmer a. a. O. §. V. Höfling, das Sakrament der Taufe Bd. II. S. 11, 12). Die Sitte ſcheint dann die Anſicht begründet zu haben, daß wer eine Pathenſtelle übernahm, den Täufling in gewiſſer Art adoptire (Procop. Anecdota lib. I, cap. 1. Hesychius s. v. *υἱοθεσία*), eine Auffaſſung, welche ſpäter von den Päbſten zur Rechtfertigung der Impedimente benutzt wurde (c. 1. 5. Can. XXX. qu. III, vgl. dazu andere Zeugniſſe bei Du Fresne s. v. adoptio, filiolus u. a. m.). Die erſte geſetzliche Beſtimmung erging aber nicht von der Kirche (ſpäterhin ſind Erdichtungen nicht ausgeblieben, ſ. J. H. Boehmer a. a. O.), ſondern von Juſtinian in der c. 26. C. de nuptiis V, 4: „Ea videlicet persona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis, sive alumna sit, sive non, a sacrosancto suscepit baptismate: cum nihil aliud sic inducere potest paternam affectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae sunt." Eine Erweiterung erfolgte durch can. 53. Conc. Trullan. a. 692 (Bruns canones Apostol. etc. I, 53), indem auch die Ehe des Pathen mit der Mutter des Täuflings verboten wurde und noch mehr durch das ſpätere griechiſche Recht (Ecloga lib. II. cap. 2. Basilicor. libr. XXVIII. tit. V. §. XIV., ed. Heimbach. III, 204) u. a. ſ. J. H. Boehmer a. a. O. §. VII. Zachariä, innere Geſchichte des griechiſch-römiſchen Rechts, Leipz. 1858, S. 20, 21.

In der lateiniſchen Kirche folgte ſeit dem achten Jahrhundert ebenfalls eine allmähliche Ausdehnung des urſprünglichen Verbots (J. H. Boehmer a. a. O. §. VIII ff. und die oben citirten Autoren verb. Sanchez a. a. O. lib. VII. disp. 54 folg. Brouwer de iure connubiorum. Amstelod. 1665. 4°, lib. II. cap. 8), aus denen beſonders v. Moy, Geſchichte des Eherechts, S. 366 folg. Schulte, Handbuch des katholiſchen Eherechts, S. 188 folg. u. a. das Material entlehnen.

Der ſchon von den älteren Kirchenvätern und dem Trullaniſchen Concil (a. a. O.) ausgeſprochene Grundſatz, daß das geiſtige Band, welches aus dem Sakramente für die Participirenden entſtehe, ſtärker ſey, als das aus der irdiſchen Zeugung, und daher auch ein mächtigeres Impediment beim Abſchluſſe der Ehe bilde, wurde auch im Occident maßgebend (c. 2. Cau. XXX. qu. III. Zacharias c. a. 745 u. a. m.) und veranlaßte ſelbſt die Trennung einer Ehe auszuſprechen wegen des durch cognatio spiritualis superveniens eintretenden Impediments (c. 2. 4. 5. Cau. XXX. qu. I.). Doch fand man ſich bald veranlaßt, dieß einzuſchränken (c. 3. 7 cod.), bis Alexander III. dieſen Fall gänzlich beſeitigte (c. 2 X. h. t. IV, 11).

Da die ganze Satzung auf beſonderer Feſtſetzung der Kirche beruhte, konnten ſich lokale Abweichungen und verſchiedene Gewohnheiten bilden, wie dieſe in den Dekretalen und auf den Diöceſanſynoden anerkannt wurden (man ſehe die Ueberſicht in Hesselmann's Index zu Hartzheim's collectio Conciliorum Germaniae Tom. XI, Fol. 180). Bonifaz VIII. beſchränkte das ganze Hinderniß auf Taufe und Confirmation, und erklärte: „Ex datione vero aliorum sacramentorum cognatio spiritualis nequaquam oritur, quae matrimonium impediat vel dissolvat" (c. 3. h. t. in VI. III, 4), nachdem er das aus der cognatio ex catechismo entſtehende Impediment nur als ein aufſchiebendes und nicht trennendes anerkannt hatte (c. 2 cod.). Die Beſchwerden über die nachtheiligen Folgen aus den weit greifenden Wirkungen der geiſtlichen Verwandtſchaft zogen ſich aber bis in's 16. Jahrhundert hinein. Unter den zur Reformation im Jahre 1522 und 1523 der Curie von der deutſchen Nation übergebenen Gravamina ſteht oben an das de dispensationibus aere redimendis und darunter: „matrimoniorum tam innumera excogitata obstacula ..... ex cognatione spirituali ... originem trahentia" (Münch, Sammlung aller Concordate I, 344). Indem das Tridentiniſche Concil ſich dieſem Vorwurfe gegenüber nicht paſſiv verhalten konnte, ließ es weſentliche Beſchränkungen eintreten und beſtimmte in der sessio XXIV. cap. 2 de reform. matrimonii: „Docet experientia, propter multitudinem prohibitionum multoties in casibus prohibitis ignoranter contrahi matrimonia, in quibus vel non sine magno peccato perseveratur, vel ex usu sine magno scandalo dirimuntur. Volens itaque sancta synodus huic incommodo providere, et a cognationis spiritualis impedimento incipiens, statuit, ut unus tantum, sive vir sive mulier, iuxta sacrorum canonum instituta (cf. c. 101 d. IV. de consecr. c. 3 de cogn. spir. in VI°), vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant, inter quos ac baptizatum ipsum, et illius patrem et matrem, nec non inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem et matrem tantum spiritualis cognatio contrahatur. — Ea quoque cognatio (cf. c. 2. Cau. XXX. qu. I. c. 1 de cogn. spir. in VI°), quae ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum, illiusque patrem et matrem ac tenentem non egrediatur; omnibus inter alias personas huius spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis." Daß hieran ſtrikt feſtgehalten werden ſolle, deklarirt zur Beſeitigung jeden Zweifels noch beſonders Pius V. in der Constit. Quum illius von 1566 (hinter der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte p. 557). Es beſteht ſomit nur noch in der angegebenen Weiſe die paternitas und compaternitas, aber nicht mehr die fraternitas spiritualis, desgleichen nur die directa und nicht die indirecta cognatio. Uebrigens entſteht die geiſtliche Verwandtſchaft ſowohl aus der ſolenn vollzogenen, als aus der Nothtaufe, jedoch nicht aus bloß zur Solenniſirung einer bereits vollzogenen Taufe vorgenommenen Handlungen (vgl. die Citate bei Schulte a. a. O. S. 175, 196).

Evangeliſcher Seits iſt die ganze Doctrin verworfen. Die Schmalkaldiſchen Artikel im Anhange de potestate episcoporum deklariren: traditiones de cognatione spirituali sunt injustae. Vorübergehend iſt jedoch in der Lüneburger Kirchenordnung von 1543 (Richter, die Kirchenordnungen II, 54), wie in der Württemberger von 1553 (a. a. O. S. 130) die geiſtliche Verwandtſchaft als Ehehinderniß anerkannt. Die Lüneburger

Kirchenordnung von 1564 verweist aber bereits nur auf Levit. c. 18 und gedenkt nicht mehr jenes Impediments. Ausdrücklich erklärt sich dagegen die Pommer'sche Kirchenordnung von 1535 (a. a. O. I, 250): „Geuadderschop kan nicht hindern die wile wy dorch de döpe alle swestern vnd brödern synn", die preußische Consistorialordnung von 1584 (a. a. O. II, 466), die niedersächsische Kirchenordnung von 1585 (a. a. O. II, 472), da es „aus lauterm unuorstande, als ein loß, faul Menschen gedicht, den Gewissen mit gewalt vnd vnrecht, auffgedrungen worden," wie auch die kurpfälzische Eheordnung vom 13. Mai 1604, Tit. IV. das Hinderniß verwirft, „dieweil solches keinen Grund hat weder in heiliger, göttlicher Schrift, noch sonsten in der Vernunft, sondern zum Theil aus Aberglauben, zum Theil aus der Geldsucht hergeflossen." Man sehe noch über den protestantischen Standpunkt J. H. Boehmer a. a. O. S. XII. Brouwer l. c.

H. F. Jacobson.

Verzückung. Offenbar steht die Verzückung in naher Verwandtschaft mit dem Entzücken. Bei ersterer wie bei letzterem wird man nicht nur seinem gewöhnlichen Lebenszustande entzogen, sondern es machen auch in dem einen wie im anderen Falle die sich hier darstellenden Gegenstände einen so mächtigen Eindruck auf das Bewußtseyn, daß man nun weniger sich selbst, als vielmehr eben jenen Gegenständen angehört. Das Entzücken unterscheidet sich aber auch wieder ganz wesentlich von der Verzückung, und zwar dadurch, daß man sich bei ersterem doch nur in einen über das alltägliche Daseyn hinausliegenden Kreis von bloßen Ideen eingeführt, bei letzterer aber geradezu in eine andere Weltregion versetzt findet. Die Betrachtung einer schönen Gegend, der Genuß eines ächten Kunstwerkes, die Wahrnehmung einer hohen sittlichen That, die Enthüllung einer bis dahin verborgen gebliebenen großen Wahrheit, die Darstellung der Liebe und Gnade unseres Gottes kann uns entzücken. Wir können hievon überwältigt werden, so daß wir nun für nichts weiter mehr Sinn haben, ja daß wir hierüber uns selbst ganz vergessen. Es wird eben durch die Eindrücke, welche da auf uns erfolgen, unser innerstes Wesen in Bewegung (Rührung) gesetzt; in dessen Folge erheben sich bei uns Ideen, die gerade jenen Eindrücken entsprechen, und diese überfluthen uns nun dergestalt, daß wir zunächst ihrer weit mehr, als unser selbst gedenken. In der That werden wir aber hiemit doch nicht eigentlich uns selbst entrückt, sondern im Gegentheil uns selbst nur näher gebracht, in die Tiefen unseres eigenen Wesens mehr und mehr eingeführt. Es wird da der sonst verschlossene Quell unseres wahren Lebens eröffnet und auf diese Weise ein um so tieferes Selbstbewußtseyn bei uns eingeleitet. An der hieraus sich ergebenden, oft freilich nur ganz vorübergehenden Erhöhung unseres Geistes- und Seelenlebens nimmt selbst der Leib einen gewissen Antheil, wie denn in solchen Momenten die Züge sich veredeln, das Antlitz eine Art von Verklärung, Vergeistigung gewinnt.

So werden wir denn beim Entzücken der himmlischen Welt, in Folge einer Verähnlichung mit ihr, die sich bei uns ergibt, indem wir da gewisse von ihr ausgehende Wirkungen empfangen, angenähert, aus ihr selbst aber bleiben wir hiebei doch immer noch herausgehalten. Ganz anders aber ist es bei der Verzückung. In ihr wird der Geist aus dem Erdendaseyn, das sich von dem himmlischen, wenn gleich gewisse Einflüsse von letzterem auf ersteres erfolgen, immer noch wesentlich unterscheidet, völlig herausgezogen und nun in eben diese höhere Region selbst aufgenommen. Das kann aber natürlich für den Geist nicht ohne mächtige Folgen bleiben. Es werden ihm da Anschauungen gewährt, deren er hienieden nicht theilhaftig werden kann, und die Verherrlichung, die er hier gewinnt, wird sich selbst auch auf den Leib ausbreiten. Sofern aber der Geist aus der heiligen Höhe, zu welcher er hiemit emporgestiegen ist, der Tiefe oder Niedrigkeit des irdischen Lebens sich wieder zuwendet, wird er, wie des Blickes in das Verborgene, mithin der Weissagung, so auch einer den gewöhnlichen Naturlauf überbietenden Wirksamkeit, der Wunderkraft also fähig werden. Es gibt jedoch, wie eine himmlische, so auch eine infernale Verzückung. Wie der Geist, sofern er der Selbstsucht und Sünde sich zu entziehen ernstlich bemüht ist, zu Gott erhoben werden kann,

ſo wird er wiederum, bei unreinem, verkehrtem Streben, vielmehr in eine weſentliche Gemeinſchaft mit dem Geiſte der Finſterniß eingehen können, woraus ſich ebenfalls gewaltige, nur aber freilich bloß verderbliche Wirkungen ergeben werden, wie ſolches z. B. beim Menſchen der Sünde, beim Kinde des Verderbens, 2 Theſſ. 2, 9., der Fall ſeyn wird. Die infernale Ekſtaſe kann jedoch auch unwillkürlich und ohne ſpecielle Verſchuldung eintreten: dann fällt ſie mit der Beſeſſenheit (ſ. d. Art.) zuſammen. Noch eine dritte Art der Verzückung iſt zu unterſcheiden, und zwar wird dieſe wohl gerade am allerhäufigſten vorkommen. Es kann nämlich der Geiſt, indem er aus der irdiſchen Welt als ſolcher heraustritt, in die bloßen Principien der letzteren, d. h. in die an ſich noch immateriellen Kräfte einſinken, welche der Materie zu Grunde liegen. Da dieſe Region in der Mitte zwiſchen Himmel und Hölle ſteht und ſolchen Hemmungen, wie ſie das materielle Daſeyn mit ſich bringt, nicht unterworfen iſt, ſo wird der Geiſt von da aus ebenfalls ſehr auffallende Wirkungen erzeugen können, doch werden dieſe in Folge der beiden, einander ſo völlig gegenüberliegenden Gewalten, aus welchen ſie entſpringen, einen ſchwankenden zweideutigen Karakter an ſich tragen.

In der rationaliſtiſchen Periode aber oder in der Zeit der ſogenannten Aufklärung ſtellte man die Möglichkeit jeder Art der Verzückung in Abrede und verwarf alle für ihre Wirklichkeit ſprechenden hiſtoriſchen Zeugniſſe einfach als unglaubwürdig, als auf bloßer Täuſchung oder gar auf Betrug beruhend; am Ende ſchien man den Sinn für ſolche Zeugniſſe geradezu verloren zu haben, ſo daß ſie einem gar keinen Eindruck mehr machten, daß man, wie mit Blindheit geſchlagen, an ihnen vorüberging. Guten Theils war es der Mangel am eigentlichen hiſtoriſchen Sinn, an jener ruhigen Faſſung, die das Gegebene nicht nach eigenem Belieben erſt ummodeln, ſondern ſo wie es eben vorliegt, gelten laſſen will, wodurch man hiezu verleitet wurde und wovon der Grund darin lag, daß man von ſeinem eigenen Denken allzu ſehr eingenommen war, daß man ſelbes für ſchlechthin vernunftmäßig hielt und was mit ihm nicht im Einklang ſtand, ohne weiteres zurückweiſen zu dürfen, ja zurückweiſen zu müſſen wähnte. Hauptſächlich aber waren es doch die ſo äußerſt dürftigen Vorſtellungen, die man vom Weſen des menſchlichen Geiſtes ſelbſt hegte, ſowie die irrige Vorausſetzung, daß die Natur in einem abſoluten Gegenſatze zum Geiſte ſtehe, wodurch man ſich für berechtigt hielt, alle Verzückung mit den an ebendieſelbe ſich anknüpfenden Folgen geradeswegs abzuläugnen. Gegen die Geſchichte wird ſich indeſſen das bloße Raiſonnement zuletzt doch nicht behaupten können; ihren Zeugniſſen wird dieſes am Ende doch ſich zu fügen, nach ihnen ſich ſelbſt umzugeſtalten genöthigt ſeyn. In der That aber ſpricht die Geſchichte entſchieden genug für die Realität der Verzückung; ſie belehrt uns, daß dieſelbe in allen Zeitaltern, bei allen Völkern und bei den Bekennern der verſchiedenſten Religionen vorgekommen.

Dem Zeugniß der Bibel zufolge ſtand Gott der Herr mit den Patriarchen im vertrauteſten Umgang und gewährte ihnen gar vielfach den Einblick in ſeine heiligen Abſichten und Plane. Von Moſes wird uns (ſ. 5 Moſ. 33, 11. 4 Moſ. 12, 6. 8.) ausdrücklich berichtet, daß Gott mit ihm von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde, daß er mündlich mit ihm geredet und Moſes ihn, den Herrn, in ſeiner Geſtalt ſelbſt, nicht durch bloße dunkle Worte oder Gleichniß geſehen habe. Auch Aaron und ſeine Söhne, Nadab und Abihu, ſowie die ſiebzig Aelteſten wurden (ſ. 2 Moſ. 24, 9 ff.) des Anſchauens der göttlichen Herrlichkeit gewürdigt. Aus dem Volke Iſrael ging aber ferner eine große Menge von Propheten hervor (ſ. z. B. 1 Sam. 10, 10.), von denen uns nur die wenigſten dem Namen nach bekannt ſind. Unter denjenigen, die wir näher kennen, enthüllte ſich einem Jeſaias z. B. (ſ. Kap. 6, 1 ff.), einem Ezechiel (Kapp. 1. 10.), einem Daniel (Kap. 7, 13. 14.) die Majeſtät des Höchſten in wunderbaren Geſichten, aber auch der den Propheten eigenthümliche Blick in die Ferne und in verborgene Tiefen, die Gabe der Weiſſagung und die Kraft der Wunder ſetzt eine weſentliche Erhebung über die Welt, mithin die Verzückung voraus. Eben ſo war der

Hoheprieſter in Iſrael darauf angewieſen (ſ. 2 Moſ. 28, 17. und 4 Moſ. 27, 21.), mit dem Urim und Thummim bekleidet, in wichtigen Angelegenheiten des ganzen Volkes oder des Königs auf Befragen den göttlichen Willen kund zu geben, was doch gleichfalls nicht geſchehen konnte, wenn er nicht in eine innige Gemeinſchaft mit Gott eingeführt worden wäre *).

Doch nicht bloß bei den Kindern Iſrael fand die Verzückung Statt, es rühmen ſich ihrer auch die heidniſchen Völker. So finden wir dieſelbe, wenn gleich in anderer Weiſe, als bei den Perſonen alten Teſtamentes, bei den Braminen der Indier, deren höchſtes Streben dahin abzielt, in den Unendlichen ſich einzuſenken, ja ſich in ihm zu verlieren, wozu ſich die Neigung und das Vermögen theilweiſe von ihren Voräldern auf ſie herabgeerbt haben mag. Die Orakel der Alten beruhten ohne Zweifel ebenfalls auf einem ekſtatiſchen Zuſtande derjenigen, welche hier als Werkzeuge dienten. Hätten dieſe Inſtitute nicht irgend einen realen Grund gehabt, ſo wäre die tiefe Ehrfurcht, welche ihnen die geiſtreichſten Völker ſo viele Jahrhunderte hindurch widmeten, geradezu unerklärlich. Wie bei den Griechen die Pythia in ganz beſonderem Anſehen ſtand, ſo beachteten die Germanen die Ausſprüche der in der Verzückung weiſſagenden Frauen und ließen ſich durch dieſelben bei allen bedeutenderen Unternehmungen leiten. Den Celten verkündigten ihre Druiden die Zukunft, und aus den Liedern der Skalden läßt ſich erſehen, daß auch den Skandinaviern das Wirken in die Ferne gar nicht als auffallend, ſondern als etwas ganz Gewöhnliches und Alltägliches erſchien. Mehrere noch rohe aſiatiſche Völker ſuchen in Krankheitsfällen, bei Diebereien u. ſ. w. Hülfe bei ihren Prieſtern, den Schamanen, die ſelbe denn auch, nachdem ſie ſich in eine Ekſtaſe verſetzt haben, gewähren. Uebergewöhnliche Erkenntniſſe kommen bisweilen bei ganz einfachen Leuten vor, die ihr Leben in der Einſamkeit zubringen, wie z. B. bei Hirten. Die älteſten Dichter waren durchweg zugleich als Seher verehrt. Auch große Denker unter den Heiden waren bisweilen ſo tief in ſich ſelbſt geſammelt, daß ſie der Ekſtaſe wenigſtens ſehr nahe geweſen ſeyn müſſen. So erzählt Plato von Sokrates, daß er einſt anderthalb Tage lang unverändert auf einem Flecke wie in Verzückung geſtanden ſey. Plato legt auf die Ekſtaſe unſtreitig einen hohen Werth und ſie war ihm ſelbſt wohl nicht fremd. Ein göttlicher Wahnſinn, ſagt er, ſey dem Zeugniß der Alten zufolge viel vortrefflicher, als eine bloß menſchliche Beſonnenheit. Die Stifter der neuplatoniſchen Schule, Ammonius Sakkas, Plotinus, Jamblichus, führten gleich den orientaliſchen Sehern ein beſchauliches Leben; ſie befanden ſich vielfach im Zuſtande der Verzückung und wollten in dieſer gerade die Quelle der wahren Philoſophie finden.

Vom Heilande wird uns berichtet, daß er während ſeines Wandels hienieden verklärt, nicht aber, daß er jemals verzückt worden ſey. Die göttliche Herrlichkeit konnte nämlich bei ihm wohl nach Außen hin hervorleuchten, an eine Verzückung aber war bei ihm darum nicht zu denken, weil er ja ſelbſt göttlicher Natur, folglich nichts vorhanden war, wozu er erſt noch hätte emporgeführt werden können. Um ſo häufiger kam die Verzückung bei ſeinen Apoſteln vor. Als der Geiſt über ſie ausgegoſſen worden war, als ſich ihre Häupter von einem wunderbaren Lichte umfloſſen zeigten, als ihnen die Gabe der Sprachen zu Theil geworden, da fanden ſie ſich doch über ſich ſelbſt erhoben. Eben ſo war Paulus (Apgeſch. 9, 1 ff.) in eine Verzückung eingegangen, als er auf dem Wege nach Damaskus aus einem Feinde und Verfolger des Herrn in einen ſo gewaltigen Verkünder des Heils umgewandelt wurde. Nachmals ward er (ſ. 2 Kor. 12, 2—4), ohne daß er ſelbſt zu ſagen wußte, ob er dabei im Leibe oder außer dem Leibe geweſen ſey, geradezu in das Paradies, ja in den dritten Himmel verzückt und

*) Gleichwie Gott den Menſchen, um ihn in weſentliche Gemeinſchaft mit ſich zu bringen, in der Verzückung zu ſich emporhebt: ſo kann Er zu ebendieſem Ende ſich ſelbſt auch wieder zu ihm herablaſſen. Obwohl wir hier zunächſt nur jene Erhebung zu betonen haben, ſo läugnen wir doch ſo wenig dieſe Herablaſſung, daß wir erſtere ohne letztere ſogar geradezu für undenkbar halten.

vernahm da unaussprechliche Worte. Auch dem Apostel Petrus erschloß sich, wie Apgesch. 10, 10 ff. ausdrücklich angegeben wird, der Himmel, und er empfing von daher eine wichtige Belehrung. Nicht minder vernehmen wir vom Apostel Johannes (s. Offenb. 1, 10 ff. 4, 2. 17, 3 ff.), daß er im Geiste der Erde entrückt und in den Himmel aufgenommen worden sey und hier die Wunder der göttlichen Herrlichkeit und die Zukunft der Kirche erschaut habe.

Bei den ersten Christengemeinden kamen gleichfalls nicht selten ekstatische Zustände vor. So lesen wir Apgesch. 4, 31., daß, nachdem die Gläubigen in Jerusalem mit den Aposteln gebetet hatten, die Stätte, wo sie versammelt waren, sich bewegte und alle voll wurden des heiligen Geistes. Auch auf die mit dem Hauptmann Cornelius um Petrus versammelten Heiden (s. Apgesch. 10, 45. 46.) wurde die Gabe des heiligen Geistes ausgegossen, daß sie mit Zungen redeten und Gott preiseten. Eben diese Gabe der Sprache nebst anderen auf Ekstase hinweisenden Kräften fand sich (s. 1 Kor. 12.) in sehr reichem Maße bei der Gemeinde zu Korinth. Dem ersten christlichen Märtyrer Stephanus eröffnete sich (s. Apgesch. 7, 55.) kurz vor seinem Hinscheiden der Himmel und er sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehen zur Rechten des Vaters. So manche andere Blutzeugen auch der späteren Zeit befanden sich unter den schrecklichsten leiblichen Mißhandlungen in seliger Verzückung. Von Einsiedlern, Mönchen und Nonnen liegen unzählig viele Berichte von ekstatischen Zuständen, zum Theil unter den seltsamsten Umständen vor. Wie es von Moses (s. 2 Mos. 34, 29 ff.) feststeht, daß sein Angesicht, nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte in Gemeinschaft mit dem Herrn sich befunden, dergestalt geglänzt hat, daß sich die Kinder Israel vor ihm fürchteten, so wird von gar vielen Heiligen der katholischen Kirche angegeben, daß bei besonderer Erhebung ihres Geistes und Gemüthes ein übernatürlicher Lichtglanz von ihnen ausgegangen sey. Eben so wird von solchen frommen Personen erzählt, daß sie nicht weniger als der Heiland (Matth. 14, 25 ff.) auf dem Wasser zu wandeln vermochten, ja daß in den Momenten der Verzückung ihr Leib die Schwere verloren und über die Erde sich erhoben habe u. dergl. Von so vielen dieser Angaben wird man nun freilich behaupten müssen, daß sie nicht nur der eigentlichen Beglaubigung ermangeln, sondern geradezu ein legendenhaftes Gepräge an sich tragen; durchgängig aber wird man sie doch nicht verwerfen dürfen. Was z. B. die so hocherleuchtete und karaktervolle Theresia a Jesu in ihrer Selbstbiographie über die ekstatischen Zustände, in welchen sie sich befunden hat, berichtet, könnte in der That nur, wer den Sinn für historische Wahrheit gänzlich eingebüßt hätte, in die Reihe der bloßen Fabeln oder Träumereien stellen wollen*).

In einer der unserigen viel näher liegenden Zeit sind sehr auffallende, und wenn man sie gleich nicht für göttliche Wunder anzusehen haben wird, doch sehr merkwürdige Erscheinungen als Folge von Verzückungen bei den sogenannten Camisarden in den Cevennen,, auch unter den Jansenisten am Grabe des François de Paris auf dem Kirchhofe St. Medard zur Paris vorgekommen. Von der in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gestifteten Sekte der Methodisten ist es bekannt, daß bei ihr die Ekstase sehr häufig stattfindet; ebendieselbe zeigte sich bei der sogenannten Prediger- oder Leserkrankheit, die in den vierziger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts in Schweden herrschte; auch die Irvingianer rühmen sich ekstatischer Zustände. Doch nicht bloß innerhalb des religiösen Lebens als solchen, auch in den an ebendieses unmittelbar angränzenden Gebieten hat sich, wie in den vorchristlichen, so auch in den christlichen Zeiten, die Verzückung in sehr wirksamer Weise geltend gemacht. So enthüllten sich einem Jakob Böhme in Folge einer Erleuchtung, die man immerhin eine wunderbare wird nennen dürfen, die Grundprincipien der Philosophia sacra. So hätte, wenigstens nach dem Urtheil des großen Michel Angelo, Johann von Fiesole seiner Darstellung der

*) Näheres über die Theresia a Jesu selbst und einzelne Stücke aus ihren Schriften findet man in J. Hamberger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Stuttg. 1857. Th. I. S. 189—210.

Maria im Momente der Verkündigung den überirdiſchen Ausdruck, den dieſelbe an ſich trägt, wenn er nicht einer Ekſtaſe gewürdigt worden wäre, unmöglich verleihen können. Paläſtrina hat von einer ſeiner beſten Compoſitionen ausgeſagt, daß er ſie vorſingenden Engeln nachgeſchrieben habe, wobei er freilich die himmliſchen Töne in die irdiſchen erſt gleichſam überſetzen mußte. Auch Händel hat von ſeinem „Meſſias“ ausgeſagt, er wiſſe nicht, ob er ſich bei Bearbeitung deſſelben, namentlich des „Alleluja“, im Leibe oder außer dem Leibe befunden habe. Der gotterfüllten Richterin Debora in Iſrael kann wohl in ihrer Art die Jungfrau von Orleans an die Seite geſetzt, und mit dem Glaubenshelden Gideon, der die unzählbaren Schaaren der Midianiter mit ganz geringen äußeren Mitteln, nur in Kraft göttlicher Begeiſterung zu verjagen wußte, der Franziskanermönch Johannes von Capiſtrano ganz füglich verglichen werden, der um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts zu Wien und zu Breslau 10 bis 20,000 Zuhörer um ſich zu verſammeln und dieſelben, da er in fremder Sprache zu ihnen redete, bloß durch die Macht ſeiner Perſönlichkeit zu entzünden wußte und vor welchem bei Belgrad das Heer der Türken, das an Zahl jenes der Chriſten fünfzigmal überbot, in unaufhaltſame Flucht getrieben wurde.

Die Realität der Verzückung kann dem allen zufolge nicht bezweifelt werden. Ein ſo ganz außerordentlicher Seelenzuſtand verlangt aber auch ſeine Erklärung, und dieſe läßt ſich, wenn gleich nur etwa annäherungsweiſe, wohl erzielen. Die Grundvorausſetzung, auf welcher die Verzückung mit den ſich an ſie anknüpfenden Folgen beruht, iſt und kann keine andere ſeyn, als die Gottähnlichkeit des Menſchen. Dieſe wird aber freilich in einem weit reicheren und volleren Sinne genommen werden müſſen, als dieß rationaliſtiſcher Seits der Fall war. Nicht bloß darin nämlich beſteht ſie, daß der Menſch über die Erſcheinungen der äußeren Welt nachſinnen und von ihnen aus zu dem Gedanken eines letzten Grundes aller Dinge ſich erheben kann; nicht bloß darein iſt ſie zu ſetzen, daß er aus dem, ſeinem Geiſt und Gemüth einwohnenden Sittengeſetze auch die moraliſchen Eigenſchaften jenes höchſten Weſens zu erkennen und nach ebendieſem Geſetze ſich ſelbſt zu beſtimmen vermag; nicht bloß damit erfüllet ſie ſich, daß er auch die Kräfte und Produkte der Natur in ſeinen Dienſt zu ziehen, in Folge verſtändiger Ueberlegung zu ſeinem Nutzen ſie zu verwenden weiß. Das Alles ſind doch nur ganz vereinzelte Ausſtrahlungen aus ſeinem Weſen, das ſich eben durch die Schranken des irdiſchen Leibes, in welche ſelbes hienieden ſich eingeſchloſſen findet, ſo vielfach gehemmt und gebrochen darſtellt. Selbſt jene höheren, lebendigeren, eine treibende Kraft in ſich tragenden Gedanken, die wir Ideen nennen und in Kunſt und Wiſſenſchaft wie im Leben zu realiſiren bemüht ſind, haben wir immerhin bloß als theilweiſe Offenbarungen unſeres geiſtigen Lebens anzuſehen, in denen deſſen ganze Fülle noch keineswegs zur Erſcheinung kommt. So hoch ſteht dieſes an und für ſich ſelber, daß wir vermöge deſſelben in einem unmittelbaren Verhältniß zu Gott uns befinden, ſeine Herrlichkeit geradezu wahrnehmen, ihm völlig in Liebe uns hingeben, ganz alſo in ihn eingehen und in ihm leben können. Hieraus ergibt ſich aber, daß man die Verzückung in Gott an und für ſich ſelbſt als den eigentlich natürlichen Lebenszuſtand des Menſchen anzuſehen und in ſeiner gegenwärtigen Trennung von Gott doch nur ein unnatürliches Verhältniß zu erkennen habe. Aus der nämlichen Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott läßt ſich nicht minder die Möglichkeit oder Denkbarkeit der mit der Ekſtaſe gemeiniglich verbundenen Wunder und Weiſſagungen ableiten.

So gewiß Gott der Allmächtige und der Allwiſſende iſt, ſo gewiß aus ſeiner unendlichen Kraft das ganze unermeßliche Weltall hervorgehen konnte und alle Veränderungen deſſelben in ſeiner Hand liegen, ſo gewiß er mit ſeinem Geiſte daſſelbe ganz und gar durchdringt, ſo daß es ſeinem Blicke in vollſter Klarheit enthüllt iſt: eben ſo gewiß ruhet auch im Weſen des Menſchen, als dem Ebenbild Gottes, eine Fülle der Macht, von welcher wir in unſerem dermaligen Zuſtande der Einſchränkung und Hemmung kaum eine Ahnung haben, ſo liegt in ebendemſelben auch ein Vermögen der Er-

kenntniß, das gleichfalls unſere jetzige Vorſtellung ſchlechthin überſteigt. Wenn wir alſo dereinſt zum vollen Gottesbilde wieder hergeſtellt ſeyn werden, dann wird unſer Geiſtesauge in den Blick Gottes gleichſam eingerückt ſeyn (2 Kor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2.) und wir werden alsdann des Anſchauens der göttlichen Herrlichkeit ſelbſt gewürdigt werden, es wird ſich uns dann auch das Weltall nach ſeiner eigentlichen Tiefe erſchließen. Nicht minder wird dann die in unſerem Weſen jetzt noch wie eingewickelt enthaltene Kraft nach ihrem weiten unermeßlichen Umfang ſich entfaltet haben und nun, geeinigt mit der göttlichen Allmacht, die gewaltigſte (ſ. 1 Moſ. 1, 26. 27. Pſ. 8.), in das ganze All der Dinge ſich ausbreitende Wirkſamkeit üben. So beſteht denn freilich, wie uns nicht nur die Bibel zu erkennen gibt, ſondern auch ſchon die Weiſen des Alterthums eingeſehen haben, ein ganz weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem Menſchen in ſeiner gegenwärtigen Erſcheinung und zwiſchen ebendemſelben in demjenigen Zuſtande, zu welchem er von vornherein beſtimmt war und zu dem er dereinſt erneuert werden ſoll. Theilweiſe kann er jedoch eben hiezu noch während ſeines Erdenlebens gelangen, und dieß geſchieht gerade in der Verzückung ſowie im Wunder und in der Weiſſagung, die ſich aus ihr ergeben. Wenn nun aber die Möglichkeit jenes Zuſtandes wie dieſer Thätigkeiten ganz augenſcheinlich auf der weſentlichen Verwandtſchaft des Menſchen mit Gott, auf ſeiner Gottähnlichkeit beruhet, ſo bedürfen wir, um dieſelbe gewiſſermaßen begreiflich zu finden, doch noch einer anderen Vorausſetzung, deren Verkennung in der Periode des Rationalismus eben jene Möglichkeit geradezu als unſtatthaft anſehen ließ.

In der That würde man das Recht haben, ſie völlig zu läugnen, wenn die in jener Zeit herrſchende Annahme, daß der menſchliche Körper und die körperliche Welt überhaupt aus ſolchen Stoffen beſtehe, die mit dem Weſen des Geiſtes gar nichts gemein haben, und daß der Geiſt, für dieſes Leben wenigſtens, an ſeinen Körper ſchlechthin gebunden ſey, wirklichen Grund hätte. Letzteres kann jedoch nicht zugegeben werden; eine ſolche Gebundenheit ſtände mit der Würde deſſelben, mit ſeiner genuinen Superiorität über die Körperlichkeit in offenbarem Widerſpruche. Erſteres aber läßt ſich darum nicht einräumen, weil die Behauptung eines durchgreifenden Gegenſatzes von Geiſt und Körper einer Verläugnung ihres gemeinſamen Urſprunges gleichkäme und überdieß die körperliche Welt hienach an einer principiellen Starrheit und Lebloſigkeit, folglich an einer Unvollkommenheit leiden würde, die mit der abſoluten Vollkommenheit ihres Schöpfers nicht zu vereinigen wäre. Wohl zeigen ſich uns die körperlichen Dinge mehr oder weniger von einer gewiſſen Starrheit und Lebloſigkeit beherrſcht und ebendarum auch in ſtrenger Abſonderung von einander gehalten. So gewiß ihnen aber lebendige, dem Geiſte verwandte Kräfte zu Grunde liegen, ſo reicht jene Starrheit und Lebloſigkeit nicht bis in ihre innere Tiefe hinunter. In dieſer inneren Tiefe, als der gemeinſamen Wurzel der körperlichen Dinge, herrſcht vielmehr lauter Kraft und Leben, und hier iſt auch alle Ferne und Geſchiedenheit aufgehoben. Von hier aus wird alſo dem Geiſte allerdings viel Höheres und Größeres möglich ſeyn, als er bei ſeiner Thätigkeit innerhalb der Schranken des äußeren materiellen Daſeyns erreichen kann. Sofern er in eben jene innere Tiefe eindringt, wird er dieß und jenes, was in zeitlicher oder räumlicher Ferne von ihm abliegt, gleichwohl zu erſchauen und eben ſo einzelne, über den gewöhnlichen Naturlauf weit hinausgehende Wirkungen herbeizuführen vermögen, d. h. er wird da der Weiſſagung und des Wunders fähig ſeyn.

Das Eine aber wie das Andere, und der gemeinſame Grund Beider, die Verzückung, kann ſich doch nur unter gewiſſen Bedingungen ergeben. Jedenfalls muß hier das Verhältniß, in welchem Körper und Geiſt im Erdenleben gemeiniglich zu einander ſtehen und welchem zufolge letzterer einer entſchiedenen Beengung unterworfen iſt, aufgehoben werden. Dieß kann entweder damit erfolgen, daß der Geiſt vom Körper, wenn auch nicht völlig, ſo doch annäherungsweiſe geſchieden wird, oder damit, daß der Körper zu einer ſolchen Veredlung gelangt, daß ſich nun der Geiſt freier regen und der in ihm liegenden hohen Kräfte ungehinderter bedienen kann. Der erſtere Zuſtand kann füglich

als eine Anticipation des Todes oder des Lebens nach dem Tode angesehen, der letztere dagegen mit der Verherrlichung verglichen werden, zu welcher der Mensch in Folge der Auferstehung gelangen soll. Jene Lösung des Geistes aus den Banden des Leibes erfolgt bisweilen im Verlaufe von Krankheiten, öfters namentlich gegen das Ende des Erdenlebens, ganz von selbst. Doch läßt sie sich auch durch gewisse Mittel eigenmächtig bewirken, und diese können entweder lediglich geistiger Art seyn, wie denn z. B. die Indier und eben so die sogenannten Hesychasten am Berg Athos gänzliche Absonderung von der Außenwelt, mithin auch strenges Fasten und die entschiedenste Concentration des Geistes als den sichersten Weg empfehlen, zur wesentlichen Vereinigung mit der Gottheit, zum Anschauen des ewigen, unerschaffenen Lichtes zu gelangen. Auch gewisse Töne, unaufhörlich wiederholt, wie sie z. B. die Lappländer und die Finnen auf schallenden Instrumenten, namentlich auf Pauken hervorbringen, oder die heftigsten taumelnden Bewegungen, in welche sich die sogenannten Zauberer bei anderen Völkern bis zur völligen Erschöpfung versetzen, können einen ekstatischen Zustand herbeiführen. Daß sich ebendieser auch durch die magnetische Behandlung erzielen lasse, ist bekannt genug. Geradezu körperliche Mittel, welche man zu ebendiesem Ende in Anwendung bringt, sind, nach Plutarch, schon gewisse Quellen, dann auch Dämpfe, wie z. B. der kohlensaure Dampf der delphischen Höhle, der auf die Pythia eine so gewaltige Einwirkung übte. Im Orient bedient man sich in ebendieser Absicht überhaupt gern des Opiums, in Indien ganz besonders des sogenannten Somatrankes, wohl auch einer Mischung von Hanfmilch und Stechapfel, so wie anderer betäubender Substanzen.

Durch den Gebrauch dieser und ähnlicher Mittel kann man nun, nachdem sich vielleicht vorher noch die heftigsten Zuckungen oder Krämpfe eingestellt haben, in einen todtenähnlichen Zustand kommen, der sich auch äußerlich bestimmt genug kenntlich macht. Der Körper verfällt da in Starrheit, die Züge des Antlitzes sinken ein, das Athemholen, der Blutlauf wird gehemmt, der Ernährungsproceß und die körperlichen Ausscheidungen hören so gut wie auf, es tritt eine fast völlige äußere Empfindungslosigkeit ein. So ist denn jetzt der Geist der materiellen Bande nahezu entledigt, er lebt nun im Grunde oder in der Wurzel der Materie und von da aus wird ihm über die materiellen Dinge so manche Erkenntniß, nach welcher ein Verlangen in ihm rege geworden, zu Theil werden können; auch das Inwendige des eigenen Leibes stellt sich ihm als ein Aeußeres gegenüber und ist ihm ebendarum nun ersichtlich. Mit dieser Lösung aber vom Materiellen ist der Geist doch noch keineswegs zur eigentlichen Freiheit gediehen. Theils ist ja jene Lösung selbst noch keine vollständige, theils ist der Geist in Folge derselben einer anderen Macht, der Macht nämlich der Principien der Natur anheimgefallen; es können sich da bei ihm wohl auch die infernalen Gewalten um so leichter geltend machen. So wird sich ihm denn auch das Göttliche, das sich einem, sofern man demselben sonst schon in Liebe zugewendet war, in diesem Zustande wohl um so eher enthüllen könnte, doch noch keineswegs in seinem reinen Glanze darstellen, und die seligen Gefühle, in denen man hiebei schwelgen mag, werden zuverlässig noch gar vielfach mit lediglich irdischen Empfindungen versetzt seyn. Selbst die bedeutendsten Mittheilungen über die höheren Dinge, welche man namentlich aus dem Munde der sogenannten Somnambulen empfangen hat, bleiben, in der Regel wenigstens, weit hinter demjenigen zurück, was sich auf den gewöhnlichen Wegen gewinnen läßt, und wie unendlich viel — kaum Halbwahres oder geradezu Verworrenes und Verkehrtes ist sonst noch von ihnen ausgesprochen worden! Es ist auch sehr natürlich, daß diejenige Art der Verzückung, welche nur auf physischen Verhältnissen, oder — wodurch sich ein Höheres gewiß nicht wird erreichen lassen — auf bloßer Eigenwilligkeit beruhet, die wahre, ächte Verzückung nicht seyn, zur wirklichen Gemeinschaft mit der Gottheit nicht werde hinführen können.

Wir sind von der göttlichen Gnade in das Erdendaseyn eingeführt, damit wir in demselben allmählich unserer Eigenwilligkeit entledigt und der völligen Ergebung an

Gottes heiligen Willen fähig werden. Dieſe allgemeine Aufgabe iſt für uns hienieden in gar viele beſondere Aufgaben zerlegt, die wir ebendarum um ſo eher zu löſen im Stande ſeyn werden und die ſich uns als die einzelnen Pflichten darſtellen, wie ſie eben das irdiſche Leben mit ſich bringt. Nur im Kampfe mit dem Drange der äußeren Verhältniſſe, nur durch Bewältigung unſerer Sinnlichkeit, nur auf dem Wege alſo eines ernſten ſittlichen Strebens können wir nach und nach dem himmliſchen Daſeyn entgegenreifen. Dieſe Vorbedingung nun umgehen oder überſpringen, vor der Zeit in die himmliſche Welt irgendwie eindringen wollen, wird daher als ein Frevel zu betrachten ſeyn. Wer die Verzückung erzwingen will, macht ſich, da dieß doch nur mittelſt der Löſung von den Banden der Materie möglich iſt, offenbar einer Art von Selbſtmord ſchuldig. Sollte gleich nicht geradezu ein Nachtheil hieraus entſpringen, ſollte dadurch nicht etwa, wie das ſehr wohl möglich iſt, am Ende doch nur die Sinnlichkeit erregt, oder, was wohl noch häufiger der Fall ſeyn möchte, Selbſtüberſchätzung und geiſtlicher Hochmuth dadurch hervorgerufen werden, — einen wirklichen Vortheil kann eine ſolche Ekſtaſe doch nimmermehr zur Folge haben. Ein wahrer Gewinn wäre aus der klaren Enthüllung der göttlichen Herrlichkeit, wenn man deren hier überhaupt gewürdigt werden könnte, doch nur dann zu erwarten, wenn ſich aus ihr eine Veredlung des Leibes, eine entſchiedenere Unterwerfung deſſelben unter das Leben des Geiſtes ergeben würde, wie ſelbe durch jeden ſittlichen Fortſchritt allerdings herbeigeführt wird. Dieſe kann aber doch da nicht erfolgen, wo der Geiſt vom Leibe geradezu ſich ſcheiden und nun gleichſam nur über dieſem ſchweben, wo er in eine Region eingehen und in ihr leben will, die von der ihm zunächſt angewieſenen ſo gänzlich verſchieden iſt, daß ihm nach der Rückkehr in letztere von erſterer kaum mehr eine Erinnerung vergönnt iſt. Wohl bedürfen wir, wenn in der That eine ſittliche Vervollkommnung bei uns Statt finden ſoll, von Zeit zu Zeit der Erhebung über das Irdiſche und des Aufſchwunges zu Gott, wie ſolches in der Andacht und im Gebete der Fall iſt, wobei ein himmliſches Licht und himmliſche Kräfte in uns eingehen, die nun bei uns wirkſam und zu höherer Läuterung unſeres Sinnes und Wandels und zu ſtufenweiſer Verherrlichung der mannichfachen Verhältniſſe des Erdendaſeyns von uns benützt werden ſollen. Dieſe Erhebung iſt aber keine eigenwillige, ſondern eine uns gebotene, mithin ſelbſt eine ſittliche That; auch trennen wir uns bei ihr nicht vom Irdiſchen, wir bemühen uns da vielmehr, dieſes nur dem göttlichen Willen zu unterwerfen; es hat alſo dieſe Art der Erhebung mit dem eigenwilligen Streben nach Verzückung nichts, gar nichts gemein.

Während diejenige Art der Verzückung, welche eine Anticipation des Todes zu ihrer Vorausſetzung hat, ſo vielfach als eine unächte, falſche anzuſehen iſt, ſo wird umgekehrt die wahre, ächte Verzückung, wie oben bereits bemerkt worden, mit dem Zuſtande der Verherrlichung zu vergleichen ſeyn, zu welcher der Menſch in Folge der Auferſtehung gelangen ſoll. Schon dadurch bewährt ſich dieſes, daß ſich hier nichts von jenen Zuckungen oder Verzerrungen zeigt, wie ſie bei der gewaltſam hervorgerufenen Ekſtaſe Statt finden, überhaupt nichts Krankhaftes hier erſichtlich wird, die Züge des Antlitzes ſich vielmehr verklären, ja ſelbſt der ſonſt ſchwache Leib zu einem durchaus rüſtigen Werkzeuge umgeſtaltet erſcheint. Dabei bewahrt ſich der Geiſt die volle Freiheit, ja es wird ihm dieſe gerade in Folge ſeiner Vereinigung mit der ewigen Freiheit erſt im vollſten Maße zu Theil. Wenn ſich jetzt gleich eine unendliche Gewalt ſeiner bemächtigt hat, ſo verliert er doch hierüber nicht die Klarheit des Selbſtbewußtſeyns: er weiß ſich, obwohl in den Geiſt Gottes aufgenommen und von ihm beherrſcht, von demſelben doch ſehr wohl zu unterſcheiden. Vermöge der nämlichen inneren Klarheit entſchwindet ihm, wenn er in das irdiſche Leben zurückgekehrt iſt, nimmermehr die Erinnerung an dasjenige, was ſich ihm in dem himmliſchen Daſeyn dargeſtellt hat. Der Eingang in letzteres war eben auch nicht gleichſam ſprungweiſe erfolgt, ſondern in ſtiller, ſanfter Art vorbereitet oder angebahnt durch treue Pflichterfüllung, durch eifriges Gebet, durch freudige Ergebung in den Willen Gottes in allen Lagen des Lebens.

Indem durch das Alles Geist und Gemüth mehr und mehr gereinigt und erkräftigt, selbst auch die Leiblichkeit einer gewissen Vergeistigung entgegengeführt und eben hiemit der ganze Mensch dem Himmel angenähert worden, so kann nun allerdings eine gnadenvolle göttliche Machtwirkung auf ihn erfolgen*), vermöge deren er sich für eine Weile dem Erdendaseyn entrückt und in die Welt der Ewigkeit versetzt findet. Beabsichtigt aber darf die Ekstase auf keinen Fall gewesen seyn, wenn sie eine wahrhafte seyn soll; denn nur derjenige kann ihrer theihaftig werden, der demüthigen Sinnes, der seiner Schwäche sich wohl bewußt ist und der sich eben darum doch nur des Gewöhnlichen, nicht des Außerordentlichen würdig erachtet. Eben so wird man die Verzückung desjenigen nicht für ächt halten dürfen, der an der Wonne, die sie ihm gewährt, hängen bleibt, d. h. ihrer nur um seiner selbst willen sich freut, nicht aber durch jene Erhöhung zu einem um so kräftigeren sittlichen Streben sich erweckt fühlt. Wenn der Mensch doch erst in Folge der Wiederherstellung zu seiner ganzen vollen Wesenheit, wie sie sich ihm vermöge der Auferstehung ergeben soll, aller Selbstsucht entledigt werden, nur unter dieser Voraussetzung mit ganz reiner, für sich selbst gar nichts mehr begehrender Liebe dem Herrn sich ergeben kann**): so wird sich in der ächten Verzückung, die als eine Anticipation jenes Zustandes der Vollendung zu betrachten ist, zuverlässig der Trieb in ihm entzünden, der Ehre Gottes und dem Heile der Mitmenschen seine Kräfte fortan mit umso größerer Entschiedenheit zu weihen. Gleichwie Sittlichkeit die Vorbedingung der wahren Ekstase ist, so hat dieselbe auch wieder erhöhte Sittlichkeit zur Folge.

Daß nun diese ächte Verzückung, da sie von so guten Folgen begleitet ist, als ein hohes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden müsse, wer könnte wohl hieron zweifeln? So darf man sie denn auch nicht gewalsam abwehren wollen, man soll, wie der Apostel Paulus ausdrücklich sagt, 1 Thess. 5, 19., den Geist nicht dämpfen; wiederum darf man sie aber auch weder sich selbst, noch Anderen vorschnell zuschreiben wollen. So scharf sich die ächte von der unächten Verzückung in der Theorie unterscheiden läßt, so fließen doch ihre Gränzlinien, wenn es sich um die Praxis, um die Anwendung jener Theorie auf einen einzelnen bestimmten Fall handelt, fast unmerklich in einander. Gerade so gut als man nicht selten für lautere Liebe nimmt, was im Grunde doch nur Selbstsucht ist, eben so leicht kann man auch die eigenwillige mit der in der That durch Gottes Willen herbeigeführten Ekstase verwechseln. Diese Verwechslung kann aber hinsichtlich der Würdigung der aus jenem Zustande allenfalls sich ergebenden Enthüllungen sehr verhängnißvoll werden.

Die protestantische Kirche zwar ist in dieser Beziehung einer Gefahr nicht ausgesetzt, da sie ja lediglich nur den in den heiligen Büchern alten und neuen Testaments niedergelegten Belehrungen bindende Kraft zuschreibt. Der Ekstase wird sonach hier eine Bedeutung hauptsächlich nur insofern zugestanden, als sie dazu dienen könnte, dasjenige, was in der Bibel doch schon ausgesprochen ist, aus eigener Anschauung und Erfahrung, mithin umso lebendiger und kräftiger zu erfassen. Anders aber ist es in der katholischen Kirche, welche den Abschluß der Prophetie mit den heiligen Büchern neuen Testaments nicht zugibt, sondern noch weitere Zusätze zu den biblischen Offenbarungen für sehr wohl möglich erklärt. Eben darum hat sie sich's aber auch angelegen seyn lassen, unter Aufbietung alles Scharfsinns Regeln aufzustellen, nach welchen jene aus der Verzückung hervorgehenden Aufschlüsse zu prüfen seyen. Namentlich ist dieß von dem gelehrten

---

*) Daß Gott, wenn es seinen heiligen Absichten gemäß ist, nicht auch einen entschieden sündhaften Menschen in Ekstase eingehen lassen und ihn zu einem Verkündiger hoher Wahrheiten und auch gegen den eigenen Willen eben dieses Menschen zu einem Werkzeuge oder Ausspender des Segens machen könne, soll hiemit nicht in Abrede gestellt werden. Ein ganz auffallendes Beispiel dieser Art bietet sich uns (s. 4 Mos. Kap. 22 f.) in der Geschichte des Bileam dar.

**) Eine vortreffliche Ausführung des hier angedeuteten Gedankens findet sich vor im zehnten und in der ersten Hälfte des eilften Kapitels von Bernhard's von Clairveaux Traktate: De diligendo Deo. Siehe J. Hamberger's Stimmen der Mystik und Theosophie. Th. I. S. 55—60.

Pabſte Benedikt XIV. geſchehen, beſonders im 53. Kapitel ſeines Werkes: „De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Venet. 1764." Doch tragen dieſe Regeln faſt nur einen negativen Karakter an ſich, und daß unter den Gründen zur Verwerfung des Anſpruches irgend eines Verzückten der Widerſtreit mit den einmal von der Kirche gutgeheißenen Lehren und Dogmen obenanſtehe, das wird man ſich von vornherein nicht anders denken.

Literatur. Viele in die Lehre von der Verzückung einſchlägige Thatſachen findet man zuſammengeſtellt in Dr. Joſeph Ennemoſer's Schrift: „Der Magnetismus im Verhältniſſe zur Natur und Religion". 2. Aufl. Stuttg. u. Tübing. 1853; ebenſo in Joſ. Görres' Werk: „Die chriſtliche Myſtik", namentlich im zweiten Bande S. 237 bis 594. Es faßt dieſes Werk freilich eine große Menge nicht nur nicht hinreichend beglaubigter, ſondern auch durchaus unglaubwürdiger Berichte in ſich, doch werden uns in demſelben auch wieder mehrere ſehr ſchätzbare Beiträge zur Theorie der Ekſtaſe dargeboten. — Mit großer Ruhe und Klarheit verbreitet ſich über unſeren Gegenſtand Dr. Johann Karl Paſſavant in ſeiner Schrift: „Unterſuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellſehen". 2. Aufl. Frankf. a. M. 1837. — Ungemein tiefe Aufſchlüſſe über das Weſen der Verzückung gibt uns Franz Baader an ſehr vielen Stellen ſeiner Werke, beſonders aber in den „geſammelten Schriften zur philoſophiſchen Anthropologie", herausgegeben von Prof. Franz Hoffmann. Leipz. 1853. Eine treffliche Abhandlung über die Ekſtaſe findet man in Dr. Franz Delitzſch's „Syſtem der bibliſchen Pſychologie". 2. Aufl. Leipz. 1861, und zwar im 5. Paragraphen des fünften Hauptabſchnittes.

Dr. Julius Hamberger.

Veſpaſianus, Titus Flavius, im Jahre 9 nach Chr. in einem ſabiniſchen Dorfe bei Reate in geringen Verhältniſſen geboren (der Vater war Steuereinnehmer), wurde durch eine ehrliche, harte und glückliche Soldatenlaufbahn, beſonders in Britannien, zu der welthiſtoriſchen Miſſion eingeleitet, die durch den Procurator Geſſius Florus angezettelte Rebellion der jüdiſchen Nation zu erdrücken. Kaiſer Nero, welchen Veſpaſian nach Griechenland begleitet hatte, ſandte dieſen im Spätherbſt 66 nach den Niederlagen des ſyriſchen Statthalters Ceſtius Gallus, als den zugleich Unentbehrlichen und Ungefährlichen, aber auch für das Spiel neroniſcher Narrheiten Unbequemen, als Legaten nach Paläſtina (Suet. Vesp. 4. Joseph. bell. jud. 3, 1, 1 f.). Nachdem Veſpaſian im Winter 66—67 ſeine Streitkräfte an Legionen der Bundesgenoſſen (unter ihnen der jüdiſche König Agrippa II.) bis zu 60,000 Mann in Antiochia und Ptolemais geſammelt (Jos. 2, 19, 9; 3, 1, 3; 3, 4, 2), gewann er freilich Sepphoris, die erſte und ſtark befeſtigte Stadt Galiläa's und eroberte im Juli 67 das von dem galiläiſchen Feldherrn Joſephus hartnäckig 7 Wochen lang vertheidigte Jotapata (37—36). Es war der Anfang des jüdiſchen Endes. Im Frühjahre 68 brach er, unter der Kunde von dem Aufſtande des Vindex gegen Nero den Krieg beſchleunigend, von Cäſarea über Samaria nach Jericho (4, 8, 1) und eroberte und zerſtörte alle Städte (beſonders die Hauptſtadt Peräa's, Gadara) bis in die Nähe des Bollwerks des Aufſtands, Jeruſalem (4, 9, 1; 4, 10, 2 f.). Den Angriff auf Jeruſalem ſelbſt verſchob er. Er konnte zuſehen, wie der zwieſpältige Aufſtand ſeine eigenen Kinder verſchlang (4, 6, 2 f.), und ſeit der Nachricht vom Tode Nero's im Sommer 68 war ſein Intereſſe Rom zugewendet (4, 9, 2). Sein Sohn Titus, der Held von Jotapata und Tarichäa, kam von ſeiner Sendung zur Begrüßung Kaiſer Galba's nicht nur mit der Kunde vom Tode des neuen Kaiſers zurück, welche ihm im Beginne des Jahres 69 in Achaja entgegendrang (4, 9, 2; Tac. hist. 2, 1), ſondern auch mit erwünſchten Orakeln der paphiſchen Venus (Tac. c. 4) und mit vorläufigen Einverſtändniſſen des Statthalters Syriens, Mucianus und des Statthalters Aegyptens, Tiberius Alexander, für Veſpaſian's Kaiſerthum, deſſen Proklamation nur durch das Zuwarten auf die Entſcheidung zwiſchen den zwei Prätendenten Otho und Vitellius verſchoben wurde (Tac. c. 7). Für den Entſchluß Veſpaſian's wurden neben den politiſchen Conſtellationen heidniſche und jüdiſche Vorzeichen und Prophezeihungen

entscheidend (Tac. 2, 78; Suet. Vesp. 5). Insbesondere hatte schon der Gefangene von Jotapata, Josephus, Vespasian und Titus das Kaiserthum geweissagt (Jos. 3, 8, 9; Suet. Vesp. 5); am Opferaltar des Karmelgottes hatte Priester Basilides ihm „weitgedehnte Gränzen" versprochen (Tac. hist. 2, 78; Suet. a. a. O.), und Orient wie Occident war der Sage voll, vom Orient, von Jerusalem, solle ein neues Kaiserthum beginnen; ein Ableger jüdischer Reichshoffnung (Tac. hist. 5, 13, vgl. 2, 8. 73. Suet. Nero 40. Vesp. 4. Joseph. 6, 5, 4).*) Noch hatte Vespasian nach dem Untergange Otho's im Frühjahre 69 seine schweigenden Truppen scheinbar für Vitellius beeidigt (Tac. 2, 74) und sie dann noch einmal in die Nähe Jerusalems geführt (Joseph. bell. jud. 4, 9, 9.), aber fast gleichzeitig wurde er schon von den Legionen Mösiens, unter welchen sich die in Palästina gestandene dritte Legion befand, bei Aquileja proklamirt (Suet. Vesp. 6. Tac. 2, 85. 96.), am 1. Juli folgte in definitiver Weise Aegypten, am 11. Juli das Heer Palästina's, vor dem 15. Juli ganz Syrien (Suet. 6. Tac. 2, 80 f. Jos. 4, 10, 2 ff.). In Berytus empfing Vespasian die Huldigung des ganzen Orients; er bewies sich dankbar, indem er eben hier Josephus, den Propheten seiner Zukunft, der Fesseln entkleidete (Tac. 2, 81. Joseph. §. 6 f.). Mucian eilte jetzt gegen Italien, Vespasian griff nach Aegypten, dem Schlüssel der Welt, um auf die Kunde vom Tode des Vitellius (Ende Dezember 69) im Beginne des Jahres 70 zur Weltstadt zu eilen, Titus aber zur Zerstörung Jerusalem's auszuschicken (Jos. 4, 11, 5).

Nachdem Jerusalem (s. d. Art. „Volk Gottes") im August und Septbr. 70 gräßlich in Feuer, Blut und Trümmern aufgegangen und im Frühjahre 71 der Triumphzug von Vater und Sohn die verborgenen Heiligthümer Israels, und als letztes und höchstes derselben das Gesetz vor den Augen des Heidenthums profanirt hatte (Jos. 7, 5, 3 f.), sandte der Kaiser den Legaten Lucilius Bassus zur Bekämpfung der Reste des Aufstands, welche den Römern bis Ostern 73 zu schaffen machten (Herodion, Machärus, Masada Jos. 7, 6, 1; 7, 8, 1). Der Kaiser war nicht Willens, irgend eine Stadt des Landes wieder erstehen zu lassen; der Legat und der Prokurator Liberius Maximus erhielten den Befehl, das Land stückweise zu Gunsten des kaiserlichen Fiskus zu verkaufen. Nur 800 Veteranen erhielten Emmaus bei Jerusalem als Niederlassungsstätte, während in Jerusalem selbst vorerst nur etliche Greise und Weiber auf den Trümmern saßen (Jos. 7, 6, 6; 7, 8, 7).

Auf vielen Punkten zitterte der Aufstand mit seinen Folgen nach. Schon im Beginne des Kriegs hatten unter getheilter Schuld in den phönizischen, syrischen Städten, in Alexandria zum Theil unter Mithilfe der Römer selbst Grausamkeiten und Rechtsberaubungen jeder Art gegenüber den Juden stattgefunden (Jos. 2, 18, 1 ff.; 7, 3, 3). Das Ende des Kriegs und die Grausamkeiten des Titus selbst, der im Oktober und November 70 Hekatomben in jüdischen Gefangenen bei den Festspielen opferte (7, 2, 1; 3, 1; 5, 1), schienen gegen die vernichtete Nation Alles zu erlauben, Austreibung, Rechtlosigkeit (Jos. 7, 5, 2). Der Kaiser war anderer Meinung und bewährte so nicht nur den Ruf seiner Rechtlichkeit, sondern übte auch die einzig richtige Politik gegenüber einem Volk, das national entwaffnet in den Friedenskünsten der Welt nur nützlich und bei seiner immensen Verbreitung in der Welt jedenfalls nur unter furchtbaren Weltstößen auszurotten war. Zwar in Aegypten und Cyrene (Jos. 7, 10, 1; 7, 11, 1), wohin sich die Unruhen der Zeloten fortsetzten, mußte der Widerstand der den Kaiser verachtenden Theokraten im Blut ertränkt werden; ja, der Widersetzlichkeit gegenüber, wußte der Kaiser auch für Aegypten keinen Rath, als den jerusalemischen, indem er dem Statthalter Lupus die Zerstörung des in der syrischen Zeit entstandenen Onias-Tempels bei Leontopolis als letztes Beruhigungsmittel der Nation anbefahl, ein Befehl, den die Statthalter Lupus und sein Nachfolger Paulinus durch Schließung, dann durch Ver-

*) Sehr mit Unrecht behauptet Gieseler, Kirchengeschichte I, 1, 51, Tacitus und Sueton haben hier nur Josephus ausgeschrieben. Eine solche Benützung des Josephus sieht man besonders bei Tacitus nicht und die beiden Schriftsteller lassen die Sage viel zu sehr als eine allgemein herrschende erscheinen.

rammlung des Tempels und durch Wegnahme der Weihgeschenke zu entsprechen glaubten (7, 10, 2 ff.). Auch durch Aufspürung der Davididen suchte er, wie nachher nur grausamer Domitian, die nationale Springkraft zu lähmen (Euseb. 3, 12. 19 f.). Der ganzen Nation legte er die Demüthigung auf, daß sie zur dauernden Erinnerung des Falles Jerusalems die herkömmliche Zweidrachmensteuer statt zum Tempel an den capitolinischen Jupiter zahlen mußte (Jos. 7, 6, 6; vgl. Dio Cass. 66, 7. Suet. Domit. 12). Trotz dem Allem aber hielt er die alten gottesdienstlichen und bürgerlichen Rechte der Juden allenthalben aufrecht. Schon während des Kriegs hatte der syrische Statthalter Mucian in Antiochien die Besonderheiten der Juden geschützt (Jos. antiq. 12, 3, 1), auf der Neige des Kriegs nahm der Legat Cnejus Collega die antiochenischen Juden gegen den Vorwurf der Brandstiftung in Schutz (Jos. bell. jud. 7, 3, 4). Zu Ende des Jahres 70 schlug Titus in Antiochien dem Volk im Theater die Vertreibung der Juden, ja selbst die Wegnahme der ehernen Tafeln, auf welchen ihre weitgehenden (7, 3, 3) Rechte stunden, durchaus ab (Jos. 7, 5, 2); ebenso wurden die Alexandriner von Vespasian selbst abgewiesen (Antiq. 12, 3, 1). Als der Statthalter der Pentapolis, Catull, aus Anlaß der cyrenaischen Unruhen des Pseudomessias Jonathan 3000 jüdische Männer hinrichtete, ihr Vermögen für den Fiskus einzog, meinte er, dem Kaiser, dem Freund der Einkünfte (Suet. Vesp. 16), einen Gefallen zu thun, indem er die vornehmsten römischen und alexandrinischen Juden in das gleiche Schicksal zu ziehen suchte; aber Vespasian sprach sie um so mehr frei, weil Josephus unter ihnen war und Titus für sie bat (7, 11, 3).

Das Christenthum hatte unter Vespasian's Regierung (69—79 n. Chr.) höchstens insoweit zu leiden, als es mit dem Judenthum identificirt wurde, wie ja thatsächlich lange über die Zeiten des Kaisers Claudius bis Domitian die Verwechselung fortdauerte, um erst unter Trajan der klareren Erkenntniß und damit zugleich einem specifischen Strafverfahren gegen die Christen Platz zu machen. Die neronischen Grausamkeiten gegen die Christen haben sich auf Vespasian schon deswegen nicht fortgeerbt, weil sie in Motiv und Exekution durchaus momentan waren. Die kirchlichen Schriftsteller wissen nichts von Verfolgungen, und ausdrücklich bezeugt Eusebius, Vespasian habe sich am Christenthume nicht vergriffen (3, 17). Im Falle der Unächtheit des zweiten Thessalonicherbriefs würde auch dieser den verhältnißmäßigen Ruhestand der christlichen Welt unter dem römischen Imperium in den siebenziger Jahren bezeugen (2, 7 ff.), während kaum etwas früher der Verfasser der Apokalypse nach der Ansicht der historischen Schule von diesem Buche in der Erwartung des neronischen Antichrists, nach der Zeit Galba's und Otho's, zu schwarz gesehen hätte (17, 10 f.). Dagegen finden wir allerdings in der Chronik des Sulpicius Severus aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts die auffallende Nachricht, daß die Zerstörung des jerusalemischen Tempels im Sinne des Titus, der hierin jedenfalls das Organ Vespasian's gewesen wäre, der völligen Ausrottung der jüdischen und christlichen Religion zugleich gegolten habe: quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur. Quippe has religiones licet contrarias tibi, iisdem tamen auctoribus profectas. Christianos ex Judaeis exstitisse, radice sublata stirpem facile perituram (II, 30, 6). Der erste Gedanke, gegenüber dem späteren Chronisten, wird nun freilich der seyn, daß er unhistorisch eine Idee seiner Zeit hier deponirt habe, da dieser Zeit die dogmatisirende Zusammenstellung der Juden und Christen und die Voraussetzung einer gleichanfänglichen Bekämpfung des Christenthums durch das Imperium natürlich genug gewesen, und diese Meinung befestigt sich, wenn man sieht, daß er Hadrian's neue Vernichtung des Judenthums ganz unter denselben hier doch erweislich unhistorischen Gesichtspunkt stellt. Dennoch konnte in neuester Zeit Jakob Bernays in seinem gelehrten Buch über die Chronik des Sulpicius (Berlin, Hertz 1861) mit viel Scharfsinn die Vermuthung begründen, daß Sulpicius diesen Gedanken aus dem uns verlorenen Schluß des fünften Buchs der Historien des Tacitus entnommen habe, wodurch jene Nachricht freilich erhöhte Bedeutung gewinnen

würde (S. 48 ff.). Die taciteiſche Quelle iſt nun aber doch ſehr problematiſch. Aus der ſonſtigen Benützung des Tacitus iſt auf die Benützung einer uns verlorenen Tacitusſtelle doch höchſtens dann zu ſchließen, wenn Sprache und Gedanke des ſpäteren Schriftſtellers notoriſch taciteiſch iſt. Hier trifft nun ſchon der erſte Punkt nach Bernays eigenem Geſtändniß (S. 58) nicht völlig zu; der Gedanke aber iſt wenigſtens materiell nicht eben taciteiſch, ſofern Tacitus in ſeinen ſonſtigen Ausführungen den geſchichtlichen Zuſammenhang des Judenthums und Chriſtenthums kaum leiſe andeutet (Judaea - origo ejus mali), den ſtrafbaren und weltverbreiteten chriſtlichen Aberglauben in der Manier der trajan'ſchen Zeit ganz ſelbſtſtändig und abgelöſt vom Judenthum behandelt und nicht einmal bei dem Vorwurfe des Haſſes des Menſchengeſchlechts zu der naheliegenden Parallele des Judenthums zurückgreift (ann. 15, 44); ein Moment, welches doch ſtark dagegen ſpricht, daß er jene Combination der zwei Religionen oder den Glauben einer Zerſtörbarkeit des Chriſtenthums auf dem Boden Jeruſalems vorgetragen. Dieſe Combination würde aber noch überdieß eben nur als Produkt ſeiner ſubjektiven Reflexion, nicht als thatſächliche Erinnerung aus der Zeit Veſpaſian's zu betrachten ſeyn, weil Veſpaſian und Titus bei der Zerſtörung Jeruſalems eine Ausrottung der jüdiſchen Religion gar nicht beabſichtigt, auch nachher nicht irgendwie ausgeführt haben, weil beide ebenſo bei der noch herrſchenden Vermengung des Judenthums und Chriſtenthums an eine Zerſtörung von zwei „verſchiedenen" Religionen gar nicht denken konnten, weil beide endlich thatſächlich gegen das Chriſtenthum als ſolches lediglich nichts unternommen haben. Selbſt der auf Grund des Sulpicius, des angeblichen Tacitus und beſonders der Argonautica des Valerius Flaccus angetretene Beweis (S. 50), daß Titus in Wahrheit den jeruſalemiſchen Tempel keineswegs habe retten, ſondern ſelbſt durch das Brandgeſchoß habe zerſtören wollen, daß erſt Joſephus in ſeinem unter Cenſur des Titus entſtandenen „jüdiſchen Krieg" den Titus vom Vorwurfe der Barbarei durch den Bericht eines angeblichen Schonungswillens zu entlaſten geſucht habe, entbehrt bei der großen Beſtimmtheit der Berichte des Joſephus, bei der Offenheit, mit der er den anfänglichen Feuerbefehl des Titus (bell. jud. 6, 4, 1) und alle nachfolgenden Grauſamkeiten des Titus ſelbſt referirt, ſowie bei der großen Wahrſcheinlichkeit der Superſtition, ja der Pietät der ſyncretiſtiſch geſinnten Flavier (Tac. hist. 2, 78; 4, 82. Suet. Vesp. 7. Tit. 5) gegen den jüdiſchen Nationalgott, der ihnen das Reich verſprochen, der genügenden Begründung, während der Dichter der Argonautica die Licenz, den Kriegsruhm des Eroberers Jeruſalems bis zur vollendeten That des ſchauerlich großen Tempelbrands zu preiſen, deſto mehr genoß, weil der erſte Gedanke dazu wirklich von Titus kam.

Th. Keim.

Vesper. So heißt derjenige Theil des kanoniſchen Stundengebets, der bei einbrechendem Abend, um die Zeit des Sonnenunterganges oder des Lichteranzündens, recitirt wird. Synonym mit vespera, officium vespertinum, iſt daher das altkirchliche lucernarium (*λυχνικόν*), d. h. die zur Zeit des Lichtanzündens (der *λυχνοκαῖα*, lucernarum accensio) zu haltende Andacht. Vgl. Baſilius de Spir. Scto. ad Amphiloch. c. 29; Epiphan. Exposit. fidei s. finem; Chryſoſtom. in Pſ. 118; Iſidor v. Sevilla Reg. monach. c. 6; auch Hieronymus Ep. 107. ad Laetam, c. 9: „Assuescat..... accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum"; und Cassian. Inst. coen. III, 3., wo die Zeit dieſer Abendandacht mit der eilften Stunde (Matth. 20, 6) verglichen und als hora lucernalis bezeichnet wird. Ihrer Bedeutung nach entſpricht die Vesper dem täglichen Abendopfer des altteſtamentl. Cultus, wie z. B. Iſidor De officiis eccles. I, 20. mit Beziehung auf Pſalm 141, 2. (elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum) ausführt. Zugleich ſteht ſie aber auch in Beziehung zu der Kreuzabnahme des Erlöſers, gleich wie die ihr zunächſt vorhergehende None (um 3 Uhr Nachmittags) insbeſondere des Todes, die auf ſie folgende Complete aber der Grablegung zu gedenken hat, nach den alten Memorialverſen über die horae canonicae:

„Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
Prima replet spatis; causam dat tertia mortis;
Sexta cruci nectit; latus ejus nona bipertit;
Vespera deponit; tumulo Completa reponit."

Eine dritte myſtiſche Bedeutung erhält das Vespergebet dadurch, daß es ungefähr um die Zeit der Einſetzung des heil. Abendmahls fällt; vergl. Gregor von Nazianz Orat. 42. in Pascha; Iſidor a. a. O. und Durandus Rationale divin. officior. V, 9.

Die Vesper iſt die erſte derjenigen täglichen Gebetsſtunden, welche zu jenen urſprünglichen drei: der Terz, Sext und None (Dan. 6, 11; Apgeſch. 2, 15. 3, 1. 10, 9), deren noch Cyprian allein gedenkt (De orat. dominica s. fin.), allmählich hinzukamen. Chryſoſtomus (Hom. 59. ad pop. Antiochen.) und Hieronymus (Ep. 22. ad Eustoch., c. 37.) nennen nur vier tägliche Gebetszeiten, jene drei und die Vesper; denn wenn der Letztere ſagt: „Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperas nemo est qui nesciat", ſo iſt mit dem diluculum et vesperae der Eine Begriff der Abendgebetszeit nur doppelt oder per hendiadyoin ausgedrückt. Es geht dieß aufs Deutlichſte daraus hervor, daß Hieronymus an einer anderen Stelle, wo er alle bei Tag und bei Nacht ſtattfindenden Gebete chriſtlicher Religioſen in noch vollſtändigerer Zuſammenfaſſung aufzählt, zwar eines Frühgebets vor der Terz und eines mitternächtlichen, nicht aber noch eines zweiten abendlichen Gebets außer der Vesper gedenkt. „Mane", ſagt er Ep. 108. ad Eustoch., c. 19. „hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant." Dieſelbe Zahl von ſechs Gebetsſtunden, drei bei Tage und drei nächtlichen, erwähnt auch Caſſian a. a. O. als in den orientaliſchen und occidentaliſchen Klöſtern des angehenden 5. Jahrhunderts übliche Obſervanz. Die Complete (das completorium) als ein ſpäteres Abendgebet, welches man erſt um 9 Uhr oder überhaupt unmittelbar vor dem Schlafengehen zu halten pflegte, kam erſt im Laufe eben dieſes Jahrhunderts hinzu (wiewohl ſchon Ambroſius [de virgin. III, 4.] einmal auf dieſe Sitte als von Einzelnen geübten Brauch anſpielt) und machte die Siebenzahl, oder (wenn man obendrein auch die Morgenandacht in zwei Horen: die Matutin um 3 und die Prim um 6 Uhr früh, dirimirte) die Achtzahl der kanoniſchen Stunden vollzählig. Bis zu dieſer Zahl ſehen wir das Inſtitut der Horen angewachſen in den Mönchsregeln Benedict's von Nurſia (c. 16.), Columban's (c. 7.), Iſidor's (c. 7.) und der meiſten übrigen Mönchsſchriftſteller des 6. und 7. Jahrhunderts. Die Vesper wird von dieſer Zeit an wohl nicht mehr erſt nach Sonnenuntergang, wie früher (ſ. z. B. Baſilius M., Regul. fusius disput. c. 37.), ſondern ſchon vor demſelben, oder auch genau um 6 Uhr Abends, wie noch jetzt in der römiſchen Kirche, gefeiert worden ſeyn. — Was nun die Art ihrer Feier oder den liturgiſchen Inhalt des Officium vespertinum betrifft, ſo war es in der älteſten Zeit, d. h. ſo lange noch nicht die Complete als beſondere Andacht davon abgetrennt war, üblich, 12 Pſalmen zur Vesper abzuſingen; eine Sitte, die nach Caſſian von den ägyptiſchen Mönchsvätern auf unmittelbare göttliche Weiſung eingeführt worden ſeyn ſollte (Cass. Instit. coenob. II, 4. 5; vgl. Concil. Turon. a. 567, c. 19). Später verringerte man dieſe zwölf Pſalmen auf ſieben, und theilte davon vier der Vesper und drei dem Completorium zu (Reg. S. Benedicti c. 17). Außer dieſen vier antiphoniſch zu ſingenden Pſalmen ſchreibt Benedict die Lektion eines Kapitels aus der heil. Schrift, ein (kürzeres oder längeres) Reſponſorium, den Ambroſianiſchen Lobgeſang ſammt zugehörigem Verſikel, das Magnifikat (oder „Canticum de Evangelio", wie Benedict es nennt), Kyrie, Paternoſter und Schlußgebet (missae, collectae) als ſtändige Elemente des klöſterlichen Vespergottesdienſtes vor (ſ. Smaragdus, Turrecremata, Martene u. a. Ausleger zur Reg. Bened. c. 17). Aehnlich iſt der Bau der Vesper in der nichtklöſterlichen Liturgie der abendländiſchen Kirche beſchaffen, nur daß hier fünf Pſalmen ſtatt bloß vieren vorgeſchrieben ſind, mit Bezug auf die fünf Sinne des Menſchen, wie Durandus im Rat. l. c. bemerkt. Denn während für die Mönche als die Vollkommeneren die Vierzahl genüge, müſſe die we-

niger vollkommene Weltgeiſtlichkeit und Laienwelt nothwendig fünf Pſalmen recitiren, „ut videlicet quod per quinque sensus corporeos commissum est, per quinque psalmorum cantationem penitus dimittatur.“ Das römiſche Brevier beſchreibt die Vesper als das genaue Gegenſtück der Laudes: fünf Pſalmen mit Antiphonen; ein Kapitel aus der Schrift; ein Hymnus; ein Verſikel ſammt Reſponſorium; ein Canticum, nämlich das Magnifikat, ſammt Antiphone; endlich die täglichen Kirchengebete (Litaney, Vaterunſer ꝛc.), nebſt den ſich gelegentlich anſchließenden Commemorationen, Suffragien und Preces. Vergl. Gazäus zu Caſſian Instit. III, 3. p. 35 sq.; Joh. Bona, De divina Psalmodia, cap. 10. p. 757 sq.; Martene, De antiquis monachor. ritibus l. I. c. 10. p. 96 sq. — Wie die Vesper in der römiſchen Kirche noch jetzt allein von allen Theilen des kanoniſchen Stundengebets auch in öffentlichem gottesdienſtlichen Gebrauche (nicht bloß in dem der kanoniſch lebenden Kleriker) iſt und wenigſtens an den meiſten Sonn- und Feſttagen faſt überall in abendlichen Gottesdienſten von verſammelter Gemeinde gefeiert wird (ſey es nun, daß die Gemeinde ſelbſt ſich an den Geſängen betheiligt oder daß ein Chor dieſelben vorträgt): ſo haben auch in der evangeliſchen Kirche ſich neueſtens zahlreiche und gewichtige Stimmen für Wiedereinführung pſalmodirender Vespergottesdienſte an Sonn- und Feiertagen nach altkirchlichem und altlutheriſchem Vorbilde vernehmen laſſen und hat man dieſes Deſiderium bereits an vielen Orten nicht ohne glücklichen Erfolg zu verwirklichen gewußt. — Vergl. Ev. Kirchenztg. 1861. S. 349 ff. 487 ff. und die daſelbſt beſprochene Schrift von Paſtor Hengſtenberg: Ueber Vespergottesdienſte. Berlin 1861; desgl. J. Diedrich, Breviarium, d. i. Matutinen u. Vespern durch das ganze Jahr, für Kirche, Schule und Haus. Berlin (ohne Jahr). Zöckler.

Vicarius heißt im Allgemeinen Jeder, qui alterius vices agit, alſo ein Stellvertreter, im Beſondern der Vertreter in einem Amte, gleichviel ob daſſelbe ein weltliches oder geiſtliches iſt (man ſehe deßhalb die Stellen, welche Du Fresne s. v. vicarius, vicarius Imperii u. a., Dirksen im manuale latinitatis u. a. mittheilen). Der Ausdruck wird auch techniſch, ähnlich wie vicedominus, für ganz beſtimmte Aemter gebraucht. Die Abſicht der folgenden Darſtellung iſt eine gedrängte Ueberſicht des Vicariatsverhältniſſes auf allen Stufen der Hierarchie.

Das Haupt der Kirche iſt Chriſtus ſelbſt. Die römiſch-katholiſche Kirche verkennt dieß nicht: denn wie ſollte ſie den ausdrücklichen darüber in der heiligen Schrift befindlichen Ausſprüchen Anerkennung verſagen, nach denen Chriſtus, der ſelbſt Gottes iſt (1 Korinth. 3, 23), als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen (1 Timoth. 2, 5; Hebr. 9, 15. 12, 24 u. a.) vor Gott, als Haupt der Gemeinde geſetzt iſt? (Kol. 1, 18; Epheſer 1, 22; 4, 15; 5, 23 u. a.). Die Kirche lehrt aber weiter, daß Chriſtus den Apoſtel Petrus zu ſeinem Vertreter beſtimmt habe (Ev. Matth. 16, 16—19 u. a.) und dieſe Vertretung dann auf den Biſchof von Rom für alle Zeiten übergegangen ſey. Schon früh heißt daher dieſer Biſchof bald vicarius S. Petri, auch apostolicae sedis, bald vicarius Christi oder vices Dei gerens in terris (ſ. Stellen bei Du Fresne a. a. O., vgl. den Art. Pabſt, Bd. XI. S. 86). Das Tridentiniſche Glaubensbekenntniß nennt den Romanus Pontifex Beati Petri Apostolorum principis successor ac Jesu Christi vicarius. Als Repräſentant Chriſti und des Apoſtelfürſten beſtellt der Pabſt ſelbſt wieder Vicare des apoſtoliſchen Stuhls. Als ſolche erſcheinen im weiteren Sinne alle Patriarchen, Primaten, Erzbiſchöfe und Biſchöfe (ſ. Citate bei Gonzalez Tellez zum cap 2 X. de officio vicarii (I. 28) nro. 5, verb. den Art. Pabſt a. a. O. S. 89), im engeren Sinne aber die römiſche Curie (ſ. den Art. Bd. III. S. 204 folg.), ſowie die päbſtlichen Legaten und Nuntien (ſ. den Art. Bd. VIII. S. 269 folg.) und die für die Miſſion beſtimmten apoſtoliſchen Vicare und Vicariate (man ſehe ihre Ueberſicht im Artikel Propaganda Bd. XII. S. 204 folg.), von welchen der für die Stadt Rom beſtellte Vicarius Urbis wieder verſchieden iſt, welchem die päbſtliche Jurisdiktion in der Stadt ſelbſt übertragen iſt (man ſehe Gonzalez Tellez zum cap. 5 X. de officio vicarii [I. 28] nro. 6.).

Wie der Pabſt bedürfen auch ſeine Vicare wieder eigener Stellvertreter und Gehülfen. Für Erzbiſchöfe und Biſchöfe erſcheinen als vicarii in pontificalibus die Weihbiſchöfe (ſ. den Art. Episcopus in partibus Bd. IV. S. 103 folg.) und Coadjutoren (ſ. den Art. Bd. II. S. 761), die letzteren aber auch allgemeiner; als vicarii in jurisdictione fungiren die Generalvicare und vicarii foranei (Offiziale) oder auch eigene Collegia, als Vicariats- oder Generalvicariats-Gerichte (man ſehe den Art. Generalvicar Bd. V. S. 4, 5 und Offizial Bd. X. S. 590). Als Vicare und Gehülfen der Biſchöfe finden ſich früher auch capellani, Mitglieder der Domcapitel oder der Collegiatſtifte (ſ. den Art. Kaplan Bd. II. S. 565). Einer derſelben hieß summus vicarius domini oder summi altaris vicarius, Großvicar und bekleidete die Großvicarie. Sobald der biſchöfliche Stuhl erledigt iſt, übernimmt das Capitel die Verwaltung, welche aber binnen acht Tagen auf einen oder mehrere Oekonomen und einen Offizial oder Vicar (vicarius capitularis) zu übertragen iſt (über deſſen Stellung und Gerechtſame ſiehe man den Art. Sedisvacanz Bd. XIV. S. 192). Die ordentlichen Mitglieder der Capitel waren nach den älteren Statuten berechtigt, ſich ſelbſt beim Chordienſte durch beſondere Vicare vertreten zu laſſen. Das ſpätere Recht hat dieß geändert (man ſehe den Art. Reſidenz Bd. XII. S. 746 folg.), außerdem aber für jedes Capitel die Beſtellung einer gewiſſen Anzahl von Vicarien zur Erhöhung der gottesdienſtlichen Feierlichkeiten, insbeſondere des officium diurnum et nocturnum, angeordnet.

Endlich gibt es auch Vicare für Pfarrer (vicarii parochiales). Der mit der cura habitualis verſehene Pfarrer hat als ſeinen Vertreter, substitutus, den Inhaber der cura actualis, curatus (ſ. den Art. Bd. III. S. 203, verb. Bd. XI. S. 470). Je nach Bedürfniß werden außerdem vicarii perpetui oder temporarii den Pfarrern beigegeben. Ueber die Bedingungen zu deren Beſtellung und die Rechtsverhältniſſe für dieſelben iſt in den Art. Pfarrer, Kaplan u. ſ. w. das Nähere ausgeführt. Hier iſt noch daran zu erinnern, daß die Vertretung des Pfarrers durch den Vicar in manchen Verhältniſſen nur eine beſchränkte ſeyn kann, daß namentlich bei Inſtituten gemiſchter Natur nicht ohne Mitwirkung der beiderſeitigen Organe ein Vicariatsverhältniß begründet werden kann. So iſt insbeſondere da, wo den Pfarrern die Schulaufſicht von Seiten des Staates übertragen worden, nur unter beſonderer Genehmigung der Staatsbehörde, in Beziehung auf dieſe Funktion, die Vertretung durch einen Vicar zuläſſig (man ſehe deshalb z. B. den Erlaß der Regierung zu Poſen vom 5. Auguſt 1861, in Stiehl, Centralblatt für die geſammte Unterrichtsverwaltung in Preußen. Oktober 1861, Nr. 235, S. 610).

Ueber Vicare überhaupt ſehe man noch die Commentatoren zu den Dekretalen I, 28 de officio vicarii.

In der evangeliſchen Kirche erſcheinen nach der Conſiſtorialverfaſſung das Conſiſtorium, ſowie die Superintendenten als Vicare des Inhabers des Kirchenregiments, indem ſie die denſelben zuſtehenden Rechte in ſeinem Namen ſo weit verwalten, als er ſich dieſelben nicht zu eigener Entſcheidung reſervirt hat. (Ueber den Umfang der iura vicaria und reservata ſehe man den Art. Conſiſtorialverfaſſung Bd. III. S. 126.) Vicare der Pfarrer kommen in derſelben Weiſe, wie in der römiſchen Kirche vor (man ſehe deshalb die oben citirten Artikel). Die Beſtellung erfolgt auf den Wunſch des Pfarrers, oder im Falle des Bedürfniſſes, von Amts wegen, vorübergehend oder dauernd, ſelbſt mit dem Recht der Nachfolge. Der Ausdruck Vicar wird in den Partikularrechten bald im weiteren Sinne für jeden Vertreter und Gehülfen eines Pfarrers gebraucht, bald nur für beſtimmte Arten derſelben. So unterſcheidet z. B. die großherzoglich Heſſiſche Geſetzgebung: Pfarrverweſer, als ſelbſtſtändige Verwalter erledigter Pfarreien; Pfarrvicare, Candidaten, welche emeritirten Geiſtlichen beigegeben ſind und von dieſen freie Station nebſt einer jährlichen Remuneration erhalten; Pfarraſſiſtenten, welche von nur theilweiſe unfähig gewordenen Geiſt-

lichen, unter Genehmigung der Kirchenbehörde, frei angenommen werden können, jedoch nicht aus öffentlichen Fonds Besoldung erhalten und überhaupt nur als Gehülfen erscheinen, welche allein unter fortdauernder Verantwortlichkeit des betreffenden Geistlichen stehen (man sehe die Darmstädter allgem. Kirchenzeitung, 1849, Nr. 100, 101).

Das Hessische Gesetz vom 6. September 1820 disponirt wegen der Vicare insbesondere, daß die dazu bestimmten Pfarramtscandidaten der Aufforderung zur Uebernahme einer solchen Stelle sofort folgen müssen, indem sie sonst den Anspruch auf Anstellung aus einer früheren Prüfung verlieren und den jüngeren, gleich würdigen Candidaten nachstehen, welche dem Rufe folgen. Das Vicariat gibt aber keinen Anspruch auf die Nachfolge im Amte. — Durch die Hessische Verordnung vom 29. Dezember 1854 (v. Moser, allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, 1854, S. 621) ist außerdem vorgeschrieben, daß künftig keinem Pfarramtscandidaten eine evangelische Pfarrstelle definitiv übertragen werden kann, der nicht wenigstens zwei Jahre als Assistent, Vicar oder Verweser ein geistliches Amt, oder ein Jahr eine mit einem Theologen zu besetzende Schulstelle verwaltet hat. In Württemberg wird der Begriff Vicar sowohl für Pfarrgehülfen, als Pfarramtsverweser gebraucht. Im Jahre 1853 ist für dieselben eine besondere Instruktion erlassen (v. Moser a. a. O. 1853, S. 809—811) und 1854 über ihre Verwendung im Dienste der Kirche Näheres bestimmt worden (a. a. O. 1854, S. 119—122). Im engeren Sinne sind es Amtsgehülfen, welche erst dann, wenn sie einige Jahre als solche erprobt sind, zu Pfarrverwesern verwendet werden können. Eine Mittelstellung zwischen Vicaren und Pfarrverwesern nehmen gewissermaßen die in mehreren größeren Städten angestellten Stadtvicare ein, welche theils bestimmte, ihnen ausschließlich zugewiesene Verrichtungen in Kirche und Schule haben, theils den ordentlichen Geistlichen zu aushülfsweisen Dienstleistungen verpflichtet sind. Die Vicare stehen unter Aufsicht der Oberkirchenbehörde, welcher jährlich zweimal die sogenannte Vicariatstabelle einzusenden ist (vergl. darüber den Erlaß des Consistoriums vom 4. September 1854, a. a. O. S. 401 ff.). Jeder Vicar hat jährlich als Probe seiner Studien einen Aufsatz über ein theologisches oder verwandtes Thema einzuschicken. Durch Verordnung des Kirchenraths im Großherzogthum Sachsen vom 4. Januar 1854 (v. Moser a. a. O. 1854, S. 406, 407) sind die Unterschiede der Pfarrvicare von den Pfarrcollaboratoren und Pfarrsubstituten genauer bestimmt. Die Pfarrvicare werden auf ungewisse Fortdauer in einer Gemeinde, deren gänzlich erledigte Pfarrstelle aus irgend einem Grunde vorläufig unbesetzt gelassen werden soll, angestellt. Ueber die Zeitdauer ihrer amtlichen Wirksamkeit entscheidet die kirchliche Oberbehörde. Pfarrcollaboratoren sind Gehülfen von Pfarrern, welche aus irgend einem Grunde, auf die Dauer oder zeitweilig, unvermögend sind, ihr geistliches Amt nach allen seinen Theilen vollständig zu verwalten. Sie handeln überall im Namen und unter Auktorität ihres Seniors. Pfarrsubstituten werden zur völligen Stellvertretung im Kirchendienste durch Alter oder Krankheit zur Verrichtung ihrer amtlichen Geschäfte ganz unfähig gewordener Pfarrer berufen. Sie äußern ihre amtliche Thätigkeit selbstständig und unter eigener Verantwortlichkeit. Werden sie nicht früher abberufen oder sind sie nicht mit der Hoffnung auf Dienstnachfolge angestellt, so endet ihr Verhältniß mit dem Tode des Emeritus, falls ihnen nicht die Verwaltung der erledigten Stelle vicario nomine bis zur Wiederbesetzung aufgetragen wird (vgl. dazu noch den Erlaß des Sachsen-Weimarischen Staatsministeriums vom 15. Sept. 1856, a. a. O. 1856, S. 661 folg.). In ähnlicher Weise ist auch in den übrigen deutschen evangelischen Landeskirchen das Verhältniß der Vicare geregelt (man sehe die Uebersicht der darüber ergangenen neueren Verordnungen bei v. Moser im Register zum allgemeinen Kirchenblatt, unter dem Worte: Candidaten).

Die Verwaltung eines Vicariats als Vorbereitung für ein künftiges Pfarramt in der evangelischen Kirche ist schon längst als höchst ersprießlich allgemein anerkannt worden. Zugleich ist durch eine derartige Verwendung der Candidaten dem Bedürfniß der Ver-

mehrung seelsorgerischer Kräfte ein nicht geringer Vorschub zu thun. Auf den Provinzialsynoden in Preußen ist deshalb im Jahre 1844 diese Angelegenheit in ernstliche Berathung gezogen und auf der Berliner Generalsynode im Jahre 1846 sind darüber weitere heilsame Verhandlungen gepflogen (man sehe den amtlichen Abdruck der Verhandlungen der evangelischen Generalsynode in Berlin [Berlin 1846, Fol.], Abtheilung I. Sitzung 10 folg. und Abtheilung II. nro. III. S. 19 folg. eine Denkschrift darüber). Seitdem sind in den einzelnen Provinzen des preußischen Staats theils durch Privatpersonen, theils durch die Behörde Mittel beschafft worden, um das Vicariat immer allgemeiner zu machen. (Man sehe z. B. das Ausschreiben des Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien vom 27. September 1857, betreffend die Bildung eines Fonds zur Begründung des evangelisch-kirchlichen Vicariats in der Provinz Schlesien, v. Moser a. a. O. 1857, S. 369—371). Auf den Antrag der neunten westfälischen Provinzialsynode von 1859, in allen Bezirken Kreisvicare zu bestellen, hat das geistliche Ministerium wegen des bedeutenden Kostenaufwandes nicht eingehen können, die Anstellung aber da gut geheißen, wo besondere, in der individuellen Beschaffenheit des Synodalbezirks oder in persönlichen Verhältnissen, oder auch in vorübergehenden Schwierigkeiten liegende Umstände eine solche speziell begründen (man sehe den Erlaß des Ministeriums vom 26. Mai 1860, in dem kirchlichen Amtsblatt des Consistoriums der Provinz Westfalen 1860, Nr. 12, S. 54, 55). H. F. Jacobson.

Vicelin, Apostel von Holstein, und die Bekehrung der Obotriten zum Christenthum. Das Leben des heiligen Vicelin steht mit der Geschichte der Verbreitung des Christenthums unter den Obotriten in so enger Verbindung, daß es zweckgemäß scheint, beide Artikel zu einem zu vereinigen und im Zusammenhange darzustellen. — Vicelin, gleich vielen anderen Glaubensaposteln aus den früheren Jahrhunderten des Mittelalters nicht minder durch unerschütterlichen Muth und ausdauernde Thatkraft, als durch einfache und innige Frömmigkeit ausgezeichnet, stammte aus einer deutschen Familie von mittlerem Stande und war zu Quernheim, einem Dorfe am Ufer der Weser unfern Hameln, im Sprengel von Minden, geboren. Den ersten Unterricht in den Anfangsgründen des Wissens erhielt er von dortigen Domgeistlichen. Da er aber seine Eltern frühzeitig durch den Tod verlor und bald auch durch gewissenlose Verwandte sein väterliches Erbtheil einbüßte, so sah er sich, kaum dem Knabenalter entwachsen, auf seine eigene Thätigkeit und die Hülfe fremder Menschen hingewiesen. Er fand dieselbe wider sein Erwarten bei einer frommen Edelfrau, welche ihn aus Mitleid zu sich auf ihr Schloß Everstein nahm und ihm sowohl den nöthigen Unterhalt als die Mittel zu seiner weiteren Ausbildung gewährte. Indessen erregte das stets sich gleichbleibende Wohlwollen seiner Wohlthäterin gegen ihn den Neid des Burgpriesters, welcher in der Absicht, ihn zu beschämen und zu verkleinern, wiederholt im Beisein Anderer Fragen an ihn richtete, die ihn in Verlegenheit setzten und zum Bewußtsein und Bekenntniß seiner Unwissenheit brachten. Anstatt sich aber dadurch niederdrücken zu lassen, erkannte er vielmehr darin eine Fügung der göttlichen Vorsehung und fühlte sich zu neuem Eifer im Lernen angetrieben. Er verließ daher sofort, ohne Abschied zu nehmen, die Burg und begab sich nach der damals blühenden Schule zu Paderborn, wo er bald durch unbeschreiblichen Fleiß und Eifer die Zuneigung des gefeierten Magisters Hartmann so sehr gewann, daß derselbe ihn zu seinem Haus- und Tischgenossen machte und ihn später zu seiner Unterstützung einen Theil des Unterrichts der jüngeren Schüler übertrug (Helm. hist. Sclav. I. c. 42). Nächst dem Magister Hartmann übte sein Oheim Ludolf, ein Mann von ausgezeichneter Frömmigkeit und ein treuer Bekenner Christi, der Pfarrer in dem benachbarten Dorfe Feule war, den bedeutendsten Einfluß auf ihn aus (Helm. I. c. 43). Nachdem er sich in dem vertrauten Umgange mit diesen Männern lehrend und lernend zu einem tüchtigen Lehrer ausgebildet hatte, wurde er nach Bremen berufen, um der dortigen Schule vorzustehen. Da dieselbe durch die Trägheit und Zuchtlosigkeit eines großen Theils der Schüler sehr in Verfall gerathen

war, ſo ließ er es ſich mit allem Eifer angelegen ſeyn, die verwilderte Jugend durch ernſte und anhaltende Strenge zur Zucht und Ehrbarkeit zurückzuführen, und in der That gelang es ihm allmählich, die meiſten von den ſeiner Leitung anvertrauten Schülern zu wirklich gebildeten und geiſtesfreien Menſchen zu erziehen, von denen es ausdrücklich lobend erwähnt wird, daß ſie auch im Gottesdienſte und im Beſuche des Chors ſich eifrig bewieſen. Unter ihnen zeichnete ſich ein bis dahin vernachläſſigter Jüngling von beſtem Karakter, Namens Thetmar, vorzüglich aus, der, von ſeinen Eltern zum geiſtlichen Stande beſtimmt, ſeiner beſonderen Obhut übergeben war und von ihm als Haus- und Tiſchgenoſſe aufgenommen wurde (Helm. I. c. 44).

Ungeachtet ſich Vicelin durch ſeine Verdienſte um die Schule die Achtung und das Wohlwollen des Erzbiſchofs Friedrich, der von 1105 bis 1123 regierte, ſowie der Uebrigen, welche durch ihr Amt oder ihr Anſehen in der Kirche hervorragten, in hohem Grade erworben hatte, ſo regte ſich doch das Verlangen nach weiterer Ausbildung ſo lebhaft in ihm, daß er wenige Jahre ſpäter den Entſchluß faßte, in Begleitung ſeines ihm immer lieber gewordenen Schülers Thetmar den damals berühmteſten und von Lernbegierigen aus allen Theilen Europa's erfüllten Sitz der Wiſſenſchaften in Paris zu zu beſuchen. Während eines dreijährigen Aufenthaltes hörte er daſelbſt mit beharrlichem Fleiße die berühmten Lehrer Radolf und Anſelm († 1117), welche ſich beſonders in der Erklärung der heil. Schrift auszeichneten, und an die er ſich um ſo enger anſchloß, je empfänglicher er für ihre Vorträge durch ſeine frühere Beſchäftigung mit den Sprachen und einigen Schriftſtellern des klaſſiſchen Alterthums geworden war. Sie leiteten ihn hauptſächlich zu dem richtigen Verſtändniß der bibliſchen Schriften an und bewahrten ihn dadurch nicht nur vor der damals herrſchenden dialektiſchen Richtung voll leerer Spitzfindigkeiten, ſondern machten ihn auch mit dem einfachen Geiſte des Chriſtenthums vertrauter, führten ihn zu einem ſtrengeren Lebenswandel und beſtärkten ihn in dem Vorſatze, ſich ausſchließlich dem Dienſte der Kirche zu weihen (Helm. I, 45). Als er daher mit Thetmar in ſeine Heimath zurückgekehrt war, lehnte er die ihm angebotene Stelle eines Domherrn in Bremen ab und begab ſich nach Magdeburg zu dem kurz vorher gewählten Erzbiſchof Norbert, um ſich in deſſen Umgange auf das Amt eines Apoſtels der Heiden würdig vorzubereiten. Nachdem er von demſelben die Prieſterweihe empfangen hatte, kehrte er zum Erzbiſchof Adalbert II. von Bremen zurück, welcher ihm den Beruf, unter den Slaven das Heidenthum auszurotten, übertrug. Hierauf wandte er ſich in Begleitung von zwei anderen Geiſtlichen, einem Prieſter Rudolf aus Hildesheim und einem Kanonikus Ludolf aus Verden, welche ſich mit ihm als Gefährten des heiligen Werkes freiwillig verbunden hatten, unverweilt an Heinrich, den mächtigen König der Obotriten, und bat ihn um die Erlaubniß, das Evangelium unter ſeinem Volke verkündigen zu dürfen (Helm. I. c. 46).

Die Obotriten, häufig auch Abodriten (Annal. Einh. Fuld. ad a. 789 bei Pertz, Monum. T. I. p. 350; Thietm. Chron. I. c. 6) genannt, gehörten zu dem weitverbreiteten Völkerzweige der Wenden oder norddeutſchen Slaven und behielten ihren Hauptſitz in dem heutigen Großherzogthum Mecklenburg. Wie die übrigen Slavenſtämme waren ſie roh, treulos und, wenn ſie zum Kriege gereizt wurden, ſehr grauſam. Von Natur mühevollen Arbeiten abgeneigt, beſchäftigten ſie ſich am liebſten mit der Viehzucht, der Jagd und den Raubzügen zu Lande und zur See, wohnten in ſchlechten Hütten aus Flechtwerk und bedienten ſich einer höchſt einfachen Kleidung. Ungeachtet ſie die eigenen Frauen und Hausleute mit Härte und Geringſchätzung behandelten, übten ſie gegen Fremde die Gaſtfreundſchaft mit der größten Gewiſſenhaftigkeit. Das bedeutendſte Anſehen unter ihnen beſaßen die Prieſter, welche nicht allein die mannichfaltigen Religionsgebräuche und Opfer beſorgten, ſondern auch durch die Leitung der von heiligen Pferden ertheilten, oder durch Looſe beſtimmten Orakel einen überwiegenden Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten ausübten und ausſchließlich im Beſitze der wenigen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe des dem Aberglauben ſehr ergebenen Volkes waren. Außer

den geweihten Hainen und Quellen, an denen die Slaven Ueberfluß hatten, gab es bei ihnen eine Menge von Haus- und Nationalgöttern, deren theils aus Holz, theils aus Metall nicht ohne Kunst gearbeitete, höchst phantastische Bilder in ihren reich ausgestatteten Tempeln überall aufgestellt waren. Unter den vielen Göttern, welche sie verehrten, und denen an bestimmten Festtagen von ihren Priestern selbst Menschenopfer dargebracht wurden, nahmen der vierköpfige Swantewid oder Svatovid (der heilige und lichte Sieger), Prove (das Recht) und Radegast die erste Stelle ein. Uebrigens hatte sich bei aller Mannichfaltigkeit der Götter, denen Fluren und Wälder bestimmt, Freuden und Leiden zugeschrieben waren, im Volke der Slaven der Glaube erhalten, daß ein Gott im Himmel über die übrigen herrsche, welcher, vor allen mächtig, nur für die himmlichen Angelegenheiten sorge, während die anderen, aus seinem Blute entsprossenen Götter ihm gehorchten und nach seinem Befehle die ihnen übertragenen Aemter auf Erden verwalteten (Helm. I. c. 52 u. 82).

Mit dem Christenthume wurden die Obotriten seit dem Anfange des neunten Jahrhunderts zuerst durch die Deutschen bekannt, nachdem sie, durch ihre Feindschaft mit den Wilzen bewogen, eine Verbindung mit den Franken angeknüpft und als Bundesgenossen Karl's des Großen gegen die Sachsen gekämpft hatten. Zwar blieben sie auch nach der Besiegung der Sachsen noch eine Zeit lang freie und unabhängige Bundesgenossen der Franken; indessen sahen sie sich durch ihre fortwährenden Streitigkeiten mit den Wilzen und Dänen bald so sehr bedrängt, daß sie sich zu ihrem Schutze freiwillig der Oberherrlichkeit des mächtigen Kaisers unterwarfen und ihn als ihren obersten Richter anerkannten. Als ihnen jedoch der Einfluß der vom Kaiser in Sachsen eingesetzten Herzöge nicht minder lästig zu werden begann, sagten sie sich im J. 817 unter ihrem Fürsten Slaomir von Ludwig dem Frommen los; aber schon nach zwei Jahren wurde Slaomir vertrieben und die Gewalt dem Ceodrag, einem Sohne Trasiko's, übertragen, welcher die Oberherrschaft des Kaisers wieder anerkennen und ihm Kriegsdienste leisten mußte. Allein kaum hatten die Obotriten die Abnahme des kaiserlichen Ansehens unter Ludwig dem Frommen und dessen Söhnen wahrgenommen, als sie sich mit anderen benachbarten Wenden verbanden, den Kampf für ihre Unabhängigkeit erneuerten und wiederholte Raubzüge in das Land der Sachsen und Nordalbingier unternahmen, weshalb sie sowohl von Ludwig dem Deutschen, als auch von Arnulf, jedoch ohne erheblichen Erfolg, bekriegt wurden. Erst dem Könige Heinrich I. gelang es, im Jahre 931 nach der blutigen Schlacht bei Lenzen (Lunzini, s. Thietm. Chron. I. c. 6) die Obotriten nebst anderen slavischen Völkerschaften zinsbar zu machen und die Gränzen des deutschen Reiches von der Elbe bis an die mittlere Oder zu erweitern. Zugleich ließ sich der umsichtige Sieger von ihnen das Versprechen geben, das Christenthum, welches ihnen seit der Stiftung des Erzbisthums Hamburg (834) meistens durch Missionare aus dem Kloster Corvei an der Weser verkündigt war, bereitwillig anzunehmen. So lange die Slaven den ihnen aufgelegten Tribut an die deutschen Könige unmittelbar entrichteten, verhielten sie sich ruhig, und das Christenthum gewann unter ihnen durch die Bemühungen der Erzbischöfe von Hamburg-Bremen, zu deren Sprengel sie gehörten, einen immer festeren Boden. Unter dem Kaiser Otto I. wurde in Wagrien das Bisthum Oldenburg, wo sich schon eine große Zahl der Einwohner zum Christenthum bekannte, um das Jahr 968 errichtet, der ehrwürdige Marco (Evraccus) zum ersten Bischof ernannt und demselben das ganze Land der Obotriten bis zum Peeneflusse nebst dem Gebiete von Schleswig übergeben. Da Otto I. gleich seinem Vater bei den besiegten Völkern stets die Ausbreitung des Christenthums zu befördern strebte, so hatte er zu diesem Zwecke im J. 946 auch bei den überelbischen Wenden das Bisthum Havelberg, welches alles Land zwischen den Flüssen Elde und Peene umfaßte, gestiftet und mit Einkünften hinreichend ausgestattet (vergl. Riedel, Novus Codex diplom. Brandenb. Tom. II.). Demnach wurde schon im Jahre 968 das Bisthum Oldenburg von Schleswig getrennt, behielt jedoch die Wendengaue des Hamburger

Sprengels bis an die Peene und bezog unter der Bedingung, die heidnischen Obotriten im heutigen Mecklenburg zu bekehren, zu seiner Erhaltung nicht unbedeutende Einnahmen aus liegenden Gründen, sowie aus Natural- und Gelderhebungen im Lande der Slaven. Das Bisthum hatte nach Marco's Tode der Bischof Eoward erhalten, welcher durch seinen Eifer dem Christenthum viele Slaven gewann, im Lande der Wagiren und Obotriten mehrere Kirchen erbaute, aller Orten Priester anstellte und Vereine von Mönchen und gottgeweihten Jungfrauen stiftete (Helm. I. c. 12).

So erfreulich indessen die Fortschritte auch waren, welche das Christenthum durch die eifrigen Bemühungen des Bischofs und der von ihm herangezogenen zahlreichen Geistlichen unter den Slaven machte; so war man doch von einer völligen Christianisirung derselben noch weit entfernt. Es trat vielmehr, wie es in der Geschichte der Missionen oft vorkommt, nach den ersten glücklichen Erfolgen des Bekehrungseifers der Geistlichen eine gewaltsame Reaktion ein, welche einen fast anderthalb Jahrhunderte hindurch fortgesetzten Kampf zwischen dem Heidenthume und Christenthume hervorrief. Während die Herzöge von Sachsen, denen die deutschen Kaiser die Aufsicht und Zügelung der Wenden übertragen hatten, die Abgaben derselben immer höher steigerten, benutzten die heidnischen Priester die darüber entstandene Unzufriedenheit des Volkes, um es zum Kampfe gegen die Christen zu entflammen. Zwar erlitten die Obotriten mehrere bedeutende Niederlagen und mußten sich auf's Neue unterwerfen, nichtsdestoweniger erhoben sich aber ihre Fürsten Mistewoi, Billug und dessen Sohn Mizislaw, deren christlicher Glaube sich stets schwankend gezeigt hatte, in Kurzem wieder und benutzten besonders die Römerzüge Otto's II. u. III. nach Italien, um sich von dem Joche der Deutschen durch offenen Kampf zu befreien. Billug verstieß seine christliche Gemahlin, eine durch ihre Schönheit ausgezeichnete Schwester Wago's oder Wego's, des dritten Bischofs von Aldenburg; und sein Sohn Mizislaw gab seine im Nonnenkloster zu Mikilinburg (Mecklenburg) erzogene Schwester einem heidnischen Slaven Namens Bolizlaw zur Ehe. Sowohl der Bischof Wago als dessen Nachfolger Eziko verloren den größten Theil ihrer Einkünfte und Besitzungen; die Kirchen und Klöster wurden an mehreren Orten zerstört, die Christen ermordet, ihre Frauen entehrt und ihre Priester unter grausamen Martern von den Altären fortgeschleppt zu einem qualvollen Tode. Ueberall, wohin die Sieger vordrangen, ward der heidnische Götzendienst mit seinen Tempeln glänzender als je zuvor wieder hergestellt. Selbst Hamburg, der Sitz des Erzbisthums, litt unter den Plünderungen und Verheerungen der wilden Raubschaaren. Je höher aber die Gefahr stieg, welche hierdurch dem gesammten nördlichen Deutschland drohte, desto angestrengter rüsteten sich die Deutschen, um die raubsüchtigen Feinde über die Elbe zurückzutreiben. Auch kam es bald zu einer blutigen Schlacht, in welcher gegen 30,000 Slaven um's Leben gekommen seyn sollen (Helm. I. c. 13 ff.).

Mittlerweile war der aldenburgische Bischof Volkward, Eziko's Nachfolger, den die Slaven gleich im Anfange der Christenverfolgung aus ihrem Lande vertrieben hatten, nach der Rückkehr von einer Missionsreise in Norwegen, zu Bremen gestorben. An seine Stelle wurde durch den Erzbischof Unwan Reginbert gewählt, der zwar nach den Siegen des Herzogs Bernhard von Sachsen über die Obotriten in sein Bisthum Aldenburg zurückgekehrt zu seyn scheint, aber schon 1013 starb (Helm. I. c. 17.). Um dieselbe Zeit empörten sich die Obotriten, als sie die Nachricht von dem Tode des Herzogs Bernhard empfingen, von Neuem und setzten den Kampf in den Jahren von 1013 bis 1018 mit solchem Erfolge fort, daß sie von der ihnen verhaßten Zinspflichtigkeit freigesprochen werden mußten; und wenn auch seit dem J. 1024 durch gütliche Verträge (pactiones) ein leidlicher Friede zwischen den Sachsen und Obotriten herbeigeführt wurde, so vermochte sich doch das Christenthum daselbst kaum mit der größten Anstrengung zu erhalten, da unter den slavischen Fürsten nur Uto als Christ dasselbe begünstigte, während die übrigen dem Heidenthume offen huldigten. Erst Uto's Sohn, Gottschalk, welcher im Kloster zu Lüneburg in den Wissenschaften unterrichtet und

erzogen war, sodann eine Zeit lang am Hofe des dänischen Königs Kanut des Großen gelebt hatte, erwarb sich, obgleich er Anfangs das Christenthum verfolgte, seit dem J. 1043 große Verdienste um die Ausbreitung desselben unter den Obotriten und gewährte den auf Benno *) folgenden aldenburgischen Bischöfen Reinhard (1023—1030), Meinher (1030—1038), Abbelin (1038—1048) und Ezo (1051—1066) Schutz und Unterstützung in ihrem beschwerlichen Amte. Indessen erregte sein rastloser Eifer, das Christenthum in seinem Lande allgemein auszubreiten, einen ausgedehnten Aufstand unter den Wenden, in welchem nicht nur er selbst und mit ihm alle Geistliche im J. 1066 das Leben verloren, sondern auch Hamburg und Schleswig durch neue Verheerungen litten, und der Rugenfürst Kruko (Kruto), ein eifriger Heide, zum Oberherrn erwählt ward (Helm. I. c. 18—26). Seitdem sahen sich die Christen völlig unterdrückt, und das ganze Wendland erhielt sich frei von allem christlichen Einflusse, bis im Jahre 1105 Gottschalk's Sohn, Heinrich, den altersschwachen Kruko ermordete und sich der Herrschaft bemächtigte. Da sich jedoch ein großer Theil der Wenden gegen ihn erklärte, so gelang es ihm erst mit Hülfe der Sachsen, deren Herzoge Magnus er den Eid der Treue leistete, seine Gegner bei Zmilowe (Smilow) zu besiegen und zur Unterwerfung zu zwingen. Von jetzt an regierte er über die Obotriten und die übrigen norddeutschen Slaven mit Milde und Umsicht, suchte sie mehr an den Ackerbau zu gewöhnen und das Christenthum, das nur noch in Lübeck, seinem Lieblingsaufenthalte, vorherrschte, unter ihnen zu befördern (Helm. I. c. 34).

Als daher der zum Apostel der Heiden geweihte Vicelin mit seinen Gefährten daselbst ankamen, wurden sie vom Könige mit großer Achtung aufgenommen und erhielten sofort eine Kirche in Lübeck zum Sitze ihrer Wirksamkeit. Aber noch ehe sie diese beginnen konnten, starb Heinrich im Jahre 1126, und seine Söhne Zwentepolch und Kanut geriethen durch innere Kriege in so verwirrte Verhältnisse, daß an eine thätige Beförderung des Christenthums auf lange Zeit nicht zu denken war (Helm. I. c. 46). Deshalb kehrte Vicelin vorläufig zum Erzbischof Adalbert nach Bremen zurück und begleitete ihn auf seinen Visitationsreisen in dem ausgedehnten Kirchensprengel. Da traf es sich, daß die Einwohner des Dorfes Faldera (Wippendorf, jetzt Neumünster) um einen Priester baten, der unter ihnen wohnen sollte. Der Erzbischof übertrug diese Stelle dem Vicelin, welcher sie mit Freuden annahm, da sie ihm einen erwünschten Sitz für seine apostolische Wirksamkeit darbot. Denn der Gau von Faldera war ein armes, wenig fruchtbares, überdieß durch die vielen Kriege fand gänzlich verwüstetes Haideland unmittelbar an der Gränze der Slaven, und seine Bewohner, unter denen, wie unter den Slaven, die Verehrung von Hainen und Quellen und sonst noch mancherlei heidnischer Aberglaube herrschte, waren nur dem Namen, nicht der That nach Christen.

Wohl erkannte Vicelin die Schwierigkeiten und Gefahren, die ihm hier in der Erfüllung seines Berufes bevorstanden; aber je mehr er dabei von menschlicher Hülfe verlassen war, um desto dringender empfahl er sich dem Schutze Gottes, und er hatte die Freude, daß der Herr sein Bemühen bei diesem Volke gedeihen ließ. Bald ertönte das Wort des Evangeliums im ganzen Lande der Nordalbingier, und die Wahrheiten, welche sein Mund verkündigte, fanden vielen Eingang bei der rohen Menge und wirkten segensreich auf die Gemüther derselben. Von seinem frommen Eifer getrieben, besuchte er häufig die umliegenden Kirchen, führte die Gemeinden durch die Ermahnungen des Heils zur Buße und zu ächt christlicher Sinnesart, wies die Irrenden zurecht, versöhnte die Uneinigen und vertilgte überall die Haine und heidnischen Altäre, sowie alle übrig gebliebenen Gebräuche des Götzendienstes. Diese unermüdete, ausschließlich seinem Berufe gewidmete Thätigkeit erweckte auch Andere, seinem Beispiele nachzufolgen. Allmählich

*) Benno oder Bernhard war im Jahre 1014 auf Reginbert, der das Bisthum von 992 bis 1013 besaß, gefolgt.

bildete ſich ein freier Verein von eheloſen Laien und Geiſtlichen, welche ſich unter ſeiner Leitung zu einem Leben des Gebetes, der Liebe und Entſagung mit einander verbanden und ſich verpflichteten, die Kranken zu beſuchen, die Dürftigen zu unterſtützen und nicht minder für ihrer Nebenmenſchen Seelenheil, wie für ihr eigenes zu ſorgen, vor Allem aber für die Bekehrung der Slaven zu beten und zu arbeiten (Helm. I. c. 47). Als der Kaiſer Lothar im Jahre 1134 in dieſe Gegenden kam, war er ſo erfreut über die Beſtrebungen Vicelin's, unter den Slaven die chriſtliche Kirche zu gründen, daß er voll Theilnahme auf deſſen Rath zum Schutze des Landes die Feſtung Segeberg anlegen ließ, wo ſodann eine neue Kirche mit einem Kloſter erbaut wurde, welche der Leitung Vicelin's übergeben werden ſollte. Da demſelben nun auch die Sorge für die Kirche in Lübeck anvertraut war, ſo kam dadurch die Leitung der ganzen Miſſion unter den Slaven in ſeine Hände, und er ſäumte nicht, ſowohl zu Segeberg als in Lübeck eine Pflanzſchule von Miſſionären für das Slavenland zu gründen. Indeſſen unterbrachen die politiſchen Streitigkeiten und Unruhen, welche nach des Kaiſers Tode im J. 1137 im deutſchen Reiche entſtanden, auch dieſe vielverſprechende Thätigkeit, da jene Gegenden ohne Schutz auf's Neue der Wuth der argwöhniſchen Slaven preisgegeben und die chriſtlichen Stiftungen zerſtört wurden. Um ihr Leben zu retten, mußten die Geiſtlichen ihre Stellen verlaſſen, und auch Vicelin ſah ſich wiederum auf Feldera allein in ſeiner Wirkſamkeit beſchränkt. Aber auch dieſer Ort blieb von den Verwüſtungen der rohen Feinde nicht verſchont, und die Chriſten geriethen in die äußerſte Noth, in welcher Vicelin die, Bedrängten nach Kräften lehrend, ermahnend und tröſtend, einige Jahre zubrachte. Erſt nachdem der tapfere Graf Adolf von Holſtein nach wiederholter Beſiegung der Slaven unbeſtritten Herr des Landes geworden war, verbeſſerte ſich die äußere Lage der Chriſten wieder (Helm. I. c. 53—56). Nun trat auch Vicelin in die früheren Verhältniſſe wieder ein; denn der Graf nahm ſogleich den Plan, welchen der Kaiſer Lothar zu ſeinem Gunſten gefaßt hatte, wieder auf und ſtellte nicht nur dir Kirche zu Segeberg wieder her, ſondern beſtätigte auch bereitwillig die Schenkung von Grundſtücken, die ihr der Kaiſer beſtimmt hatte. Jedoch verlegte Vicelin das Kloſter aus der Feſtung Segeberg in die benachbarte Stadt Högelsdorf (Hagerſtorf), da ſie ihm dazu geeigneter ſchien, die für das geiſtliche Leben des Miſſionsvereins erforderliche Ruhe zu gewähren, und ernannte ſeinen treuen Schüler und Freund Thetmar, der ſein Kanonikat in Bremen aufgegeben hatte, zum Abte deſſelben (Helm. I. c. 56—59).

Während Vicelin im Holſteinſchen mit ſelbſtverläugnender Aufopferung für das leibliche und geiſtige Wohl der Chriſten unter abwechſelndem Glücke thätig war, dauerten im Wendenlande die zwiſchen Heinrich's Söhnen, Zwenteploch und Kanut, über die Nachfolge in der Herrſchaft ausgebrochenen Unruhen und Zwiſtigkeiten fort. Da ſich die ſtreitenden Parteien gegenſeitig bis zu völliger Machtloſigkeit ſchwächten, ſo beſchloſſen die Obotriten, einen angeſehenen Mann aus ihrer Mitte, den mit Recht für den Stammvater des noch jetzt regierenden Fürſtenhauſes von Mecklenburg geltenden Niklot, zu ihrem Oberherrn zu wählen. Niklot war ein heftiger Feind des Chriſtenthums und kämpfte lange und tapfer zuerſt gegen die Dänen, dann gegen Heinrich den Löwen, welcher ſich vergebens anſtrengte, die Obotriten von ſich abhängig zu machen und dauernd zum Chriſtenthume zu bewegen (ſ. d. Art. Bd. V. S. 694 ff. der Real-Encyklopädie). Indeſſen fiel Niklot im J. 1161 im Kampfe mit ſeinem Gegner (vgl. Saxo Gram. lib. XIV.), und ſeine Söhne vermochten es nicht, den Beſitz des Obotritenlandes zu behaupten; ſie mußten es dem mächtigeren Herzoge Heinrich dem Löwen überlaſſen, der es von jetzt an als ein erobertes Gebiet betrachtete und demſelben vertraute Männer aus ſeinem Heere als Vögte vorſetzte, von denen Guncelin (Günzel) Schwerin und Heinrich von Scaten die damals ſchon Mikilinburg genannte Landſchaft erhielt. Zugleich rief der Herzog nicht nur viele fleißige Koloniſten aus Weſtphalen und Flandern in's Land, mit welchen er vorzüglich die ſehr verödeten Gegenden von Aldenburg und Mecklenburg bevölkerte; ſondern er ſorgte auch eben ſo eifrig für

die Wiederherstellung der slavischen Bisthümer. Zum Bischofe von Aldenburg war schon während der Kämpfe mit Niklot im Jahre 1149 der unermüdet thätige Vicelin vom Erzbischofe Hartwig von Bremen geweiht. Er hatte jedoch fortwährend in seiner Amtsthätigkeit mit manchen Hindernissen von Seiten Heinrich's des Löwen zu kämpfen gehabt, weil er sich aus Rücksicht auf seine kirchlichen Vorgesetzten, namentlich des stolzen Erzbischofs Hartwig, weigerte, die von dem Herzoge geforderte Belehnung mit dem Bisthume anzunehmen. Da er nicht ohne Genehmigung des Herzogs zum Besitze der ihm gebührenden Einkünfte gelangen konnte und sich durch die Mißhelligkeit mit demselben auf die Visitationsreisen in seinem Kirchensprengel beschränkt sah, so entschloß er sich endlich, die Rücksicht auf seinen geistlichen Vorgesetzten dem höheren Interesse für sein Amt und das Seelenheil der ihm anvertrauten Christen aufzuopfern. Er begab sich daher nach Lüneburg und sprach zum Herzoge: „Ich bin wegen dessen, der sich um unsertwillen gedemüthigt hat, bereit, mich selbst einem von eueren Hörigen zu eigen zu geben, geschweige denn auch, dem der Herr eine so ausgezeichnete Stellung unter den Fürsten verliehen hat, sowohl durch den Adel euerer Geburt, als durch die Größe euerer Macht." Aber auch durch dieses Nachgeben fand er nicht die ungehemmte Wirksamkeit in seinem Amt, die er suchte; denn er gerieth dadurch in ein noch gespannteres Verhältniß zu seinem Erzbischofe, und während er in früheren Jahren, nur dem reinen Interesse des Christenthums dienend, frei nach seinen Grundsätzen gehandelt hatte, mußte er sich jetzt in seinem Alter, anstatt in der höheren Würde unabhängiger zu seyn, vielmehr einem fremden Willen und den selbstsüchtigen Ansichten eines ihm nicht wohlwollenden Vorgesetzten unterordnen. Dazu kam noch, daß um diese Zeit der Kummer über den Tod seines treuen, in gleichem Geiste mit ihm wirkenden Freundes Thetmar sein Gemüth trübte. In dieser Stimmung traf ihn bald darauf ein so harter Schlaganfall, daß er sich nicht frei bewegen konnte und selbst der Sprache nicht mehr mächtig war. So sah er sich in den letzten dritthalb Jahren seines Lebens in seiner Amtsthätigkeit durchaus gehemmt und vermochte nur noch durch seine Ruhe und Geduld unter schweren Leiden zur Erbauung seiner Gemeinde zu wirken, indem er sich von Zeit zu Zeit auf den Händen seiner Priester und Schüler in die Kirche tragen ließ. Er starb am 12. Dezember 1154, nachdem er fünf Jahre und neun Wochen auf dem bischöflichen Stuhle gesessen hatte (Helm. I. c. 73—79). Ihm folgte durch die Wahl des Herzogs dessen eben so gelehrter als frommer Kapellan Gerold, ein geborner Schwabe, unter dem im Jahre 1163 der Sitz des Bisthums von Aldenburg nach Lübeck verlegt wurde, nachdem der Herzog wenige Monate vorher das neue Bisthum Schwerin gestiftet und Berno zum ersten Bischof desselben eingesetzt hatte. Doch gelang es erst nach der Ueberwindung vieler Schwierigkeiten, die Bestätigung der neuen Stiftung vom Kaiser Friedrich I. im J. 1170 und vom Pabste Alexander III. im J. 1177 zu erhalten (s. Helm. I. c. 79. 89. 93 u. 94).

Nach dem Sturze Heinrich's des Löwen im Jahre 1180 setzten sich die Söhne Niklots wieder in den Besitz ihres väterlichen Erbes, nannten sich Herren von Mecklenburg und beförderten von jetzt an in Verbindung mit der Geistlichkeit neben dem Christenthume deutsche Sprache und deutsches Wesen. Mit dem Heidenthume unterlag auf diese Weise auch das Wendenthum, bis sich im Anfange des 13. Jahrhunderts selbst der Name der Obotriten im Leben des Volkes gänzlich verlor.

Literatur: Helmoldi Chronicon Slavorum (bis 1170); Adami Bremens. gesta Hamburg. eccl. pontificum ed. Lappenberg bei Pertz, Monum. Tom. VII. Scriptt.; Saxonis Grammatici Historiae Danicae libri XVI.; Alberti Crantzii Metropolis und Wandalia; — Gerken, Versuch in der ältesten Geschichte der Slaven in Deutschland. Leipz. 1771; Gebhardi, Geschichte der Slaven und Wenden. 4 Bde. in 4. (auch Bd. XXXIII—XXXVI. der Allgem. Welthistorie). Halle 1790—97; — Frank, Altes und neues Mecklenburg. Leipz. 1753—58; Rudloff, pragmat. Handbuch der Mecklenburgischen Geschichte, 2 Bde. 1780 (zweite

Auflage 1822); Hefftter, der Weltkampf der Deutschen und Slaven. Hamburg 1847; Lappenberg, „die Bischöfe von Aldenburg" im Pertzschen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde, Bd. 9. (1847). S. 384—395; Kruse, das Leben des heil. Vicelin, 1828; Wiggers, Kirchengesch. Mecklenburgs, 1840; Neander, Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche, Bd. V. Abtheilg. 1. Hamb. 1841; Mooyer, Verzeichniß der deutschen Bischöfe. Minden 1854. G. H. Klippel.

Victor I., Pabst, ein Afrikaner von Geburt und ein etwas heißblütiger, rasch zufahrender und gewaltthätiger Karakter, hatte den bischöflichen Stuhl von Rom in dem etwa 10 — 12jährigen Zeitraum zwischen dem Episkopat des Eleutherus und dem des Zephyrinus (nach Pagi von 185—197, nach Anderen von 187 bis gegen 200) inne. Berühmt ist er durch seine Theilnahme an den Osterstreitigkeiten mit den kleinasiatischen Quartodecimanern (s. die betreffenden Artikel). Er erneuerte die schon früher von seinem Vorgänger Anicet als Vertreter der abendländischen Osterpraxis gegen Polykarp von Ephesus erhobene Opposition, und zwar in ungleich heftigerer und offensiverer Weise, indem er an Polykarp's Nachfolger, Polykrates, der gleich jenem und gleich sämmtlichen kleinasiatischen Bischöfen an der alten judenchristlichen Osterpraxis festhielt, zufolge welcher am 14. Nisan das *πάσχα σταυρώσιμον* und am 16. Nisan das *πάσχα ἀναστάσιμον* oder das eigentliche Osterfest begangen wurde, einen Brief schrieb, in welchem er unter Androhung der Excommunikation Anschluß an die in der römischen und der gesammten abendländischen Kirche übliche Zeit und Weise, das Osterfest zu feiern, von ihm und seinen Nachbarn forderte. Da Polykrates in seinem und der übrigen Kleinasiaten Namen ebenso ruhig und gemessen, als bestimmt ablehnend antwortete (s. sein Schreiben bei Euseb. hist. eccl. V, 24), hob Victor, der sich inzwischen der Uebereinstimmung auch mehrerer orientalischer Bischöfe, namentlich derer in Palästina, in Pontus und des korinthischen, mit seiner römischen Osterpraxis versichert hatte, ohne Weiteres die Kirchengemeinschaft mit den Kleinasiaten auf. Dieser rasche Schritt fand aber keineswegs die Billigung aller der sonst mit Victor gleichgesinnten Bischöfe. Mehrere von ihnen und namentlich der ehrwürdige Irenäus von Lyon tadelten denselben mit edlem Freimuthe und heiligem Ernste; das betreffende Schreiben des Irenäus hat uns Eusebius (a. a. O.) wenigstens zum großen Theile aufbewahrt. Der Erfolg war, daß Victor seine harte Maßregel zurücknehmen mußte und daß, befördert durch das eifrige, vermittelnde Eingreifen der Bischöfe Palästina's, namentlich des Narcissus von Jerusalem und Theophilus von Cäsarea, der Friede in der gesammten Kirche wiederhergestellt, zugleich aber auch das allmähliche Obsiegen der heidenchristlichen oder antiquartodecimanischen Osterpraxis angebahnt wurde (vgl. überhaupt Euseb. V, 22—25). — Auch an den Anfängen der monarchianischen Streitigkeiten hat Victor sich betheiligt, indem er den dynamistischen Monarchianer Theodotus den Gerber (*ὁ σκυτεύς*) aus Byzanz, einen Läugner der Gottheit Christi, welcher Christum gleich den Eboniten für einen bloßen Menschen erklärte, aus der Kirchengemeinschaft ausstieß und so zur Begründung jener heterodoxen Schule der Theodotianer (z. B. Asclepiades, Theodotus der Geldwechsler, Natalius Confessor, angeblich auch Artemon) veranlaßte, welche einige Zeit in Rom, aber getrennt von der römischen Kirche existirte (Euseb. V, 28). Das diesen rationalisirenden und zugleich ebionitisirenden Dynamisten entgegengesetzte Extrem des Patripassianismus oder der Vereinerleiung von Sohn und Vater, wie dasselbe damals von dem Confessor Praxeas aus Kleinasien vertreten wurde, scheint Victor einigermaßen begünstigt zu haben; wenigstens scheinen einige Aeußerungen Tertullian's darauf hinzudeuten (Tert. adv. Prax. c. 1; Append. ad libr. de Praescript. c. 53).

Victor II., Pabst, vorher Gebhard, Bischof von Eichstädt, Verwandter und vertrauter Rathgeber Kaiser Heinrich's III., des Schwarzen, wurde von diesem nach fast einjähriger Sedisvakanz zum Nachfolger des 1054 gestorbenen Leo IX. ernannt und am Gründonnerstage 1055 in Rom gekrönt. Wenn man Leo von Ostia, dem berühmten Chronisten von Montecassino, trauen darf (Chronic. Casinense II, 89), so war es

eigentlich Hildebrand, damals Subdiakon der römischen Kirche, der Gebhard's Erhebung zum päbstlichen Stuhle bewirkte, indem er den Kaiser, der sich keineswegs geneigt hiezu zeigte, durch die dringendsten und unermüdlichsten Vorstellungen endlich dazu zu bewegen wußte, daß er seinem klugen und bis dahin ihm treu ergebenen Vetter, dem mächtigsten und reichsten Kirchenfürsten des damaligen Deutschlands, seine Genehmigung zur Erlangung der dreifachen Krone ertheilte. Gerade daß Victor als Bischof von Eichstädt ein eifriger Anhänger der kaiserlichen Interessen und ein fast unaufhörlicher Widersacher der Bestrebungen Leo's IX. gewesen war, scheint ein Hauptbestimmungsgrund für Hildebrand gewesen zu seyn, eben diesem Manne auf den Stuhl Petri zu verhelfen, um so das kaiserliche Feldlager in sich selbst zu theilen und gerade den gefährlichsten Gegner aus demselben für die Sache der Kirche zu gewinnen. Das Experiment glückte auch vortrefflich. Victor ging wenigstens auf das Hauptbestreben der von Hildebrand geleiteten kirchlichen oder cluniacensischen Partei, auf die Bekämpfung der Simonie und Priesterehe, als der vornehmsten Krebsschäden des damaligen kirchlichen Lebens, mit vielem Eifer ein, erließ gleich nach seiner Stuhlbesteigung von einer florentinischen Synode aus energische Verbote wider jene Uebel, ließ in demselben Jahre (1055) zwei Concilien in Frankreich abhalten, eines zu Lyon durch Hildebrand, ein anderes zu Lisieux unter einem anderen Legaten, welche Beschlüsse in gleichem Sinne fassen mußten, desgleichen 1056 ein Concil zu Toulouse von ganz ähnlicher Tendenz. Auch wirkte er in Deutschland, wohin er im Herbste 1056 auf Besuch gereist war und wo er Zeuge des frühzeitigen Todes Heinrich's III. zu Goslar werden mußte, in gleichem Geiste und mit nicht geringerer Energie, zumal seitdem der Wunsch des sterbenden Kaisers ihn gewissermaßen zum Vormunde von dessen minderjährigem Söhnchen Heinrich IV. und zum Rathgeber der Kaiserin Wittwe Agnes bestellt hatte. Er starb aber schon bald nach seiner Rückkehr nach Italien, im Sommer 1057, und wurde durch diesen allzuzeitigen Tod an der gehörigen Befestigung und weiteren Verfolgung seiner heilsamen Neuerungen verhindert, deren glücklichere Wiederaufnahme und siegreiche Durchführung erst späteren Päbsten, wie Nikolaus II., Alexander II. und vor allem Hildebrand als Gregor VII. vorbehalten bleiben sollte. Vergl. Pagi, Breviarium Paparum Romm. T. I, p. 528 ff.; Höfler, Geschichte der deutschen Päbste und Gfrörer, Gregor VII., Bd. I. S. 560; Kirchengesch. IV, 613 ff.

Victor III., Pabst, vorher Desiderius, Abt von Montecassino (Sohn Landulf's V., Fürsten von Benevent), wurde seiner ausgezeichneten kirchlichen Gesinnung und sittlichen wie politischen Tüchtigkeit halber, von dem sterbenden Gregor VII., dem er schon bei seinen Lebzeiten ein Hauptfreund und Rathgeber gewesen war, als sein würdigster Nachfolger bezeichnet und deshalb von den Cardinälen im Jahre 1086 gewählt, weigerte sich aber die bereits empfangenen Insignien der päbstlichen Würde zu behalten, indem er aus Rom entwich und über Terracina, wo er sie feierlich niederlegte, in sein Kloster zurückkehrte. Es währte fast ein ganzes Jahr, bis er sich endlich auf einem capuanischen Concil durch die inständigen Bitten der Cardinäle zur definitiven Annahme der ihm übertragenen, hohen Würde bewegen ließ (Frühjahr 1087). Er trat nun sehr energisch im Geist und in der Richtung seines großen Vorgängers auf, excommunicirte auf einer Synode zu Benevent seinen kaiserlichen Gegenpabst Clemens III., der sich kurz zuvor in Rom festgesetzt und fast diese ganze Stadt für sich gewonnen hatte, erließ zugleich ein Verbot aller Laieninvestituren, forderte die Italiener zu einem gemeinsamen Unternehmen, einer Art von Kreuzzug, gegen die Saracenen in Afrika auf und verbot allen seinen Bischöfen und Klerikern, irgend welche Gemeinschaft mit dem widerspenstigen Erzbischofe Hugo von Lyon zu unterhalten, der zusammen mit Abt Richard von Marseille sich gegen seine päbstliche Autorität aufgelehnt und arge Verleumdungen wider seine Person ausgesprengt hatte. Mitten in diesen Kämpfen und zum Theil weitausschauenden Entwürfen, raffte ihn der Tod weg, nachdem er kaum ein halbes Jahr aktiver Inhaber der päbstlichen Würde gewesen war (September 1087). Vgl. Leonis Ostiens. Chron.

Casin. contin. a Petro Diacono, l. III, c. 71, p. 480 sq. Muratori, Geſchichte Italiens im M. A., VI, 464 ff.

Victor IV., Pabſt. Dieſen Namen haben zwei Gegenpäbſte im 12. Jahrhundert geführt, zuerſt der vorherige Cardinal Gregorius Conti, Nachfolger Anaclet's II. († 1138), aber bereits nach Verlauf von zwei Monaten durch den Einfluß des heiligen Bernhard von Clairvaux zur Unterwerfung unter den mächtigeren Innocenz II. (1138 bis 1143) bewogen (ſ. Petrus Diac. im Chron. Casinense, l. IV, c. 130); ſodann der frühere Cardinal Octavianus, ghibelliniſcher Gegenpabſt Alexander's III. ſeit 1159, von Kaiſer Friedrich Barbaroſſa anerkannt und mit ſtarkem Arme beſchützt, aber trotz der beiden unter ſeinen Auſpicien gehaltenen Synoden zu Pavia (1160) und zu Lodi (1161) und deren wider Alexander gerichteten Beſchlüſſe dieſem gewaltigen Gegner weder an kirchlichem Machtumfange, noch an moraliſchem Anſehen und Einfluſſe auch nur von ferneher gleichkommend, 1164 zu Lucca geſtorben und von Paſchalis III. gefolgt, der eine Zeit lang wenigſtens glücklicher war in ſeinem Kampfe wider den gewaltigen Alexander. S. v. Raumer, Hohenſtaufen II, 123 ff.; Reuter, Geſchichte Alexander's III. und der Kirche ſeiner Zeit I, 129. 401 ff. Zöckler.

Victor, Biſchof von Antiochien (daher Antiochenus genannt), lebte um das Jahr 400, alſo zur Zeit des Chryſoſtomus, und machte ſich durch einen Commentar zum Evangelium des Marcus (in Maxima Bibliotheca veterum Patrum. T. IV. Lugd. 1677, p. 370 sq.) bekannt. Er vertheidigte darin die in der Kirche vor ſeiner Zeit herrſchende Anſicht, daß der Chriſt für die Beobachtung des Faſtens vollkommene Freiheit habe.

Victor, auch Claudius Marius Victor und Victorinus genannt, Dichter und Rhetor aus Marſeille, lebte in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts und ſchrieb in Hexametern einen Comment. in Genesin und eine Epistola ad Salomonem Abbatem de perversis suae aetatis moribus; ſ. Maxima Bibliotheca etc. T. VIII, p. 418 sq.

Victor, Biſchof von Cartenna, deſſen Leben in die Mitte des 5. Jahrhunderts fällt, ſchrieb Adversus Arianos ad Gensericum, Vandalorum regem; de poenitentia publica; epistola consolotoria ad Basilium und mehrere Homilien, — Schriften, die wir zum Theile nicht mehr beſitzen.

Victor, Biſchof von Capua, daher Capuanus genannt, ſtarb um das Jahr 544. Er gilt als der erſte lateiniſche Catenator, ſchrieb hauptſächlich de Cyclo Paschali, — ein Werk, von dem ſich jetzt nur noch Fragmente bei Beda finden, — ferner Scholia veterum patrum, und verfaßte eine lateiniſche Ueberſetzung der Evangelienharmonie von Ammonius Alexandrinus (Harmonia Evangeliorum Ammonii Alexandrini etc. Col. 1532).

Victor, Biſchof von Tununa, lebte im 6. Jahrhunderte und ſtarb um das Jahr 566. Er gehörte zu den Gegnern der vom Kaiſer Juſtinian ausgeſprochenen Verdammung der ſogenannten drei Capitel und wurde wegen ſeiner Beſtreitung derſelben nicht bloß mit Gefängniß, ſondern auch mit Verbannung geſtraft. Er ſchrieb ein Chronicon ab orbe condito, von dem wir aber nur noch denjenigen Theil beſitzen, welcher die Zeit vom Jahre 444 bis zum Jahre 465 umfaßt, ſ. Thesaurus temporum Eusebii Pamphili opera et studio Josephi Justi Scaligeri. Amstelod. 1658. T. II, p. 1 sq. Thesaurus Monumentorum ecclesiasticorum sive Henrici Canisii Lectiones antiquae, ed. Jacobus Basnage. Vol. I. Antwerp. 1725, p. 321 sq.

Victor, Biſchof von Carthago (646), iſt nur durch einen an den Pabſt Theodor I. gerichteten Brief bekannt, in dem er ſeine Erhebung auf den biſchöflichen Stuhl anzeigte und die Lehre von zwei Willen in Chriſto beſtätigte.

Victor, Biſchof von Vita (Vitensis, nicht wie oft irrig angegeben wird, Biſchof von Utica), lebte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts und ſchrieb im Jahre 487 Historia persecutionis Africanae sub Genserico et Hunnerico Vandalorum regibus

in Th. Ruinarti Historia persecutionis Vandalicae. Par. 1694; Ven. 1732. Vgl. F. Papencordt, Geſchichte der vandaliſchen Herrſchaft in Afrika. Berlin 1837, S. 66 f.; 113 f.; 269 f. Eine ganze Reihe von Männern mit dem Namen Victor gehört übrigens zu den Märtyrern und Heiligen der römiſchen Kirche, ſ. ausführliches Heiligen-Lexikon nebſt beigefügtem Heiligen-Kalender. Köln und Frankfurt 1719, S. 2262—2271. Neudecker.

Victorinus Biſchof von Pettau (Petau, Potavionensis, Petabionensis), einer Stadt an der Drau in Steiermark, dem alten Panonien, nicht aber Biſchof von Poitiers, wie nach dem römiſchen Martyrologium Baronius mit einigen anderen Schriftſtellern angibt, lebte um das Jahr 290, wird ſeiner Geburt nach als ein Grieche bezeichnet und fungirte, nach Angabe des Caſſiodor und Hieronymus als Rhetor, bevor er zur biſchöflichen Würde gelangte. Nach dem Urtheile des Hieronymus war er mehr des Griechiſchen als des Lateiniſchen mächtig, und wenn auch Hieronymus meinte, daß in den Schriften des Victorinus ein tiefer Sinn liege, legte er ihnen doch in rhetoriſcher Beziehung keine Bedeutung bei. Wie Hieronymus weiter angibt, theilte Victorinus chiliaſtiſche Vorſtellungen. Zu den Schriften, die er abgefaßt haben ſoll, aber verloren gegangen ſind, gehören: Liber adversus omnes haereses; Carmina de Jesu Christo Deo et homine; Lignum vitae. Ohne Grund wird ihm die Abfaſſung der in Cyprian's Werken vorkommenden Hymnen De cruce seu de Pascha und De baptismate beigelegt. Ein Fragment, De fabrica mundi, in dem ſich auch chiliaſtiſche Vorſtellungen finden, hat Cave (ſ. unten) herausgegeben, und nach Hieronymus hat Victorinus überhaupt zu den meiſten Büchern des Alten Teſtaments Commentare geſchrieben. Auch einen Commentar zur Offenbarung Johannis ſoll er abgefaßt haben, deſſen Aechtheit aber bezweifelt wird, weil in demſelben die chiliaſtiſchen Meinungen des Cerinth verworfen werden und die Epitome des Theodorus, der unter der Regierung des Kaiſers Juſtinian lebte, erwähnt wird. Andere, welche die Aechtheit vertheidigen, berufen ſich darauf, daß die für die Unächtheit angeführten Gründe auf interpolirten Stellen beruhen, und daß auch ſolche Aeußerungen und Meinungen dargelegt werden, welche der Zeit angemeſſen ſeyen, zu welcher Victorinus lebte. Er ſtarb nach dem römiſchen Martyrologium den Märtyrertod unter Diocletian um das Jahr 303. Vergl. Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclesiastiques par L. Ellies du Pin. T. I. à Paris 1693, p. 194. Guilielmi Cave Scriptorum ecclesiasticorum Historia Literaria. Genevae 1693, p. 73 sq. Maxima Bibliotheca veterum Patrum etc. Tom. III. Lugd. 1677, der Commentar zur Apokalypſe p. 414 sq. Neudecker.

Victricius, der Heilige. Von ihm wird erzählt, daß er zuerſt Soldat geweſen ſey. Weil er den Soldatenſtand habe verlaſſen wollen und zum Chriſtenthume ſich bekehrt habe, ſey er von dem heidniſchen Feldherrn zu harten Qualen verurtheilt worden, doch ſey der Lictor, welcher die Exekution an ihm vollziehen ſollte, erblindet, die Feſſel aber, mit der Victricius gebunden war, von ſelbſt geſprungen, ſo daß nun Victricius, in Folge dieſer Wunder, frei gelaſſen worden ſey, und Viele zum Chriſtenthume ſich bekehrt haben ſollten. Um das Jahr 380 oder 390 ſoll Victricius noch Biſchof von Rouen geworden ſeyn und als ſolcher ſich dem Miſſionsgeſchäfte, beſonders im Hennegau und am Kanal, gewidmet haben; Manche ſetzen jedoch ſeine Miſſionsthätigkeit noch vor die Zeit ſeiner Beſteigung des biſchöflichen Stuhles. Mit Martin von Tours und Paulinus von Nola ſtand er in enger Verbindung. Als Biſchof reiſte er, wie weiter angegeben wird, im Jahre 393 oder 394 nach England, um hier den Kirchenfrieden zu vermitteln, der durch die Anhänger des Pelagianismus geſtört worden war, doch fiel er ſelbſt auch in den Verdacht der Irrlehre. Er mußte deshalb nach Rom reiſen (403), um hier ſeine Rechtgläubigkeit vor dem Pabſte Innocenz I. darzulegen. Er bewies ſie und Innocenz übergab ihm eine Schrift, welche die Beſtimmungen der kirchlichen Disciplin enthielt und ſowohl für Victricius als auch für die Gläubigen überhaupt eine Richtſchnur des Verhaltens ſeyn ſollte. Er ſtarb wahrſcheinlich um das

Jahr 407 oder 408 und hinterließ eine Schrift De laude Sanctorum, herausgegeben vom Abte Lobeuf, Par. 1739. Sein Gedächtnißtag ist der 7. August. **Neudecker.**

Viehzucht bei den Hebräern. Schon in Bd. VI. S. 146 ff. ist von der Viehzucht der Hebräer die Rede gewesen, wie dieselbe nicht nur während der nomadischen Patriarchenzeit, sondern auch noch nach Besitznahme Kanaans in Verbindung mit dem Ackerbau betrieben wurde. Einen Begriff von der Stärke der Viehzucht zu verschiedenen Zeiten erhalten wir aus den Angaben 1 Sam. 25, 2. 1 Kön. 5, 3. 8, 63. 2 Chron. 35, 7; Ps. 144, 15. und aus der Notiz bei Joseph. de bell. jud. 6, 9, 3. daß die Zahl der Osterlämmer in einem Jahre 256,000 Stücke betragen habe. Hinsichtlich der Zucht der Esel, Kameele, Maulthiere, Pferde, Hunde, Hühner, Tauben vergleiche man die betreff. Artikel. Es sind hier noch die die Zucht des Rindviehes, der Schafe und Ziegen betreffenden Notizen und die darauf sich beziehenden gesetzlichen Bestimmungen nachzuholen. Diese drei Viehgattungen werden als die gebräuchlichsten Haus- und Opferthiere gewöhnlich (schon 1 Mos. 1, 25) im Gegensatz gegen חַיַּת הַשָּׂדֶה zusammengefaßt unter dem Gemeinnamen בְּהֵמָה, brutum; die stehenden Unterabtheilungen desselben (3 Mos. 1, 2 ff. 22, 21. 4 Mos. 15, 3. 22, 40; vergl. Ps. 8, 8) sind בָּקָר und צֹאן, Rindvieh und Kleinvieh.

1) Das Rindvieh, בָּקָר, nach Gesen. vom Pflügen (בקר, den Boden spalten) benannt = Pflugvieh, wie armentum von arare, nach Anderen von den gespaltenen Klauen (vgl. Meier, Wurzelw. S. 475 und Saalschütz, Arch. I, 81 ff. Anm.), ist Collektivbezeichnung. Nomen unit. ohne Bezeichnung des Geschlechts und Alters ist שׁוֹר, chald. תּוֹר, arab. ثَوْر, taurus, auch אֶלֶף, אַלּוּף (das Gesellige oder das Jochvieh, Meier a. a. O. S. 380); zur Bezeichnung des Geschlechts dient פָּר, פָּרָה, der Stier, die Kuh in der vollsten Kraft und Fruchtbarkeit, juvencus, juvenca (daher שׁוֹר פָּר u. פַּר הַשּׁוֹר Ps. 69, 32. Richt. 6, 25). Der junge Stier und Kuh, vitulus — a, heißt jedoch vorzugsweise עֵגֶל, עֶגְלָה (= das Runde, Wohlgenährte? s. dagegen Meier a. a. O. S. 37), doch nicht nur einjährig, Mich. 6, 6., sondern noch dreijährig (Jes. 15, 5. Jer. 48, 34), schon zur Arbeit tauglich (Richt. 14, 18. Hos. 10, 11. מְלַמֶּדֶת אֹהֲבְתִּי לָדוּשׁ), während das säugende Kalb, שׁוֹר, עֵגֶל בֶּן בָּקָר (1 Mos. 18, 7. 3 Mos. 1, 5. 9, 2. 1 Sam. 14, 32), das eben erst geworfene שְׁנֵר אֲלָפִים (5 Mos. 7, 13. 28, 4. 18.), heißt. Für den Stier in der Kraft seines Alters steht poet. auch אַבִּיר Ps. 22, 13. 50, 13. 68, 30. Jes. 34, 7. Unter מְרִיא, בְּרִיא, wofür sonst auch עֵגֶל מַרְבֵּק, Anbindling, steht (1 Sam. 28, 24. Jer. 46, 21. Am. 6, 4. Mal. 4, 2.) ist vorzugsweise im Stalle gemästetes junges Rindvieh zu verstehen (*μόσχος σιτευτὸς*) im Unterschied vom Waidevieh (2 Sam. 6, 13. 1 Kön. 1, 9. 19, 25. Jes. 1, 11. 11, 6. Ezech. 39, 16. Am. 5, 22). — Nach Hasselquist R. 180 ist jetzt das galiläische Rindvieh kleiner als das unserige, hat auch kürzere Hörner und auf dem Rücken oberhalb der Vorderfüße einen Fettauwuchs. Doch ist hier auch ein Unterschied. Am kleinsten soll es sein in der Umgegend von Jerusalem, besser am obern Jordan und am Tabor, am besten auch jetzt noch, wie vor Alters, im Ostjordanlande (Schubert R. III. S. 114). Wie stark auch, abgesehen von den Bd. VI. S. 149 f. genannten Viehzuchtbezirken Basan, Gilead, Saron und Karmel im ganzen Lande in den besseren Zeiten die Rindviehzucht getrieben wurde, das zeigt nicht nur der starke Verbrauch für's Opfer, sondern läßt sich auch daraus schließen, daß Rindfleisch, besonders Kalbfleisch (5 Mos. 12, 21. 1 Sam. 14, 32. 28, 24. 2 Sam. 12, 4. 1 Kön. 4, 23. 19, 21. 2 Chron. 18, 2. Neh. 5, 18. Jes. 22, 13. Am. 6, 4. Spr. 15, 17. Matth. 22, 4. Luk. 15, 23) und Milch (אֶרֶץ זָבַת חָלָב Jos. 5, 6 u. ö., durch Wärme geronnene, חֶמְאָה Richt. 4, 19. 5, 25. 2 Sam. 17, 29. Jes. 7, 15. 22. Spr. 30, 33; גְּבִינָה Hiob 10, 10), wohl auch Käse (חֲרִיץ הֶחָלָב, LXX. *τυροφαλίδες* 1 Sam. 17, 18. שַׁפַּת הַבָּקָר 2 Sam. 17, 29. Targ. Syr. Rabb. Käsemacherthal, *φάραγξ τῶν τυροποιῶν* in Jerusalem Joseph. bell. jud. 5, 4. 1. Instrument zum Käseschneiden M. Schabb. 17, 2) zu den gemeinsten

Nahrungsmitteln des Volkes gehörte, wogegen bei manchen alten Völkern das Eſſen des zum Ackerbau nützlichen Rindviehes verpönt war (Ael. anim. 12, 34. Varro, r. rust. 2, 5. 6. Plin. h. n. 8, 70. Val. Max. 8, 1. Cic. nat. deor. 2, 65. Arat. phaen. 132. Virg. Georg. II, 535 sqq. — ante impia quam caesis gens est epulata juvencis, im goldenen Zeitalter, auf das nach Michaelis, Jeſ. 65, 25., anſpielen ſoll). Ueber die Wichtigkeit des Rindviehs für den Ackerbau ſ. Spr. 14, 4. Seine Anwendung bei landwirthſchaftlichen Geſchäften kommt oft in der heil. Schrift vor, beſonders beim Pflügen, Eggen (5 Moſ. 22, 10. Richt. 14, 18. 1 Kön. 19, 19 f. Jeſ. 30, 24. Hoſ. 10, 11. Am. 6, 12. Hiob 1, 14; vgl. Joſ. Alt. 12, 4. 6), und beim Dreſchen (ſ. Bd. III. S. 505); auch zum Ziehen (4 Moſ. 7, 3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 3. 6. (und Laſttragen 1 Chron. 12, 40?) brauchte man das Rindvieh. Man trieb es an mit dem מַלְמָד, chald. פַּרְשׁ, rabbin. auch מַרְדַּע, מַסְמֵר, deſſen eiſerne Spitze (זֶן) הַרְטָן heißt (Richt. 3, 31. 1 Sam. 13, 21. Pred. 12, 11), griech. *κέντρον* (Sir. 38, 25. Apgeſch. 9, 5. 26, 14), *βοϊκέντρον*, *βούπληξ*, stimulus (ſ. Schöttgen, de stim. boum. Frcf. ad V. 1717. Bochart, hieroz. I, 408 sqq.). Dieſer war, wenn mehrere Paare vorgeſpannt waren, oft von anſehnlicher Länge, wie Maundrell berichtet, Ochſenſtachel von 8 Fuß Länge geſehen zu haben, mit ſcharfer Spitze am dünnen Ende und am dicken mit einer kleinen Hacke, um die am Pfluge hängende Erde abzuſtoßen. Den Sommer brachte das Rindvieh auf der Weide zu (Luk. 2, 8 ff.), bei Nacht im Pferch (מִכְלָא, גְּדֵרָה), vom Eintritt der Regenzeit im November an bis gegen das Paſſah in Ställen (אֻרְוָה, wie praesepe = Verzäunung, Hürde, Stall, 2 Chr. 32, 28), wo ſie Streu erhielten (רֶפֶתִים, Hab. 3, 17) und wo ihnen Futter in der Krippe, אֲבוּס (Jeſ. 1, 3. Hiob 39, 9. Spr. 14, 4. *φάτνη* Luk. 13, 15) gegeben wurde. מַרְבֵּק (von רבק, anbinden), bezeichnet ſpeciell den Maſtſtall. Ueber die ägyptiſchen Viehſtälle vgl. Wilkinſon II, 134. Das Futter beſtand in friſchem Gras und Heu (4 Moſ. 22, 4. Dan. 4, 29. Hiob 40, 10. Pſ. 106, 20. Spr. 27, 25. Am. 7, 1. Sir. 38, 28), in Häckerling, תֶּבֶן (Jeſ. 11, 7. 65, 25; ſ. Meier, Wurzelw. S. 196 f.) und Gemengſel, בְּלִיל, von Hafer, Wicken, Gerſte, Bohnen (Hiob 6, 5. 24, 6. Jeſ. 30, 24), dem man wohl auch Salz beimiſchte, בְּלִיל חָמִיץ (Jeſ. 30, 24; vgl. Plin. 10, 93. 31, 41. Plut. qu. nat. 3. Bochart hieroz. I, 55). Der Miſt, צֵאִים, wurde nicht ſowohl zum Dünger, als vielmehr gedörrt als Brennmaterial ſelbſt zum Backen (Ezech. 4, 15) gebraucht, was auch heute noch geſchieht (Rüppell, Abyſſ. I, 330. Ruſſegger R. II. II, 37. Berggren R. III, 163; Bochart a. a. O. I, 338 f.). — Eine Rinderpeſt finden wir nur 2 Moſ. 9, 3. erwähnt. Vergl. über die Rinderpeſt in Aegypten: Pruner, Krankh. d. Orients, S. 108 f. 112; Lepſius, Br. a. Aegypt. S. 14. — Auf das Rindvieh insbeſondere beziehen ſich folgende geſetzliche Beſtimmungen: 1) Ochſen und Eſel dürfen nicht zuſammen an den Pflug geſpannt werden (5 Moſ. 22. 10), wofür der Grund nicht ſowohl darin liegt, daß es eine Herabwürdigung des Ochſen iſt (Mich. moſ. R. III. §. 166) oder weil es eine Thierquälerei ſey, Thiere von ungleichem Schritt zuſammenzuſpannen (Saalſchütz, moſ. R. I, 176), als vielmehr überhaupt darin, daß nicht Verſchiedenartiges, כִּלְאַיִם (ſ. Real-Encykl. Bd. VII. S. 723. IX, 182) zuſammengebracht werden ſollte. Nach M. Kilaim 8, 2 sqq. Bab. kam. 5, 7. iſt das Verbot allgemeiner vom Zuſammenſpannen eines reinen und unreinen Thieres zu verſtehen; Jeder, der mit verſchiedenen Thieren fährt, ſoll mit 40 Geißelhieben beſtraft werden. 2) Dem dreſchenden Ochſen darf das Maul nicht verbunden werden (5 Moſ. 25, 4; vgl. 1 Kor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18), was noch jetzt die Orientalen beobachten, wenigſtens die Muhamedaner (Robinſ. Pal. II, 521; vgl. Wellſted R. I. S. 194. Lynch, Ber. S. 204. Ruſſel, Al. I, 99. Buckingham, Meſop. S. 288. Hoëſt, Marokko S. 129), und was Sch. ar. Chosch. ham. 338 auch auf jede andere Art von Thieren bei ähnlichen Arbeiten ausdehnt; die Uebertretung ſoll mit 40 Geißelhieben beſtraft werden. 3) Ein Rind, das einen Menſchen todt ſtößt, ſoll geſteinigt und ſein Fleiſch ſoll nicht gegeſſen werden (2 Moſ. 21, 28 ff.; vgl. 1 Moſ. 9, 5. u. Plat. de leg. 9. p. 873).

Der Besitzer des Rindes geht straflos aus, wenn dasselbe nicht schon vorher stößig gewesen ist. Ist dieß der Fall, so muß der Besitzer auch sterben, falls die Verwandten es verlangen und sich nicht mit Geld abfinden lassen. Diese und andere Bestimmungen über Beschädigung durch Rinder (V. 32. 35 f.) gelten übrigens auch für andere Thiere, und Baba kam. 5, 7. dehnt sie auch auf's Geflügel aus. Rinder werden hier nur genannt, weil mit ihnen am häufigsten solche Fälle sich zutragen. Saalschütz, mos. R. II. S. 865. 4) Wer einen Ochsen gestohlen und dann verkauft oder geschlachtet hat, soll 5 Ochsen als Ersatz geben (2 Mos. 21, 37), wie Knobel meint, weil er für seinen Herrn besonderen persönlichen Werth gehabt haben konnte und nun nicht mehr zu ersetzen war, besser: weil das Verbrechen schon weiter durchgeführt und die Reue unwahrscheinlicher ist, während dagegen das geringere Strafmaß, wenn das Thier noch lebendig in den Händen des Diebs sich befand (außer Zurückgabe des gestohlenen nur Hinzufügung eines gleichen Thiers, 2 Mos. 22, 3), dem Diebe noch zum Antrieb werden konnte, in sich zu gehen und das Gestohlene zurückzugeben (s. Calvin, Baumg., Keil z. d. St.). 5) Einem verlaufenen oder gefallenen Ochsen soll, wer es sieht, zurechthelfen, auch wenn er dem Feinde gehört (2 Mos. 23, 4. 5 Mos. 22, 1. 4). 6) Castration des Rindviehs war verboten nach der alten jüdischen Erklärung von 3 Mos. 22, 24; vgl. Jos. Alt. 4, 8. 40. Schulch. ar. eb. haës. 5, 11. Michaelis, mos. R. III. §. 168. Saalschütz I. S. 177. Ewald Alt. S. 187 — ein Verbot, das, wie andere ähnliche, sich ergibt aus dem Princip der Vollkommenheit und Unverletzlichkeit der von Gott geschaffenen Natur. Clericus dagegen meint, uncastrirte Stiere hätte man nicht ohne Gefahr beim Ackerbau gebrauchen können, und versteht, wie neuerdings Knobel z. d. St., עָשָׂה vom Opfern. 7) Das Sabbathgesetz galt auch dem Vieh. 2 Mos. 20, 10. 23, 12. 5 Mos. 5, 14.; vgl. Spr. 12, 10. Dion. Hal. 1, 33. Tib. 2, 1. 5 ff. Vgl. über das Rindvieh Boch. hieroz. I. p. 273—326. 412—433.

Das Kleinvieh, צֹאן = Heerdenvieh (צֹנֶא 4 Mos. 32, 24. צֹנָה Ps. 8, 8., *μῆλα*), Collectivname für Schafe und Ziegen; für erstere κ. ἐξ. steht צֹאן 1 Sam. 25, 2. für's männliche Geschlecht 1 Mos. 30, 39., für's weibliche 31, 10. Vox unitatis ist שֶׂה für beide Abtheilungen von Kleinvieh (4 Mos. 15, 11 u. ö.), daher שֶׂה näher bestimmt wird als Schaf durch שֵׂה כְּשָׂבִים und als Ziege durch שֵׂה עִזִּים 5 Mos. 14, 4; vgl. Boch. a. a. O. S. 451 ff. Das Kleinvieh lieferte außer Milch und Fleisch zur Nahrung namentlich das Fell, Wolle und Haare zur Bekleidung. Betreffend a) die Zucht der Schafe (אַיִל, chaldäisch דְּכַר, Esra 6, 9. Schafbock; Leithammel talmud. מַנְהִיגָא u. מְשַׁמְּרִיתָא, Buxt. lex. talm. p. 2389, Mutterschaf רָחֵל; כָּר, fettes Weidelamm nach Syr. u. Targ. פַּטִּים = fett; כֶּבֶשׂ u. כֶּשֶׂב, Lamm von einem Jahr und drüber; chald. אָמַר, Esr. 6, 9 u. ö.; טָלֶה, טָלִי, Milchlamm; מְשֻׁנִּים 1 Sam. 15, 9., nach Einigen zweijährige, nach Anderen Herbstlämmer, die kräftiger sind, Varro r. rust. 2, 2. 18. Plin. hist. nat. 8, 72.; secundo partu editi, nach dem Zusammenhang schwerlich Schafe von geringerer Güte; vgl. Bochart a. a. O. S. 458 ff. 582 ff.), so war diese auch in der nachnomadischen Zeit in manchen Gegenden noch von nicht geringem Belang. Uebrigens scheint die geringere Wichtigkeit, welche die Schafzucht für das Volk als ein ackerbauendes hat, auch damit angedeutet zu seyn, daß ein gestohlenes Schaf nicht wie ein Ochse 5fach, sondern nur 4fach ersetzt werden mußte (2 Mos. 21, 37. vgl. 2 Sam. 12, 6). Für die Schafe gewährten besonders die trockenen Bergtriften (Jes. 7, 25) treffliche Weide, mit ihren würzigen und salzigen Kräutern. Nicht nur Könige und reichere Männer, wie Isai und Nabal, waren Schafhalter, sondern auch ärmere (2 Sam. 12, 3) Leute, was schon der vielfache Nutzen des Schafviehs für's häusliche Leben erwarten läßt. Das Fleisch der Lämmer und Schöpse war ein beliebter Braten (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 12, 4. 1 Kön. 4, 23. Nehem. 5, 18. Jes. 22, 13. Am. 6, 4. Tob. 7, 9. 8, 21). Auch die Schafmilch (5 Mos. 32, 14. cf. Diod. Sic. 1, 87. Plin. 28, 9. Strab. 17, 835. Col. r. rust. 8, 2. Dioscor. 2, 65) wurde gebraucht, und besonders war die unter jenem Himmelsstrich besonders feine Wolle (צֶמֶר, גֵּז

3 Mos. 13, 47. 5 Mos. 22, 11. Ezech. 34, 3. Hiob 31, 20. Spr. 27, 26. 31, 13) von Wichtigkeit für die Bekleidung. Ueber den Mischzeug שַׁעַטְנֵז vergl. Bd. VII, 723. Bei größeren Schafhaltern war die Schafschur ein fröhliches Familienfest (1 Sam. 25, 2 ff. 2 Sam. 13, 23.; vgl. 1 Mos. 31, 19. 38, 12). Ein Zehnten von der Schafschur (רֵאשִׁית גֵּז צֹאן) wird 5 Mos. 18, 4. erwähnt. Ueber die Hirten und deren Geräthe, Weiden, Hürden, Hunde u. s. w. s. Bd. VI. S. 147 u. Boch. l. c. C. 44. 45. Welcher Race die Schafe Palästina's in alter Zeit vorzugsweise angehörten, können wir nicht entscheiden. Wenn nach Robins. Pal. II. 391. Schubert III, 118. vergl. Buckingh. Syr. II. S. 92 im heutigen Palästina alle Schafe zu der afrikanischen Race gehören, mit krummer erhabener Nase, langen herabhängenden Ohren, kurzem, breitem Schwanz, oft mehr als 15 Pfund schwer, aus markigem, in der Küche oft statt Butter gebrauchtem Fett bestehend, und wenn אַלְיָה (2 Mos. 29, 22. 3 Mos. 3, 9. 7, 3. 8, 25. 9, 19.) nach Jos. Ant. 3, 9. 2. und dem arab. اَلْيَةٌ die cauda ovis pinguis ist (s. Bd. X. S. 639; dagegen Saalschütz, mos. R. I, 258 f., nach LXX. = ὀσφύς), so waren wohl schon damals diese Fettschwänzer, die ihren Schwanz auf einem kleinen Rollwägelchen nachziehen, in Palästina einheimisch (vgl. Leo Afr. p. 753. Herod. 3, 113. Ael. h. an. 3, 3. 10, 4. Plin. h. nat. 8, 75. Sonnini R. II, 358), wie auch aus M. Schabb. 5, 4. hervorzugehen scheint. Doch hat das Beduinenschaf in Nordarabien und das kurdische keinen Fettschwanz (Burkh. Bed. S. 162. 165). Die Farbe der Schafe ist im Morgenlande gewöhnlich weiß (Jes. 1, 18. Ezech. 27, 18. Dan. 7, 9. Hohesl. 6, 5. Offenb. 1, 14). Hie und da kommen schwarze (חוּם 1 Mos. 30, 32 f.) Schafböcke vor, während dagegen die Ziegen meist einfarbig sind, schwärzlich, dunkelbraun oder graulich, selten weiß und weißgefleckt. Jakob hat sich daher scheinbar mit dem Schwarzen und Gefleckten unter den Schafen und den Gefleckten unter den Ziegen einen geringen Lohn ausgebeten (vgl. Bd. VI. S. 375). Hinsichtlich der Erzielung abnorm farbiger Schafe durch Kunst vergl. Plin. hist. nat. 7, 10. 31, 9. Ael. h. an. 8. 21. Rosell. mon. civ. I, 246. Boch. l. c. I, 618 sqq. Vergl. überhaupt über die Schafzucht der Morgenländer Michaelis verm. Schr. I, 118 ff.

b) Die Ziegen (Ziegenbock überhaupt, תַּיִשׁ 1 Mos. 30, 35. 32, 15. Spr. 30, 31., während עַתּוּד, שָׂעִיר עִזִּים, chald. צְפִיר, den älteren und עַתּוּד den jüngeren zu bedeuten scheint. Bd. X, 623; das Böckchen גְּדִי; die weibliche Ziege עֵז von עזז, auch שְׂעִירַת עִזִּים, vgl. Bochart a. a. O. I, 703 ff. 732 ff.) wurden, da sie wie die Schafe nicht nur zum Opfer und zur Speise (Fleisch 5 Mos. 14, 4. Richt. 6, 19. 13, 15. 1 Sam. 16, 20. Robins. R. I, 342. Russel Al. II, 23., und besonders die gesunde Milch Spr. 27, 27. vergl. Plin. 28, 33. Galen *περι εὐχυμ.* 4. Diosc. 2.) dienten, sondern auch der sonstige Gebrauch noch ausgedehnter war, als bei den Schafen (die Felle als Kleidung der Armen Hebr. 11, 37. und zu Schläuchen dienend, Bd. XIII. S. 566; die Haare zu Matratzen, Lagerdecken, Mänteln verarbeitet, 1 Sam. 19, 13. 16. s. Robins. I, 279) sehr häufig, besonders auch in den gebirgigen Gegenden des Landes gehalten, vgl. 1 Sam. 25, 2. Hohesl. 6, 5., und waren nach Spr. 27, 26. ein nicht unbedeutender Handelsartikel. Ohne Zweifel waren diese Ziegen von der jetzt noch gewöhnlichen schwärzlichen Beduinenrace. Ob die hellrothe Capra mambrica, Mamreziege (in Unterägypten und Syrien nach Sonnini R. I, 329. Russel Al. II, 23. Russegger R. I, 712. Thevenot II, 196) und die Capra angorensis L. mit ihrem langen seidenartigen Haar in Palästina auch in alten Zeiten einheimisch war, ist nicht zu entscheiden. Ueber das Verbot, das Böcklein in der Mutter Milch zu kochen, s. Bd. XIV, 605. Ueber den Gebrauch der Hausthiere zum Opfer s. Bd. X, 622 f. In Betreff der Schweinezucht vgl. Bd. XIV. S. 598 f. — Vergl. noch die Artikel Viehzucht, Rindvieh, Schafe, Ziegen, Thiere in Winer's Real-W.-Buch und in Keil's Archäol. §. 12 u. 121. Bochart hieroz. I. I. ed. Ros. Ugol. thes. XXIX. de re rust. p. 33 sqq. 79 sqq.

Leyrer.

Vienne, Concilien daſelbſt. Eine Reihe von Concilien ſind in Vienne gehalten worden, von denen aber die meiſten ohne Bedeutung für die kirchlichen Verhältniſſe geweſen ſind oder doch keinen beſonderen Einfluß auf die Entwickelung derſelben gehabt haben. Zunächſt wird ein Concil zu Vienne erwähnt, welches im Jahre 474 ſtattfand, von dem aber Nichts weiter bekannt geworden iſt, als daß es die vom Biſchof Mamercus zu Vienne bereits angeordnete feſtliche Feier der drei Tage vor Himmelfahrt ſanktionirte. Ein anderes Concil (im Jahre 870) beſtätigte die einem Kloſter verliehenen Rechte, während das, welches im Jahre 892 unter dem Vorſitze der Legaten des Pabſtes Formoſus gehalten wurde (ſ. Harduini Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones summorum Pontificum. T. VI. Pars I. Paris 1714, p. 429), die Weltlichen mit dem Banne belegte, welche Kirchengüter trotz erhaltener Abmahnung zurückbehalten, einen Kleriker, ohne Genugthuung zu geben, entehren oder tödten, Kirchen an Biſchöfe geben, endlich mit den Schenkungen kranker oder verſtorbener Biſchöfe irgendwie betrügeriſch umgehen würden. Im Jahre 907 veranſtaltete der Erzbiſchof Alexander von Vienne ein Concil daſelbſt, welches einen zwiſchen den beiden Aebten Aribert und Barnard über Kloſtereinkünfte obwaltenden Streit beilegte. Wichtiger war das Concil, welches der Erzbiſchof Guido im Jahre 1112 abhielt, indem es den Kaiſer Heinrich V. wegen der beanſpruchten Inveſtitur der Biſchöfe mit dem Banne belegte und den Vertrag vom Jahre 1111 aufhob, nach welchem der Pabſt Paſchal II. genöthigt worden war, dem Kaiſer die Inveſtitur (ſ. dieſen Art.) zu geſtatten; ſ. Acta Conciliorum etc. Pars II, p. 1913; Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio ed. 30. Dominicus Mansi. T. XXI. Venet. 1776, p. 73 sq. Pabſt Gelaſius II. veranſtaltete dann wieder ein Concil zu Vienne im Jahre 1119, als er den Kaiſer Heinrich V. excommunicirt hatte, der ihm in Gregor VIII. einen Gegenpabſt aufſtellte; doch gibt es gar keine Nachrichten darüber, was auf dieſem Concile verhandelt oder beſchloſſen worden iſt, ſ. Mansi a. a. O. p. 187. Von einem anderen Concile, welches der Erzbiſchof Petrus von Vienne an ſeinem Sitze auf Veranlaſſung des Pabſtes Calixt II. im Jahre 1124 hielt, wiſſen wir nur, daß es ſich auf die Wahrung kirchlicher Freiheiten und Beſitzungen bezog, die bei Strafe der Excommunikation nicht angetaſtet werden ſollten, ſ. Mansi a. a. O. p. 318. Im Jahre 1142 fand wieder ein Concil zu Vienne Statt, das ſich weſentlich mit der Wahl eines neuen Biſchofs beſchäftigte, ſ. Mansi a. a. O. p. 571. Als dann Paſchal III. vom Kaiſer Friedrich I. als Pabſt anerkannt und aufgeſtellt worden war, kam im Jahre 1164 ein neues Concil zu Vienne zu Stande, auf dem es ſich der Erzbiſchof Reginald von Köln beſonders, jedoch vergeblich, angelegen ſeyn ließ, die Anerkennung Paſchal's durchzuſetzen, ſ. Mansi a. a. O. p. 1202. Im Jahre 1199 veranſtaltete der Cardinallegat Petrus ein Concil zu Vienne, um hier den Bann über den König Philipp Auguſt zu verkündigen, welcher vom Pabſte Innocenz III. über denſelben verhängt worden war, weil Philipp ſeine Gemahlin Ingeburgis verſtoßen und eine neue Ehe mit Agnes von Meran eingegangen hatte, ſ. Mansi a. a. O. T. XXII, p. 707; Harduini Acta etc. T. VI. Pars II, p. 1955. Ein Concil, das im Jahre 1289 in Vienne gehalten worden iſt, wird nur dem Namen nach erwähnt; nach Anderen ſoll es gar nicht ſtattgefunden haben, ſ. Harduini Acta etc. T. VII, p. 1159. Eine eigentliche Wichtigkeit und Bedeutung hat nur das Concil zu Vienne, welches im Jahre 1311 unter dem Pabſte Clemens V. gehalten worden iſt. Es gilt als das 15. ökumeniſche Concil. Die Berufungsbulle zu demſelben war bereits im Jahre 1308 vom Pabſte erlaſſen worden und enthielt die Beſtimmung, daß es nach Verlauf von zwei Jahren am 1. Oktober 1310 eröffnet werden ſolle. Doch die wirkliche Eröffnung wurde durch eine neue, im April 1310 erlaſſene Bulle bis zum 1. Oktober 1311 vom Pabſte verſchoben, indem derſelbe allerlei Nebenverhandlungen mit dem Könige Philipp von Frankreich pflog, die ſich theils auf die von Philipp geforderte Aufhebung des Tempelherrenordens, theils auf die von ihm verlangte Einleitung eines Verdammungsproceſſes gegen den Pabſt Bonifacius VIII. (ſ. dieſen Art.) bezogen. Philipp

ließ endlich die zuletzt erwähnte Forderung fallen und ſtellte die auf Bonifacius ſich beziehende Angelegenheit der Entſcheidung des Pabſtes und des allgemeinen Concils anheim. Als die Hauptpunkte, auf welche ſich die Thätigkeit des Concils erſtrecken ſollte, waren in der Berufungsbulle bezeichnet: 1) die Aufſtellung beſtimmter Verordnungen gegen den ſchwerer Verbrechen angeklagten Tempelherrenorden; 2) die Sicherſtellung der durch die Ketzereien des Johannes von Oliva, der Fratricellen, Dolciniſten, Beguarden und Beguinen verletzten Glaubenslehre; 3) die dem gelobten Lande zu leiſtende Hülfe, endlich 4) die Reform der Kirchendisciplin. Zugleich hatte Pabſt Clemens die zum Concile kommenden Biſchöfe und Prälaten aufgefordert, ihre Anſichten über dieſe Punkte niedergeſchrieben mitzubringen. Unter den Gutachten, die auf dieſe Weiſe zur Vorlage kamen, iſt beſonders der Tractat des Wilhelm Durandus, Biſchofs von Mende (Tractatus de modo celebrandi generalis concilii, ſ. Tractatus illustrium Jurisconsultorum. T. XIII. Pars. 1. Venet. 1584, p. 159 sq.), wegen ſeiner freimüthigen Aeußerungen merkwürdig geworden. Clemens begab ſich im September 1311 von Avignon nach Vienne und eröffnete das Concil am 16. Oktober 1311 in der Metropolitankirche der Stadt mit einer Rede, in der er den Zweck des Concils nochmals ausſprach. Unter den Prälaten, die ſich zur Theilnahme am Concile eingefunden hatten, befanden ſich auch die Patriarchen des lateiniſchen Ritus von Alexandrien und Antiochien, doch wird die Zahl der verſammelten Biſchöfe verſchieden angegeben, von Einigen auf 114, von Anderen auf 300 beſtimmt. Nach der Eröffnung wurde in einer Reihe von Conferenzen, die ſich bis in den Monat März 1312 ausdehnten, weſentlich nur die den Orden der Tempelherren (ſ. dieſen Art.) betreffende Proceßſache verhandelt. Nachdem Clemens in einem geheimen Conſiſtorium am 22. März 1312 die Aufhebung des Ordens per provisionis potius quam condemnationis viam bereits ausgeſprochen hatte, wiederholte er dieſe Erklärung in der zweiten Sitzung des Concils am 3. April 1312 in Gegenwart des Königs Philipp, der drei Söhne deſſelben und des Prinzen Carl von Valois. In derſelben Sitzung erklärte Clemens ſeinen Vorgänger Bonifacius VIII. für einen legitimen Pabſt und für frei von den gegen ihn laut gewordenen Anſchuldigungen, auch geſtand er den Königen von Frankreich, England und Navarra den Zehnten, zum Zwecke eines neuen Kreuzzuges, auf ſechs Jahre zu. Die dritte Sitzung, welche am 6. Mai 1312 ſtattfand, beſchloß das Concil mit einer feierlichen Publikation des Aufhebungsdekretes des Tempelherrenordens, doch wird von Manchen angegeben, daß der Schluß des Concils bereits mit der zweiten Sitzung eingetreten war.

Die wichtigſten, für die Lehre und Kirchendisciplin erlaſſenen, meiſt in den ſogenannten Clementinen enthaltenen und erſt vom Pabſte Johann XXII. promulgirten Dekrete bezogen ſich auf die oben genannten ketzeriſchen Parteien, auf Ausſchreitungen der Bettelmönche, auf die nur dem päbſtlichen Stuhle zuſtehenden oder reſervirten Fälle zur Abſolution, auf Mißbräuche beim Ablaßpredigen, auf Beeinträchtigungen der Kirchen u. dergl. m. Die Clementinen ordneten auch die Feier des Frohnleichnamsfeſtes für immer an, ſ. Clementinarum Lib. III. Tit. 16 de reliquiis et veneratione sanctorum. — Für das Concil von Vienne ſiehe Harduini Acta etc. Tom. VII, p. 1321—1361.

Endlich iſt noch im Jahre 1557 ein Concil zu Vienne gehalten worden. Es erließ mehrere auf die Kirchendisciplin ſich beziehende Beſtimmungen, ſprach ſich über die Belehrung des Volkes durch die Predigt aus, verbot die Zulaſſung fremder Prediger, um dem Eindringen der Ketzereien zu wehren, forderte die Anzeige von Ketzern, unterſagte Spiele, Tänze und andere unzuläſſige Vergnügungen an Feſttagen, ferner den Umgang mit verdächtigen Perſonen, gab Beſtimmungen über die Tonſur und Kleidertracht, verbot Mönchen und Nonnen die Klöſter zu verlaſſen u. ſ. w., ſ. Thesaurus novus Anecdotorum T. IV. studio et opera Edmundi Martene. Lutet. Par. 1717, p. 446 sq.

Neudecker.

Vierfürſt, ſ. Tetrarch.

Vigilantius, Presbyter im Anfange des 5. Jahrhunderts, gehört zu den vereinzelten testes veritatis, welche gegen die gerade im Laufe des 4. Jahrhunderts immer augenfälliger hervortretenden Irrthümer der Kirche in Cultus und Leben — Irrthümer, die wir nur als specifisch römische ansehen können — Zeugniß ablegten. Ueber seine persönlichen Verhältnisse sind wir wenig unterrichtet. Außer dem, was sein Hauptgegner Hieronymus gelegentlich anführt, gibt nur noch Gennadius von Massilia in seiner Fortsetzung von des Hieronymus Buch de viris illustribus einige Auskunft, c. 35. Vigilantius war von Geburt ein Gallier aus Calagurris, einem Dorfe, das nicht mit dem spanischen Orte dieses Namens, dem späteren Calahorra, zu verwechseln, sondern in dem heutigen Orte Casère, in der Grafschaft Commenges (Convennae) zu suchen ist. Dies nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst des Erzbischofs Peter de Marca in einer eigenen Abhandlung de patria Vigilantii. Man begreift freilich kaum, daß es möglich war, diese Thatsache überhaupt zu bezweifeln, da nicht nur Gennadius, der doch als auch in der Zeit nicht gar ferne stehender Landsmann, auf Glauben Anspruch machen kann, ausdrücklich die Nationalität des Vigilantius bezeugt, sondern auch Hieronymus selbst mehrfach diese Angabe in ganz klarer Weise bestätigt, wenn man nur seinen Worten nicht Gewalt anthun will (c. Vig 1: Triformem Geryonem Hispaniae prodiderunt. Sola Gallia monstra non habuit — Exortus est subito Vigilantius und ibid. 3: Nimium respondet generi suo ut qui de latronum et Convenarum natus est semine (quos Cn. Pompejus edomita Hispania — — de Pyrenaeis jugis deposuit). Das Einzige, was mit einigem Schein für die spanische Abkunft angeführt werden konnte — war außer dem Namen Calagurris — die ausdrückliche Parallelisirung des Vigilantius mit dem Spanier Quintilian (bei Hier. c. Vig. 1), aber es bezieht sich dieß eben auch nur auf die Gleichnamigkeit des Geburtsorts (cf. Pagi V. zu Baronii annales 406, 39—53. Bayle dictionnaire s. v. Vigilantius. Walch, Ketzer-Historie III. S. 673 ff.). So viel ich sehe, ist zu Gunsten der spanischen Abkunft, auf die Angabe des Gennadius, daß Vigilantius als Presbyter eine Parochie in der Diöcese Barcelona inne gehabt habe, weniger Gewicht gelegt worden, mit Recht, denn die Geburt präjudizirte damals keineswegs gegen die Amtswirksamkeit in einem anderen katholischen Lande. Aber es scheint mir in Beziehung auf das spätere Leben des Vigilantius in dieser Angabe eine bisher weniger beachtete Schwierigkeit zu liegen, auf die ich weiter unten zu reden kommen werde.

Zunächst finden wir ihn allerdings in Verbindung mit Barcelona. Wie er, der wohl in früheren Jahren zu dem jedenfalls, wie es scheint, von den Eltern ausgeübten Gewerbe der Gastwirthschaft angehalten wurde (c. Vig. 1 caupo Calagurritanus ep. 61, 3 u. ö.), nach dieser Stadt kam, läßt sich auch nicht vermuthen. Genug, die erste weitere Nachricht von ihm finden wir bei Paulinus von Nola, der ep. ad Severum V, §. 11 von einem Vigilantius redet, welcher von dem zu Barcelona, wo Paulinus selbst zum Presbyter geweiht worden war (Aug. epp. 24, 4), weilenden Adressaten, Sulpicius Severus, an ihn, den Paulinus, empfohlen worden war und eben im Begriffe stand, wieder zurückzukehren. Der Brief fällt, nach den Berechnungen Muratoris, des Herausgebers von des Paulinus Werken, in das Jahr 395. Daß Vigilantius damals noch nicht Presbyter war, geht allerdings klar daraus hervor, daß Paulinus ihn nicht frater nennt, sondern noster Vigilantius schlechthin sagt. — Dagegen kann dieser doch auch nicht wohl noch zu den pueros gerechnet seyn, von denen Paulinus im Satze vorher redet, wie Walch will (a. a. O.), denn er muß doch ganz unmittelbar darauf zum Presbyter geweiht worden seyn, da wir ihn bereits im Jahre 396 als Presbyter in Jerusalem finden — ein Datum, welches sich aus Vergleichung der von Hieronymus (c. Vig. 12) erzählten Geschichte mit des Prosper von Aquitanien Chronicon — ergibt. Nach Jerusalem kam Vigilantius mit einem Empfehlungsschreiben des Paulinus an den Hieronymus (cf. Hieron. ep. 58). Wir müssen also annehmen, daß er 395 wieder nach Barcelona zurückkehrte, sofort zum Presbyter geweiht wurde und unmittelbar darauf

über Nola die Reiſe in den Orient machte. Die Empfehlung des Paulinus verſchaffte ihm bei Hieronymus zunächſt eine freundliche Aufnahme (a. a. O.), aber der Eindruck, den er ſelbſt machte auf dieſen Kirchenvater, ſcheint doch keineswegs ein vortheilhafter geweſen zu ſeyn. Allem nach ohne gelehrte Bildung, machte er doch literariſche Anſprüche und verletzte dadurch den Hieronymus an einer ſeiner zwei allerſchwächſten Seiten — der Eitelkeit (ep. 61, 3. 4.). Noch mehr aber — indem Vigilantius abſichtlich, wie es ſcheint, ſeinen eigenen Mangel an gelehrter Bildung, den damaligen Studien des Hieronymus gegenüber geltend machte (die simplicitas ep. 61, 3 iſt dem Vigilantius wohl aus dem Munde genommen), kam er auch ſofort in einen dogmatiſchen Conflikt mit ihm. Hieronymus ſtudirte damals den Origenes und die Dogmatik des Letzteren mundete dem nüchternen Abendländer nicht. Er griff deßhalb den Kirchenvater auch noch an der andern der beiden ſchwächſten Seiten an, indem er Zweifel gegen ſeine ungefärbte Orthodoxie erhob. Man kann in der That fragen, für was Hieronymus ängſtlicher beſorgt war, für ſeinen Ruf als erſte gelehrte Autorität der Kirche oder für den Ruhm, der orthodoxeſte unter den Orthodoxen zu ſeyn: in Beziehung auf Beides aber angegriffen zu ſeyn, war für ihn zu viel. Aus Rückſicht auf den Paulinus, ſcheint er zwar zunächſt mit ſanften Mitteln aufgetreten zu ſeyn (ep. 109, 2 et testimoniis Scripturae quasi vinculis Hippocratis volui ligare furiosum). Er machte den Verſuch, ſeine Orthodoxie vor dem Gaſte zu erweiſen und brachte dieſen auch wohl einen Augenblick zur Anerkennung derſelben (ep. 61, 3), aber ſchließlich entzog ſich Vigilantius ſolchen zudringlichen Anforderungen durch ſchnelle Abreiſe (a. a. O. ep. 58, 11). — Wohin Vigilantius zunächſt ſeine Schritte lenkte, iſt nicht ganz ſicher. Aus Contra Ruffinum 3, 19 (ubi eum sc. Vigilantium scripsi haeretica apud Alexandriam communione maculatum?) folgt, daß Vigilantius einmal in Aegypten war, doch könnte dieſer Aufenthalt auch vor den in Jeruſalem fallen. Allein es dürfte ſich wahrſcheinlich machen laſſen (cf. auch ep. 61, 1), daß er doch erſt nachher fällt — und es iſt möglich, daß Vigilantius, der ſich nach ſeiner Abreiſe von Jeruſalem an keine Rückſicht gebunden hielt, ſchon hier, wo die origeniſtiſchen Streitigkeiten doch ihren Anfang nahmen, ſich über den Origenismus des Hieronymus ausgeſprochen hat, beſtimmt that er dieß in einer eigenen Schrift von einer ſpäteren Station ſeiner Rückreiſe aus (ep. 109, 2 inter Adriae fluctus Cottiique regis Alpes). Eine Antwort auf eine ſolche Schrift iſt der 61ſte Brief des Hieronymus (ed. Vall.). Wir können uns nicht wundern, wenn der Letztere die Schalen ſeines Zornes nun auch in vollem Maße auf den Gegner ausgoß und ſich nicht begnügte, die ganz richtige, nur nach der ſonſtigen Anſchauungsweiſe des Hieronymus ſelbſt, doch nicht ganz genügende Antwort zu geben, daß wenn Einiges bei Origenes irrthümlich ſey, darum nicht Alles verkehrt ſey, und daß er nur das Werthvolle, nicht das Irrige von ihm ſich aneigne (ep. a. a. O. 1. 2), ſondern auch ſeinen Gegner mit einem Judas verglich (a. a. O. 1) und ihn ziemlich direkt einen Eſel nannte (a. a. O. 4). Es kann nur vielleicht gezweifelt werden, ob dieſer Zornesguß den Vigilantius auch wirklich traf — aber bald ſollte Hieronymus Gelegenheit erhalten, ſich eine noch viel glänzendere Genugthuung für den Zweifel an ſeiner Orthodoxie zu nehmen. Acht Jahre nach der Begegnung in Jeruſalem erhielt Hieronymus von einem Presbyter Riparius ein Schreiben, worin ihm dieſer mittheilt, daß Vigilantius ſehr auffallende Lehren verbreite. Es erhebt ſich nun die ſchon oben kurz angedeutete Frage, wo Vigilantius damals ſich aufhielt. Wollten wir einfach dem Gennadius folgen, ſo müßten wir annehmen, daß er ſofort nach ſeiner Heimkehr aus dem Orient die Verwaltung einer Parochie in der Diöceſe Barcelona neu erhalten oder wieder angetreten habe. Allein daß die ganze Darſtellung des Hieronymus mit dieſer Angabe nicht ganz ſtimmen will, zeigt ſich ſehr deutlich in den Widerſprüchen, welche ſich die Vallarſiſche Ausgabe des Hieronymus in dieſer Beziehung, ohne es zu bemerken, zu Schulden kommen läßt. Während ſie nämlich in der praefatio tomi I. S. 58 den Riparius nach einem von Martinianay benützten Manuſkript ohne Weiteres zum Tarraconenſis macht, erklärt

ſie es in der Anmerkung b zu ep. 109 für unwahrſcheinlich, daß Riparius aus Tarracon geweſen, da er ja Nachbar des Vigilantius geweſen ſey, dieſer aber dieſſeits der Pyrenäen gelebt habe. Umgekehrt aber ſchließt ſie wieder in der commonitio zu der Schrift gegen den Vigilantius tom. II. aus der Notiz des Gennadius, daß auch die beiden Presbyter Riparius und Deſiderius, die dieſe Schrift veranlaßten, ihren Wirkungskreis in der Nähe Barcelona's hatten. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß Hieronymus, wenn er z. B. ſagt, Galliae vernaculum hostem sustinent (c. Vig. 4), vorausſetzt, daß Vigilantius auch in Gallien als Presbyter gewirkt habe (das Letztere ergibt ſich aus dem Ausdrucke sedentem in Ecclesia a. a. O.). Wir können aber dieß auch zu einem ziemlich hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit bringen, wenn wir erwägen, daß derſelbe Siſinnius, der die Schrift des Vigilantius im Namen der Presbyter überbringt (c. Vig. 18), auch der Bote des Biſchofs Exuperius von Toulouſe iſt (ep. 119, 1 Comm. in Zach. prooemium). Da zwiſchen der Ordination des Vigilantius und ſeiner Reiſe kaum die nöthige Zeit zu wirklicher Verwaltung einer Parochie übrig bleibt, ſo müſſen wir annehmen, daß die Notiz des Gennadius nur ein Schluß iſt aus der in Barcelona allerdings ſtattgehabten Ordination des Vigilantius, daß dieſer aber in ſeiner Heimat oder ganz in der Nähe derſelben als Presbyter lebte und daß die galliſche Kirche zunächſt aufgeregt wurde durch ſeine Behauptungen. Offenbar hatte die Reiſe in den Orient, der damals dieſelbe Stellung für die chriſtliche Welt hatte, wie Rom im Anfange des 16. Jahrhunderts, auf den Gallier eine ähnliche Wirkung gehabt, wie auf Luthern ſeine Romfahrt. Die Urtheile, die er über diejenigen Seiten des chriſtlichen Lebens, welche damals in den heiligen Stätten beſonders cultivirt wurden, und um welcher willen die chriſtliche Welt mit beſonderer Ehrfurcht auf jene Stätten blickte, fällte, widerſprachen der gewöhnlichen Anſicht ſo ſehr, daß Hieronymus, als ſie ihm von Riparius denuncirt wurden, ſchon das proferre und audire derſelben für ein sacrilegium erklären konnte (ep. 109, 1). Gegen den Häretiker glaubte er ſich nun vollends jeglicher Rückſicht entbunden und er bedauerte nur, nicht auch die ganze Schrift des Vigilantius vor ſich zu haben, um in gehörigem Maße ſeine Luſt an Aufdeckung und Verurtheilung des Ketzers büßen zu können (a. a. O. 4). Die Gelegenheit dazu kam ihm zwei Jahre nachher, im Jahre 406 (über die Chronologie cf. Vallarsi praef. tomi I. S. 58). Leider faßte ſich aber auch in Widerlegung des ganzen corpus delicti Hieronymus ſehr kurz. Seine Schrift contra Vigilantium wurde in Einer Nacht verfaßt (c. Vig. 18). Von ihrer Wirkung erfahren wir Nichts. Wir müſſen uns allerdings mit Baronius (Ann. 406, Nr. 52) und mit Hieronymus ſelbſt (a. a. O.) wundern, daß der Streit keine weiteren Dimenſionen annahm. Zeigt doch die letzte Schrift des Hieronymus, daß Vigilantius keineswegs allein ſtand, daß er nicht nur etwa unter Laien und dem niederen Klerus Anhänger hatte, wie ſich aus der Furcht der beiden Presbyter vor Anſteckung ihrer Parochieen ergibt (c. Vig. 1, 4), ſondern daß ſogar Biſchöfe ihn ſchützten (a. a. O. 2). Ja, ſchon in dem erſten Schreiben an den Riparius ärgerte ſich der Kirchenvater, daß der Diöceſanbiſchof nicht ſtrenger gegen ſeinen Untergebenen einſchreite (ep. 109, 2). Und daß in der That des Hieronymus Polemik keine durchgreifende Wirkung hatte, möchte ſich daraus ergeben, daß Gennadius, offenbar unter dem Drucke der galliſchen Tradition, viel günſtiger über ihn urtheilt, als ſonſt ein Häretiker hoffen konnte, indem er dem ſittlichen Verwerfungsurtheil des Hieronymus das Zugeſtändniß eines zelus religionis — und der wiederholten Herabſetzung ſeiner geiſtigen Fähigkeit den Satz gegenüberſtellt, daß Vigilantius wenigſtens lingua politus geweſen ſey. — Wollen wir nicht annehmen, daß das völlige Verſtummen des Vigilantius durch ſeinen baldigen Tod herbeigeführt worden ſey, ſo bleibt allerdings nur der Erklärungsgrund übrig, den Baronius (a. a. O.) angibt — die Stürme der Barbaren, die über Gallien eben hereinbrachen. Die damit im Zuſammenhange ſtehende Anſicht des Cardinals, dieſe Stürme ſeyen die Strafe für des Vigilantius Häreſie geweſen, iſt kaum einer ſolchen Widerlegung würdig, wie ſie Bayle (a. a. O.) gibt.

Wenden wir uns nun zu den Anſichten ſelbſt, die dem Hieronymus einen ſolch heiligen Zorn erregten, ſo müſſen wir zum Voraus es ausſprechen, daß das, was uns die Polemik des Kirchenvaters aufbehalten hat, trotz etlicher wörtlicher Citate, nicht hinreicht, uns ein zuſammenhängendes Bild von der Anſchauungsweiſe des Vigilantius zu geben. Das vorzüglichſte Objekt ſeiner Angriffe war der Cultus der Märtyrer. Dieß wird ſchon in dem Briefe an Riparius (ep. 109) vorangeſtellt. Dieſer Cultus ſchloß ſich weſentlich an die Reliquien an, deren man immer mehrere aufzufinden wußte, je ferner die Zeit der Märtyrer gerückt wurde. Vigilantius ſcheint ſchon gegen die Aechtheit der Reliquien Bedenken gehabt zu haben (cf. das bedenkliche illud nescio quid c. Vig. 4), dann aber ſcheint ihm namentlich das Herumtragen der Todtenbeine, die Einhüllung in koſtbare Stoffe zum Anſtoß geweſen zu ſeyn (c. Vig. 5). Ohne Zweifel ſchien ihm eine derartige Behandlung mit der natürlichen Scheu des Menſchen vor dem Todten zu ſtreiten und im Ausſprechen dieſes horror naturalis mag er wohl Ausdrücke gebraucht haben, die als eine Verletzung der auch den leiblichen Ueberreſten heiliger Männer gebührenden Verehrung erſcheinen konnten — doch blieb Vigilantius keineswegs bei dieſer Begründung ſeines Verwerfungsurtheils ſtehen. Vielmehr machte er auch dogmatiſche Bedenken dagegen geltend. Er konnte in der Art, wie die Märtyrer angerufen wurden, überhaupt nur einen Rückfall in's Heidenthum, eine Vergötterung der Creatur ſehen (ep. 109, 1, c. Vig. 4). Speciell aber machte er noch geltend, daß die Anrufung der Heiligen deren Allgegenwart vorausſetzen würde, während ſie doch an einem beſtimmten Orte der Seligkeit ſeyen (c. Vig. 61), oder, folgerte er, wenn man die Anrufung gerade an die Reliquien binden wollte, die lächerliche Vorſtellung, daß die Seelen der Märtyrer allezeit ihren Staub umflattern (c. Vig. 9). Etwas weniger klar iſt die Einwendung, daß zwar unter den Lebenden wohl einer für den anderen bitten könne, nach dem Tode aber nullius sit pro alio exaudienda oratio: praesertim quum martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes impetrare non quiverunt (c. Vig. 7). Wir müßten mit Walch dieſen Grund als wenig treffend in Anſpruch nehmen, wenn wir nicht vielleicht annehmen dürften, Vigilantius habe nur das Vertrauen auf die ſichere Wirkſamkeit der Interceſſion der Heiligen durch den Hinweis darauf erſchüttern wollen, daß die Märtyrer ja ſogar in ihren eigenen Angelegenheiten nicht immer Erhörung finden. — Möchten dieſe dogmatiſchen Sätze aber noch ſo wohl begründet ſeyn, ſo glaubte doch der Märtyrercultus ſeine Stütze in unbeſtreitbaren Thatſachen zu finden, in den Wunderwirkungen der Reliquien. Aber gerade auch dieſe Stütze, dieſes weſentlichſte Moment für den ganzen Cultus, ſuchte Vigilantius umzuſtoßen. Wenigſtens hat es viel für ſich, die aus ihrem natürlichen Zuſammenhange losgeriſſene Stelle (c. Vig. 11): argumentatur contra signa atque virtutes, quae in basilicis martyrum fiunt et dicit eas incredulis prodesse non credentibus, mit Walch (a. a. O. S. 697) ſo zu verſtehen, daß man daraus folgert, Vigilantius habe die Wunderkraft auf die Zeit der Apoſtel — oder möchten wir allgemeiner ſagen — auf die Zeit eigentlicher Miſſionspredigt eingeſchränkt. Wir dürften in dieſem Falle nicht anſtehen, dem Vigilantius wirklich ein größeres Maß von dogmatiſcher Einſicht zuzuſchreiben, und wir müßten ſagen, daß wenigſtens auf all die Punkte hingedeutet ſey, welche aus dem objektiven Theil der Dogmatik gegen den Heiligencultus geltend gemacht werden können, und es iſt wohl nur ein Reſt von traditioneller Ehrfurcht vor einem Hieronymus, was den Chemnitz abhält, ſich ganz auf des Vigilantius Seite zu ſtellen (examen conc. Trid. IV, 1, 3). Aber auch wenigſtens mittelbar vom Standpunkte des ſubjektiven Dogma aus habe Vigilantius den Heiligencult beſtritten, könnte man ſagen, mit Berufung auf ſeinen Tadel gegen die Anzündung von Kerzen am hellen Tage in den Baſiliken der Märtyrer (c. Vig. 4. 8). Wenigſtens begründet er den Tadel damit, daß die Märtyrer, in dem Lichte des Lammes, der inmitten des Thrones ſitze, doch einer ſolchen Leuchte nicht bedürfen (c. Vig. 4). Er ſcheint alſo, als den eigentlichen Sinn dieſes Cultus den Verſuch angeſehen zu haben, durch ein Aeußeres die göttliche

Gunſt zu gewinnen. Doch hat er darüber wohl allerdings nicht ſo genau reflektirt und ſeine Oppoſition gegen dieſen Punkt beruhte mehr auf ſeinem Abſcheu gegen Einführung paganiſcher Gebräuche in den chriſtlichen Cultus (c. Vig. 8), die einem Manne, der ſelbſt noch das ſinkende Heidenthum vor ſich hatte, noch viel mehr auffallen mußte, als uns. Gewiß ſah er wohl ein, daß nicht die ſymboliſche Bedeutung, die Hieronymus geltend macht (a. a. O.), das prius war, an das ſich der Aberglaube erſt anſchloß, ſondern daß umgekehrt, was der Aberglaube in den Cultus einführte, von Lehrern der Kirche nachträglich durch ſymboliſche Deutung gerechtfertigt wurde. Sah Vigilantius in dieſer Cultusſitte zunächſt einen übeln Aberglauben, ſo beſtritt er in einem anderen Gebrauch, der Feier von Vigilien auch vor Märtyrerfeſten ſehr beſtimmte ſittliche Gefahren. Wie auch Hieronymus ſelbſt nicht läugnen konnte, mußten ſchon damals dieſe Vigilien zum Stelldichein dienen für die lüſternen Glieder beider Geſchlechter (c. Vig. 10). Sofern aber Vigilantius darum doch die Vigilien nicht ſchlechthin aufgehoben, ſondern nur auf Oſtern beſchränkt wiſſen wollte, müſſen wir ſeine Oppoſition zuſammen nehmen mit der Forderung, daß auch nur zu Oſtern das Hallelujah geſungen werden ſolle (c. Vig. 1). Vigilantius wollte offenbar die Gleichſtellung der Märtyrerfeſte mit dem Paſcha im Cultus bekämpfen — alſo wieder heidniſche Creaturvergötterung, und es zeigt ſich gerade hierin, daß ſeine Einwendungen wirklich ein poſitives, religiöſes Intereſſe, einen zelus religionis zum Hintergrund hatten.

So bedeutſam und durchgreifend für die Geſtaltung des Cultus dieſe Reformationsvorſchläge auch ſind, ſo bringt den Vigilantius dem evangeliſchen Standpunkt doch das noch näher, was er in Beziehung auf das ſittliche Leben ausgeſprochen. Vor Allem iſt hier ſein Auftreten gegen den Cölibat zu erwähnen. Ueber die Art der Beſtreitung iſt uns freilich Nichts aufbehalten, denn wenn Hieronymus (c. Vig. 16) ſagt: et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiae non erunt, ſo iſt dieß nicht Ausführung eines Satzes des Vigilantius, ſondern iſt vielmehr ein Verſuch, dieſen ad absurdum zu führen. Das aber ſehen wir aus des Hieronymus Aeußerungen deutlich, daß gerade in Beziehung auf die Prieſterehe Vigilantius auch Biſchöfe auf ſeiner Seite hatte. Vermuthlich waren die viel beſprochenen Folgen des Cölibats ſchon damals in Gallien ſtark genug hervorgetreten (c. Vig. 2). Doch dürfen wir wohl annehmen, daß Vigilantius nicht nur empiriſche Gründe geltend machte; er war vielmehr ein principieller Gegner der mönchiſchen Ethik in ihren weſentlichſten Grundſätzen. Weder die ſelbſterwählte Armuth, noch die ſelbſterwählte Einſamkeit vermochte er zu billigen. In erſterer Beziehung machte er geltend, daß es beſſer ſey, nach und nach den Armen zu helfen, als auf einmal ſich ſeines Beſitzes zu entäußern (c. Vig. 15), in letzterer Beziehung hat er einestheils darauf hingewieſen, daß, wenn man das Mönchsthum als ſittliche Forderung aufſtellen wollte, auch weſentliche Aufgaben des Reichs Gottes, wie Seelſorge u. ſ. w. nicht mehr beſorgt werden könnten (c. Vig. 6), anderntheils darauf, daß die Weltflucht nicht eine Beſiegung der Welt ſey (c. Vig. 17). Beſtritt er das Mönchsthum überhaupt, ſo mußte er auch den beſonderen Nimbus, den das paläſtinenſiſche Mönchsthum in den Augen der damaligen Welt hatte, zu zerſtören ſuchen. Hatte er doch aus eigener Anſchauung das excentriſche Treiben dieſer Kolonieen kennen gelernt. Er wollte daher die Geldſpenden nach Jeruſalem aufgehoben wiſſen (c. Vig. 14). Es war dieß eine Forderung, die Hieronymus faſt als perſönlichen Angriff anſehen konnte.

Dieſe Polemik des Vigilantius gegen das Mönchsthum, ſetzt offenbar, wenn ſie anders ſchlagend ſeyn ſoll, den Gedanken voraus, daß es keinen Unterſchied zwiſchen höherer und niederer Sittlichkeit geben könne, daß vielmehr alle wahrhaft ſittlichen Forderungen auch jeden Menſchen ſchlechthin verpflichten. Als das eigentliche Princip, das von dem Vigilantius ausging, muß doch wohl eine Anſchauung betrachtet werden, welche im Gegenſatze gegen den Dualismus auf ſittlichem Gebiet, der in der Kirche und ihrer Sitte immer mehr ſeine verderbliche Wirkung geltend machte, vielmehr im Chriſtenthum

eine positiv auf die Welt eingehende Macht suchte. Inwiefern sich freilich Vigilantius über das seiner Polemik zu Grunde liegende Princip klar war, ist schwer zu sagen. Ohne Zweifel war er kein eigentlicher Mann der Principien, sondern scheint mehr durch die Klarheit, mit der er die Forderungen des Instinkts einer lauteren, nüchternen Frömmigkeit vortrug, gewirkt zu haben. Gerade diese Klarheit, die auch mit seiner abendländischen Nationalität zusammenhängen mochte, machte es uns, wie schon gesagt, erklärlich, daß ihm der orientalische, im innersten Kerne doch von dualistischer Weltanschauung ausgehende Origenes zuwider war. Für spekulative Theologie hatte er keinen Sinn, und um dieser Schranke willen steht er unter seinem Genossen in der Opposition gegen römisches Wesen — unter Jovinian, den schon Hieronymus mit Recht in Vigilantius wieder auferstanden sieht (c. Vig. 1). Ganz richtig hat schon Walch (a. a. O.) bemerkt, daß, obgleich der Kreis der Gegenstände, auf welche sich die Opposition des Vigilantius bezog, ein weiterer sey, als der, innerhalb dessen sich Jovinian bewegte, der Letztere doch den Vorzug habe, Principien aufgestellt zu haben, von welchen aus consequent alle von Vigilius bestrittenen Irrthümer fallen müßten. Dieser Vorzug einer ausdrücklichen Hervorhebung von Principien hat entschieden den Jovinian zu der bedeutenderen kirchlichen Erscheinung gemacht, als welche er anzusehen ist. Freilich auch Jovinian's Principien waren eben keine wahrhaft religiösen, sondern doch mehr philosophischer Natur. Es liegt in der That dem Vorwurfe des Stoicismus eine gewisse Wahrheit zu Grunde. Ihm, wie dem Vigilantius, fehlte es an tieferem Verständniß für die Schrift. Es war gewiß dieß die schwächste Seite an Vigilantius. Daß Hieronymus so wenig exegetische Begründung von Vigilantius anführt, ist doch wohl nicht nur Folge böswilliger Verschweigung. Ein ziemlich abenteuerliches Beispiel seiner Exegese hat uns der Versuch des Hieronymus, den Vorwurf der Ketzerei mit dem der Gotteslästerung zu erwidern, aufbehalten (ep. 61, 4), und noch schlimmere Dinge fast erzählte er uns über den völligen Mangel an Kritik bei Vigilantius, in Ansehung des Gebrauchs von Apokryphen (c. Vig. 7). So wenig Hieronymus selbst eine eigentlich tiefere Schrifterkenntniß hatte, so war er dem Vigilantius doch überlegen in gelehrten Kenntnissen von der Schrift, als deren unübertroffener Meister er in seiner Zeit dastand und auf diesem Gebiet hat sich Vigilantius sicher manche Blöße gegeben, namentlich wenn er, wie wir wohl glauben dürfen, einen gar zu hohen Ton gegen seinen Gegner annahm. Freilich verstand Hieronymus sicher nicht, diesen Vortheil zu benutzen. Seine Leidenschaft mußte Alles verderben. Eine unwürdigere Polemik, als die des Hieronymus, läßt sich schwerlich denken. Den größten Theil fast der zwei Briefe und des kleinen Aufsatzes, die gegen Vigilantius gerichtet sind, nehmen Variationen des geistreichen Wortspiels von Vigilantius und Dormitantius ein, ein Wortspiel, das förmlich zu todt gehetzt wird — und seine Anspielungen auf die Gastwirthschaft zu Calagurris. Die zwei einzigen ernsthaften Gedanken, die wenigstens einigen Schein für sich haben, dürften etwa die seyn, daß die Möglichkeit einer Erhörung durch die Märtyrer aus ihrer Verbindung mit Christo folge, vermöge welcher sie an seiner Allgegenwart Theil nehmen (c. Vig. 5) — und sodann, daß der Unfug bei den Vigilien consequent auch zur Aufhebung der Ostervigilien führen müßte (c. Vig. 10). Aber selbst diese Gedanken ließen sich unschwer als bloß scheinbar treffende nachweisen. Es kann aber unsere Aufgabe nicht seyn, der Polemik im Einzelnen weiter zu folgen. Das Angeführte möge nur zur Begründung des allgemeinen Urtheils über die Art, wie dem Vigilantius entgegnet wurde, dienen. Daß auch im 5. Jahrhundert gemeine Schimpfreden nicht hinreichten, einen Gegner zu vernichten, dürfen wir wohl zum Voraus annehmen. Wenn aber dennoch die von Vigilantius ausgehende Bewegung eine lediglich ephemere war — und sich nicht wenigstens in anderer Form oder an anderen Orten wieder geltend machte, — nachdem sie in ihrer ursprünglichen Heimat durch die oben hervorgehobenen Ereignisse erstickt war — dieß haben wir uns wohl eben daraus zu erklären, daß Vigilantius so wenig als Jovinian eigentlich reformatorischen Geist besaß — und nur ein solcher Geist wäre im Stande gewesen,

einer Richtung sich entgegen zu stemmen, die in ihren Keimen bis auf die Anfänge der Kirche zurückreichte und allmählich so mächtig geworden war, daß selbst ein Geist, wie der Augustin's, von ihr fortgerissen wurde, trotz des Ringens dagegen (vgl. hauptsächlich sein Buch de bono conjugali). Es war der klassische Geist, dessen dualistische Art das Wesen des Christenthums inficirte. Dieser Geist konnte innerhalb der alten Kirche nicht mehr überwunden werden, sondern entwickelte nur immer deutlicher seine Consequenzen.

Die primären Quellen sind einzig Hieronymus (in den oben benützten Stellen) und Gennadius, und dazu die ebenfalls angeführte Stelle des Paulinus von Nola. In einer eigenen Dissertation, „de Vigilantio haeretico orthodoxo", hat den Vigilantius behandelt unter Walch's Vorsitz, Pastor Vogel aus Erfurt, 1756. Das Wesentliche dieser Dissertation ist übergegangen in Walch's Ketzergeschichte, III, 673—704. Dort sind auch die früheren Bearbeiter citirt: neben Tillemont im Leben des Hieronymus mémoires pour servir etc. Tom. VII. S. 191—196 und S. 266 ff. und Bayle, Dictionnaire, die zwischen, Barbeyrac, dem Vertheidiger protestantischer und Ceillier, dem Vertheidiger römischer Grundsätze gewechselten Streitschriften über die Moral der Väter. Außer der Berücksichtigung, welche neuere kirchengeschichtliche Werke dem Vigilantius angedeihen lassen, vgl. namentlich Baur, die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrhundert, S. 317 ff. — hat derselbe in neuerer Zeit eine besondere Bearbeitung noch erhalten in Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis, Leipzig 1840. (Dem Verfasser leider nicht zugänglich geworden).

H. Schmidt.

Vigilien, vigiliae, pernoctationes, *παννυχίδες*, heißen in der römischen Kirche die Vorfeste, oder vielmehr die gottesdienstlichen, in Gesängen, Gebeten, Vorlesungen und Processionen bestehenden Handlungen, welche an dem Vorabende eines großen Kirchenfestes vorgenommen werden; sie sind die festliche Vorbereitung zur Feier des bevorstehenden Hauptfestes. Der Name Vigilien bezeichnet ursprünglich nur die nächtlichen gottesdienstlichen Zusammenkünfte der ersten Christen in den Verfolgungsperioden, man behielt diese Versammlungen aber auch nach der Zeit der Christenverfolgung bei, theils im Anschlusse an die jüdische Sabbathfeier, die mit dem Einbruche der Nacht begann, theils nach dem Vorbilde der heidnischen Nachtfeste, gab ihnen jedoch zugleich den Gedanken als religiöse Grundlage, daß der Christ auch zur Nachtzeit durch das Gebet die Wachsamkeit über sich darlegen müsse. Im zweiten Jahrhunderte galten die Vigilien vor dem Oster- und Pfingstfeste als ganz besonders heilig, — die Ostervigilie, weil man in ihr der Wiederkunft Christi zum Weltgerichte entgegensah, die Pfingstvigilie, weil sie auf die Ertheilung des heiligen Geistes durch die Taufe bezogen wurde. Mit der Ostervigilie war daher auch die Feier der Agapen und des heiligen Abendmahls, mit der Pfingstvigilie die Feier der Taufe verbunden, daher durften auch nur die Gläubigen an diesen Vigilien Theil nehmen. Im 4. und 5. Jahrhunderte wurde die Ostervigilie als die feierlichste Zeit für die Taufe und das Abendmahl angesehen, auch betrachtete man sie als die geeignetste Zeit für die Ordination; ihr zunächst stand die Pfingst- und Weihnachtsvigilie, in dieser aber wurde die Taufe nicht vollzogen. Nachdem namentlich aus den Klöstern seit dem 10. Jahrhunderte ein Officium der Maria hervorgegangen, dann besonders durch Petrus Damiani, wenn auch nicht ohne Widerspruch, verbreitet worden war, wurden seit dem 12. Jahrhunderte auch der Maria Vigilien geweiht (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1., 4. Auflage, Bonn 1846, S. 317 f., II. 2. S. 470).

Seit dem 4. Jahrhunderte hatte sich die Feier der Vigilien überaus glänzend gestaltet, aber auch mit vielen Ungebührlichkeiten verknüpft, so daß selbst weiblichen Personen die Theilnahme an den Vigilien verboten wurde. Mit Ernst und Nachdruck wurden sie daher bekämpft, namentlich von dem Bischof Vigilantius von Barcelona, der auch der Vigilienfeier an den Gedächtnißtagen der Märtyrer entgegentrat, obschon er wieder an Hieronymus einen Gegner fand. Die Vigilien erhielten sich allerdings beson-

ders in den Klöſtern und durch dieſelben, doch wurde in den Kirchen der Nachtgottesdienſt abgeſchafft und der Gottesdienſt, den man hielt, auf den Nach- und Vormittag verlegt und die Vigilienfeier in ein Faſten verwandelt, woher es auch kam, daß man das Faſten am Sonnabende in der Kirche einführte. Die allmählich auf den Vormittag verlegte Feier der Vigilien erhielt die allgemeine Annahme in der römiſchen Kirche bis auf die Gegenwart, obſchon vereinzelt die Mitternachts-Meſſe zu Weihnachten, unter dem Namen der Chriſtmette, und die Vigilie am Abende vor dem Oſterfeſte wieder in Gebrauch gekommen iſt. Jetzt werden in jener Kirche mit Gottesdienſt gefeiert die Vigilien vor dem Feſte von Mariä Verkündigung und Reinigung, vor Weihnachten, Epiphanien, Oſtern, Himmelfahrt und Pfingſten, vor dem Feſte Johannis des Täufers, Allerheiligen und vor den Feſten der Apoſtel Matthias, Petrus, Judas, Jakobus, Simon, Thomas und Andreas. Es gibt in der römiſchen Kirche auch privilegirte und nicht privilegirte Vigilien. Die privilegirten Vigilien haben einen eigenen Gottesdienſt, mit Ausnahme der Vigilie vor Epiphanien. Wenn mit ihnen ein Feſt erſten oder zweiten Ranges zuſammenfällt, ſo wird das Officium des Feſtes gefeiert, die Vigilie aber in den Laudes und der Meſſe celebrirt; fungiren zwei Prieſter, dann lieſt der eine die Feſtmeſſe nach der Terz, die Vigilmeſſe nach der None. Bei nicht privilegirten Vigilien tritt bloß die Commemoration der Vigilie ein. — In der proteſtantiſchen Kirche hat man eine Art Vigilie in den hier und da eingeführten Chriſtmetten, und in der Brüdergemeinde begeht man bekanntlich in gleicher Weiſe eine Art Vigilien am Charfreitage und Oſterfeſte. — Vergl. die Denkwürdigkeiten aus der chriſtlichen Archäologie von Dr. Joh. Chriſtian Wilh. Auguſti I. Leipzig 1817, S. 131; VII. Leipzig 1822, S. 170 ff.; VIII. Leipzig 1826, S. 138 f.; IX. Leipzig 1828. S. 413; X. Leipzig 1829, S. 319. **Neudecker.**

Vigilius, Biſchof von Tapſus, in der afrikaniſchen Provinz Byzacene, iſt uns jetzt als Verfaſſer einer Reihe von Streitſchriften gegen Arianer und andere Ketzer bekannt. Ueber ſein Leben aber haben wir eine einzige ſichere Nachricht. Sein Name befindet ſich als der letzte unter der Zahl der afrikaniſchen Biſchöfe der genannten Provinz in einem Schriftſtück, das auf uns gekommen iſt, einem Verzeichniß der Biſchöfe, welche einer, von dem Vandalenkönig Hunerich 484 nach Carthago berufenen Conferenz anwohnten, die dazu beſtimmt ſeyn ſollte, der Streitſache zwiſchen der ſiegreichen arianiſchen und der unterdrückten orthodoxen Kirche ein Ende zu bereiten (vergl. Victoris Vitensis Episcopi de persecutione Vandalica lib. IV. Bibl. Patr. VIII. S. 691). Mit Recht werden wir aus dieſer Notiz weiter folgern, daß auch Vigilius in das Schickſal verwickelt wurde, welches die Biſchöfe unmittelbar nach der genannten Conferenz traf — nämlich verbannt zu werden, und wenn auch die poſitive Nachricht, welche ihn ſpäter in Conſtantinopel ſich aufhalten läßt, nicht an ſich auf Glauben Anſpruch machen kann, ſo iſt der Schluß auf einen ſolchen Aufenthalt von ſeinen Werken uns immerhin ein ziemlich ſicherer. Aber auch dieſer letztere Schluß war ſo lange ein unmöglicher, als ſeine Autorſchaft nicht feſtgeſtellt war. Dieß gethan zu haben, iſt das Verdienſt des Jeſuiten Chiffletius, der erſtmals zu ſammeln unternahm, was ſich an literariſchen Erzeugniſſen auf ihn zurückführen ließ (Vigilii opera ed. Chifflotius Divione oder Dijon 1664). Ein eigenthümliches Schickſal nämlich waltete über Vigilius; während er ſelbſt es liebte, pſeudonym zu ſchreiben, legte die Tradition, das einzige Werk, das er unter ſeinem eigenen Namen herausgegeben, dem ihr bekannteren Biſchof Vigilius von Trient bei. Als ein Werk dieſes Mannes wurden die 5 Bücher gegen Eutyches zum erſten Male von Churrerus, Tübingen 1528, herausgegeben. Es kann jetzt wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dies Werk nicht nur unter keinen Umſtänden dem Vigilius von Trient (ſ. den Art.), ſondern poſitiv dem Vigilius von Tapſus angehört. Dieſes Werk, welches (V, 2) auf eine andere pſeudonyme Schrift Bezug nimmt, ſetzt uns in den Stand, auch eine von einer unkritiſchen Zeit ohne Weiteres dem Athanaſius beigelegte Schrift — eine Streitunterredung zwiſchen Athanaſius, Photinus, Sabellius, Arius, dem

Vigilius zu vindiziren und damit zugleich eine weitere Unterredung zwiſchen Athanaſius und Arius, nach Tillemont's Vermuthung, nur die erſte Ausgabe der zuerſt genannten Schrift. Ob wir weiter aus der in dieſer Schrift (II, 45) ſich findenden Notiz, daß der Herausgeber eine Abhandlung gegen den arianiſchen Diakonus Maribad verfaßt habe, ſchließen dürfen, daß das unter dem Namen eines Idacius Clarus vorhandene Werk gegen Maribad von Vigilius ſey, iſt fraglich. Die Ballerini (Appendix zu Leonis M. Opera S. 958) läugnen es gegen Paſchaſius Quesnel, weil ſich die von Vigilius in der Streitunterredung citirte Stelle aus dem Buche nicht in der uns vorliegenden Schrift findet, während Tillemont durch die Annahme mehrerer Ausgaben helfen will. Von der Entſcheidung über dieſe Frage hängt auch die Entſcheidung der weiteren ab, ob die unter des Athanaſius Werken vorhandenen 12 Bücher de Trinitate von Vigilius oder Idacius Clarus herrühren. Wahrſcheinlich dürfte dagegen ſeyn, daß das unter Auguſtin's Werken (opp. tom. VIII. Appendix S. 1137 — 1172) vorhandene Geſpräch, de unitate Trinitatis, wie die Benediktiner wollen, ebenfalls auf Vigilius zurückzuführen iſt. Der Gedanke, daß Vigilius von Tapſus auch der Verfaſſer des Symbolum Quicunque ſey, den Quesnel (dissertatio XIV. in opera Leonis M. nach der oben citirten Ausgabe Appendix S. 937 — 944) zuerſt ausſprach, hat trotz der Einſprache der Ballerini viel Beſtechendes (vgl. Koellner, Symb. der luther. Kirche, §. 19, namentlich a. 5 und 14).

Verſuchen wir auch eine chronologiſche Ordnung aufzuweiſen, ſo enthält ſchon der eingeſchlagene Weg, zu einer Sammlung der dem Vigilius zugehörigen Schriften zu gelangen, eigentlich eine ſolche Ordnung in ſich. Näher aber iſt wohl Tillemont's Grundgedanke als richtig anzuerkennen, daß, ſo lange Vigilius in ſeiner Heimat weilte, er es nur mit den Arianern zu thun hatte und daß erſt ſein vorauszuſetzender Aufenthalt im Oſten ihm auch andere Häreſieen näher rückte, obgleich wir nicht ſo weit werden gehen dürfen, anzunehmen, daß die chriſtologiſchen Häreſieen, denen Leo's des Großen Auftreten in Chalcedon galt, nicht im Allgemeinen auch einem Vigilius zum Voraus bekannt geweſen ſeyen.

Vigilius gehört als theologiſcher Schriftſteller entſchieden zu den bedeutenderen Männern ſeiner Zeit. Er hat eine gewiſſe Klarheit, einen Sinn für logiſche Gedankenfolge und einfache Entwickelung, wodurch er ſich vortheilhaft vor der ſchwülſtigen, geſchraubten Redeweiſe, namentlich ſo vieler Griechen, auszeichnet. Es fehlt ihm auch nicht an einiger dialektiſcher Befähigung und an Fähigkeit, allgemeinere Geſichtspunkte geltend zu machen (Walch, Ketzerhiſtorie V. S. 688, Vigilius von Tapſus, ein gelehrter Schriftſteller, deſſen Abſichten weiter gehen, als den Neſtorium zu widerlegen). Offenbar hat Vigilius den Auguſtinus ſehr fleißig ſtudirt. Schon die Form ſeiner Schriften trägt den dialektiſchen Karakter, der eine ſo auszeichnende Eigenthümlichkeit Auguſtin's iſt. Offenbar ſchwebte dem Vigilius der Gedanke vor, ſeine Gegner auch durch möglichſtes Eingehen auf ihre wörtlich referirten Gedanken zum Schweigen zu bringen. Freilich wie dieſe dialektiſchen Verſuche nur gemachte ſind, wie dem Gegner nur das Wort geliehen iſt, ſo entbehren auch des Vigilius Werke des ſpannenden Intereſſes, welches das Ringen eines originellen, geſtaltenden Geiſtes mit dem Gegner nicht nur, ſondern auch mit ſich ſelbſt darbietet. Wir finden keine neuen ſpekulativen Erörterungen, keine ungeahnten, überraſchenden Geſichtspunkte, wir haben nicht Gelegenheit, wie bei einem Athanaſius und Auguſtin, das Werden eines Dogma's zu belauſchen — alle Gedanken, die vorgebracht werden, machen den Eindruck von etwas längſt Abgenütztem. Man fühlt es dem, was er vorbringt, ſo wohl an, daß daſſelbe anderswo auch ſchon oft geſagt worden iſt. Dazu bekennt auch Vigilius ſich überall zu der ächt katholiſchen Traditionslehre; die Vorgänger ſind ihm ohne Weiteres Autorität, die antiquitas hinlänglicher Grund der Entſcheidung. Will er doch in ſeinem Hauptwerk nichts Anderes als die Synode von Chalcedon und den Brief Leo's vertheidigen, und macht er doch (c. Eut. V, 1) es als ein Zeichen der letzten Zeit, nach 1 Tim. 3, 1, geltend, daß Leute kom-

men, welche die Synode von Chalcedon und die Väter angreifen, und ſo den Eltern ungehorſam ſind. — Aber auch materiell iſt es ganz der katholiſche Standpunkt, den er vertritt, wenn wir eben jene Doppelſeitigkeit, wie ſie in dem berühmten Briefe des Biſchofs Leo an Flavian hervortritt — jenen Verſuch, eine richtige Mitte zu treffen, als eigenthümlich katholiſch bezeichnen dürfen. Es tritt dieß ſchon in ſeiner Trinitätslehre zu Tag, wo er den Sabellius ebenſo zum Zeugen für die Homouſie, wie den Arius zum Zeugen für die Unterſcheidung der drei Perſonen aufruft (c. Ar. Sabellium etc. 3, 10: Nam usque adeo Pater et Filius et Spiritus sanctus unius sunt potestatis, uniusque naturae, ut Sabellius tantam vim conspiciens veritatis unam et singularem esse personam putaverit. Sed in tantum non est una persona, sed tres distinctae ut Arius eos inaequales et natura dicat esse diversos. Ergo inaequalitas Arii distinctionem indicat personarum. Confusio Sabellii naturae apertius unionem ostendit, vgl. c. Eut. lib. 2, 2: Sabellii enim perfidia Arii damnat errorem. Rursus Ariani dogmatis error Sabellii impietatem excludit u. ſ. f.). Noch deutlicher freilich tritt dieß in der Chriſtologie hervor, wo er das Dogma von Chalcedon und den Brief Leo's von vorneherein von dem Geſichtspunkt aus vertheidigt, daß darin der ſchmale Weg zwiſchen Neſtorius und Eutyches gegeben ſey (c. Eut. 1, 2: Inter Nestorii ergo quondam ecclesiae Constantinopolitanae non rectoris sed dissipatoris — — sacrilegum dogma et Eutychetis nefariam et detestabilem sectam ita serpentinae grassationis sese calliditas temperavit, ut utrumque sine utriusque periculo plerique vitare non possint). Wie er auf trinitariſchem Gebiet Beides gleichmäßig anerkannt wiſſen will, die Unterſchiedenheit der Perſonen und die Einheit des Weſens, ſo will er auf chriſtologiſchem Gebiet Beides haben, die Einheit der Perſon und die Verſchiedenheit der Naturen. Auf den inneren Zuſammenhang beider Sätze, auf die Identität des Intereſſes in beiden Fällen, deutet er ſelbſt hin, wenn er (c. Eut. 1, 10) fragt: Si ergo hae tres personae habentes singulae proprietates suas, quibus significantius distinguantur, non quibus separentur, unus est Deus, quomodo Filius salva utriusque naturae proprietate non unus est Christus? Freilich mit dieſen Sätzen iſt auch eigentlich das Poſitive der Lehre des Vigilius erſchöpft. Die ſo nahe liegende weitere Frage, wie denn in der Trinität der Ausdruck der Verſchiedenheit der Begriff „Perſon", in der Chriſtologie der Ausdruck der Verſchiedenheit der Begriff „Natur" ſeyn könne, hat er nicht erhoben. Doch hierin ſteht er eben nur auf dem Niveau der Dogmatik der ganzen alten Kirche, in welcher es ja überhaupt nie zur ſchärferen Beſtimmung der Begriffe Natur und Perſon kam. Aber auch jene Frage, wie denn überhaupt die unitas des göttlichen Weſens mit der proprietas der Perſonen beſtehen könne, beſchäftigt ihn nicht mehr. Wenn er die Frage, an welche Auguſtin ſo viel Scharfſinn wendete, inwiefern denn die missio des Sohnes ohne Subordination desſelben ſtattfinden könne, mit einem alius mittens, alius missus (c. Eut 1, 2) abmacht, ſo zeigt ſich darin deutlich, wie er eben nur eine beſtimmte Formel vertheidigt, nicht mehr die Sache ſelbſt mit neuen Gedanken und Geſichtspunkten bereichert — ja nicht einmal mehr die eigentliche Schwierigkeit der Sache zu faſſen vermag. Ebenſo auf chriſtologiſchem Boden ſcheint er von dem eigentlichen Motiv der Häreſen gar keine Ahnung mehr zu haben. Worin nämlich die unio personalis beſtehe — wie ſie zu denken ſey — dieß eben wird von Vigilius gar nicht gefragt. Wenn er z. B. (c. Eut. 2, 7) ſagt: Ergo secundum proprietatem naturae solum Verbum descendit de coelo, secundum unionem personae simul et caro descendit, quoniam persona carnis in Verbo est, quod descendit — ſo iſt offenbar eben von dem Kernpunkt der Sache Umgang und auf die Aufforderung des hic Rhodus, hic salta, nicht die mindeſte Rückſicht genommen. Stellt man ſich einmal auf dieſen Standpunkt, daß man ſich begnügt, eine beſtimmte Formel zu vertheidigen, ohne auf deren Vollziehbarkeit in der Vorſtellung Rückſicht zu nehmen, ſo iſt freilich die richtige Mitte, der sensus catholicus, nicht mehr ſo ſehr ſchwer zu treffen, dennoch dürfte auch dieſem Vertheidiger der Orthodoxie es

nicht gelungen ſeyn, ſich völlig von aller Einſeitigkeit frei zu halten, wenigſtens in der Chriſtologie, wo ſeine Widerlegung doch weſentlich nur den Eutychianismus trifft, während der Neſtorianismus nur in dem ihm doch eigentlich nicht angehörigen Satze widerlegt wird, daß Chriſtus eine Doppelperſönlichkeit gehabt habe. Die Tendenz auf Scheidung iſt unverkennbar größer, als die Tendenz auf Sicherung der Einheit.

Bei dieſem Mangel an poſitiver Entwickelung der beiden Dogmen, welche den Gegenſtand der Schriften des Vigilius bilden, kann ihr Werth und ihre Bedeutung nur in der Polemik und Apologetik, der Häreſie gegenüber, gefunden werden, und hierin eben legt Vigilius die oben von ihm gerühmten guten Eigenſchaften an den Tag. Dem Arianismus gegenüber hatte er wohl um ſo leichteres Spiel, je weniger derſelbe ihm noch in eigentlich wiſſenſchaftlicher Geſtalt entgegentrat. Wir können wohl glauben, daß der vandaliſche Arianismus keineswegs im Stande war, mit ſcharfen wiſſenſchaftlichen Waffen zu ſtreiten, und es möchte wohl ein aus dem Leben gegriffener Zug ſeyn, wenn Arius in dem ganzen erſten Buch des Dialogs zwiſchen ihm und Athanaſius ſich krampfhaft daran hält, daß das Wort ὁμοούσιος der Schrift fremd ſey. Daneben freilich bemüht ſich das Buch de unitate Trinitatis auf rein ſpekulativem Wege fortzugehen, aber im Allgemeinen ſind die Einwürfe des Arianers Felicianus zu unbedeutend, als daß an ihnen ſich der eigentlich ſpekulative Gehalt des Dogma's entwickeln könnte. Nur Sätze, welche die gröbſte Vermiſchung der Begriffe, oder genauer noch, die Verwechſelung logiſcher und zeitlicher Verhältniſſe, geiſtiger und materieller Vorgänge abwehren ſollen, werden durch dieſe arianiſchen Reden hervorgelockt, und wiederholt beklagt ſich der Arianer über nova subtilitas (c. 8), über Aristotelica subtilitas (c. 4) — ja, c. 10, ſagt er ſogar, daß ſein orthodoxer Gegner wie ein reißender Strom alle ſeine Sätze darniederwerfe. Ein ſolches Bekenntniß paßt allerdings nur in den Mund eines Mannes, der ſehr ſchwache Argumente vorgebracht hat. Nicht viel ſtärker, als die dem Schüler geliehenen Argumente, ſind diejenigen, welche als Schriftbeweiſe Vigilius dem Meiſter Arius ſelbſt in den Mund gelegt hat. Es ſind im Ganzen eben die ſubordinatianiſch lautenden Stellen, deren Gewicht dann Vigilius in der Perſon des Athanaſius durch die Beziehung auf die menſchliche Natur abzuweiſen ſucht.

Noch ſchwächer aber iſt freilich die Art, wie Arius dem Sabellius begegnet, indem er des Letzteren Berufung auf neuteſtamentliche Stellen, in welchen eine Immanenz des Vaters im Sohne ausgeſagt ſcheint, weſentlich nur altteſtamentliche Stellen ſehr bedenklicher Art entgegenhält (c. Ar. Sab. etc. 1, 7—9), in denen eine Pluralität von Gott oder in Gott ausgeſagt erſcheint. Am Gelungenſten dürfte der von Athanaſius geführte Nachweis ſeyn, daß der Sabellianismus auf die ebjonitiſche Anſicht des Photinus führe (a. a. O. 1, 12).

Im Ganzen machen die Verhandlungen mit dem Eutychianismus noch mehr den Eindruck, daß Vigilius ſich einem ebenbürtigen Gegner gegenüber gefühlt habe, obgleich, wie bereits angeführt, die eigentliche Schwierigkeit auch hier keineswegs in's Auge gefaßt wird, denn die Durchführung der bekannten Vergleichung der unio personalis mit dem Verhältniß von Leib und Seele z. B. (c. Eut. 4, 3, wo das concupiscere des Fleiſches adversus spiritum und c. 17, wo das Sterben des Menſchen nach dem Fleiſch trotz der Unſterblichkeit der Seele geltend gemacht wird als Analogie), beweiſt eben doch nur für die Unfähigkeit das eigentliche punctum saliens zu erfaſſen. Aber es läßt ſich nicht läugnen, daß er die von den Prämiſſen der alten Dogmatik ſich für den Monophyſitismus entgebenden Schwierigkeiten, nämlich die Gefahr für die Unveränderlichkeit des λόγος und für die Homouſie Chriſti mit uns klar, vollſtändig und eingehend geltend gemacht hat, ſo daß wir ſein Werk unter die wirklich den Gegner treffenden Erwiderungen zählen können. Nach Allem aber kann nur geſagt werden: Vigilius war für eine Epigonenzeit, die ſich darauf verlegte, nur das von den Vätern Gefundene zu verarbeiten und wiederzugeben, gewiß keine unbedeutende Erſcheinung; er legt vielmehr ein rühmliches Zeugniß für das Leben ab, welches auch damals noch in der Kirche Nord-

Afrika's herrſchte, aber an dem Maßſtabe einer produktiven Zeit gemeſſen, ſinken ſeine Werke zu einem ziemlich geringen Werthe herab.

Ueber die Ausgaben der Werke des Vigilius iſt ſchon oben geredet; die drei Hauptſchriften des Vigilius, die Bücher gegen den Eutyches und die zwei Streitunterredungen mit Arius und mit Arius und Sabellius befinden ſich ſammt den zweifelhaften 12 Büchern de Trinitate im 8ten Bande der Bibliotheca maxima Patrum; im 4ten Bande derſelben Sammlung die zweifelhaften Bücher gegen Marivad und die zwei gegen Palladius, der Dialog de unitate Trinitatis in Auguſtin's Werken a. a. O. Am Ausführlichſten hat über ihn geredet Tillemont s. tit. St. Eugène, Art. LI. LII. Mémoires XVI. Cave historia liter. tom. I. S. 458. H. Schmidt.

Vigilius, Biſchof von Trient, wird zuerſt von Gennadius erwähnt (de vir. ill. 37) als Verfaſſer eines Aufſatzes an einen gewiſſen Simplicianus in laudem martyrum und eines Briefes über die Thaten der Märtyrer ſeiner Zeit unter den Barbaren. Trotz des auffallenden Ausdrucks: quondam Simplicianum, läßt ſich doch nicht bezweifeln, daß unter dieſem Manne nur der bekannte Biſchof dieſes Namens, der Nachfolger des Ambroſius auf dem Stuhle von Mailand, zu verſtehen iſt. Wir müſſen ihn alſo in das Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts ſetzen, und es iſt ſchon aus dieſem Grunde ganz unmöglich, ihn für den Verfaſſer der Bücher gegen den Eutyches zu halten. Aber wie wir aus der Angabe des Gennadius ſehen, muß er überdieß auch einer Zeit angehören, in welcher innerhalb der Gränzen des römiſchen Reichs noch ſo weit gehende Brutalitäten der Heiden gegen die Chriſten möglich waren. Auch in dieſer Hinſicht können wir nicht wohl über die Regierung des Honorius herabgehen. Die von Uſuardus unter dem 26. Juni veröffentlichten Akten — nach den Bollandiſten freilich nicht primogenita, aber doch proxima — erzählen nun, daß Vigilius in Athen ſtudirt habe, hierauf Biſchof von Trient geworden ſey, in Folge des Drängens der Bürger dieſer Stadt. Nach einer, namentlich für die Miſſion ſehr eifrigen Verwaltung dieſes Amts, habe ihm ſodann das Zerbrechen eines Bildes des Saturn in einem abgelegenen Theile ſeiner Diöceſe, den Tod durch Steinigung gebracht, unter dem Conſulat des Stilicho. Die letztere Zeitbeſtimmung iſt deßwegen keine ganz präciſe, weil wir von einem doppelten Conſulate Stilicho's wiſſen, im Jahre 400 und 405, da die Märtyrer Siſinnius, Martyrius und Alexander, deren Schickſale er ſelbſt meldet, ebenfalls unter dem Conſulat Stilicho's ſtarben und in dieſem Falle beſtimmt das erſte anzunehmen iſt, wegen des Simplicianus, ſo könnte man verſucht ſeyn, das Martyrium des Vigilius ſelbſt mit dem von ihm beſchriebenen, in urſächlichen Zuſammenhang zu ſetzen. Indeß enthalten die Akten keine beſtimmte Hinweiſung darauf, und es dürfte wahrſcheinlicher ſeyn, das zweite Conſulat als die Zeit des Todes des Vigilius anzunehmen. Seine zwei Schreiben an Simplicianus und Chryſoſtomus ſind in den Akten der genannten drei Märtyrer bei Ruinart unter dem 29. Mai veröffentlicht. Intereſſanter als der Inhalt beider Briefe dürfte die Adreſſe derſelben ſeyn, da die auch ſonſt noch hervortretende Verbindung mit Mailand, als abendländiſcher Metropole, daraus hervorgeht. Denn mag man auch, daß ſich Vigilius an Mailand wendet mit ſeinem Schreiben, aus dem früher ſchon beſtehenden Verhältniß ableiten, ſo können wir uns dieß ſelbſt doch kaum anders denken, als ſo, daß Vigilius von Mailand auf ſeinen Miſſionspoſten ausging. Eine ſelbſtſtändig miſſionirende Kirche iſt aber überhaupt noch eine ſelbſtſtändige Kirche.

Siehe über Vigilius Baronii Annales ed. ann. 400, Nr. II. — XVIII. Tillemont, mémoires etc., Bd. X. H. Schmidt.

Vigilius, ein Diakon, ohne Zweifel in Gallien, iſt uns nur aus des Gennadius Buch, de viris illustribus, bekannt, wo von ihm unter der Nr. 51 geredet wird. Der Stellung nach, die ihm Gennadius angewieſen, gehört er in das zweite bis dritte Jahrzehent des 5. Jahrhunderts. Als einziges ſchriftſtelleriſches Produkt wird von ihm angeführt eine auf Grund der Ueberlieferung der Väter verfaßte Mönchsregel, welche

in den klöſterlichen Mönchsverſammlungen vorgeleſen wurde. Wirklich hat auch Holſtenius eine Regel unter dem Namen des Vigilius herausgegeben in ſeinem Codex regularum tom. I. (Migne patrol. 50, p. 373—380), die weſentlich auf Pachomius zurückgeht. Darnach haben wir in Vigilius einen der Beförderer des galliſchen Mönchsthums auf Grund von Erfahrungen des Orients zu ſehen, an denen jene Zeit nicht arm war. Vgl. Cave, scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, S. 402.

Vigilius, römiſcher Biſchof, von 540 (reſp. 536) bis 555, bekannt durch ſeine auffallende Stellung im Dreikapitelſtreit. Vigilius war ſelbſt ein geborener Römer (lib. pontif. bei Mansi tom. IX.) und unter dem Biſchof Agapet Diakonus. Mit dieſem ſeinem Biſchof ging er nach Conſtantinopel, als derſelbe im Jahre 536 in Aufträgen des Königs Theodorich ſich dahin begab. Der Aufenthalt in der öſtlichen Hauptſtadt brachte ihn in perſönliche Beziehung zu dem Hofe, und ein Mann, der weder in theologiſcher Bildung, noch in Karakterfeſtigkeit und geiſtlichem Leben die Mittel beſaß, eine ſeinem Ehrgeize und ſeiner Habſucht entſprechende Stellung zu erringen, ſcheute ſich nicht, den Vortheil jener Bekanntſchaft mit dem Hofe für ſeine Plane auszubeuten. Juſtinian's ränkevolle Gattin Theodora erkannte in ihm das geeignete Werkzeug zur Ausführung ihrer kirchlichen Plane. Als Agapet, im Begriffe abzureiſen von Conſtantinopel, in dieſer Stadt ſtarb, gelangten ſofort an Vigilius Eröffnungen, dahin zielend, daß er um den Preis der Nachfolge der monophyſitiſchen Partei ſeine Unterſtützung leihen ſolle (Liberati breviarium c. 22). Vigilius ging bereitwillig darauf ein. Als er aber nach Italien zurück kam, fand er den römiſchen Stuhl bereits durch des Biſchofs Hormisdas Sohn Silverius beſetzt. Er wandte ſich daher an den in Ravenna befindlichen Beliſar, um durch dieſen die Erfüllung der kaiſerlichen Verſprechung zu erlangen. Beliſar, unter dem Einfluſſe ſeiner Gattin Antonina, der Freundin der Theodora und — nach Liberatus (a. a. O.), unter dem Einfluſſe von dem Geld des Vigilius — ging auf des Letzteren Anträge ein. Halb durch eine Intrigue, halb mit Gewalt, wurde Silverius entfernt und Vigilius nahm nun ſeinen Platz ein. Als indeß die Reihe an ihn kam, ſeine Verpflichtungen zu halten, ließ er ſich nicht ſonderlich bereitwillig finden. Er ließ ſich zwar herbei, an die drei abgeſetzten monophyſitiſchen Patriarchen des Morgenlandes, Theodoſius (Alexandria), Anthimus (Conſtantinopel) und Severus (Antiochien) zu ſchreiben und ihnen ſeine Uebereinſtimmung mit ihrem Glauben zu bezeugen — ja geradezu es auszuſprechen: non duas confitemur naturas sed ex duabus naturis compositum unum filium, unum Christum, unum Dominum, allein er verlangte die Geheimhaltung dieſes Schreibens, angeblich, weil er unter dem Scheine der Orthodoxie von Chalcedon beſſer für die monophyſitiſche Sache wirken könne, in der That aber, weil er offenbar für ſein ſchwer errungenes Bisthum fürchtete (Lib. a. a. O.). Der Kaiſerin war mit einem ſolch heimlichen Bekenntniß um ſo weniger gedient, als der römiſche Apokriſiar in Conſtantinopel, Pelagius, den noch Agapet eingeſetzt hatte, offen im entgegengeſetzten Sinne wirkte. Dennoch wurde der Plan nicht ganz aufgegeben.

Mit Hülfe des durch die Verdammung des Origenes erbitterten Theodorus Ascidas, Biſchofs von Cäſarea, wurde eine neue Intrigue eingeleitet. Dem Kaiſer, der immer noch von dem Gedanken beherrſcht wurde, die Monophyſiten mit der Kirche zu vereinigen, wurde vorgeſtellt, daß eine Verdammung von drei Hauptvertretern neſtorianiſcher Denkweiſe — von Theodor von Mopsveſte, Theodoret von Cyrus und Ibas wegen ſeines Briefs an den Perſer Maris alle Einwendungen gegen die Synode von Chalcedon, welche dieſe drei für orthodox erklärt hatte, verſtummen machen würde. Und um den Kaiſer ganz beſtimmt zu engagiren, wurde ihm weiter vorgehalten, daß der Weg eines einfachen Edikts dem Umweg durch eine Synode weit vorzuziehen ſey. Juſtinian ging in die Falle und erließ ein Edikt, durch welches er die Verdammung der drei Kapitel ausſprach, unter Wahrung jedoch der Orthodoxie von Chalcedon. Dieſen allgemeinen Inhalt des Edikts lernen wir, obgleich es in ſeinem Wortlaute verloren iſt, aus den wenigen Stellen, welche uns Fakundus von Hermiane in ſeiner Vertheidigungs-

ſchrift für die drei Kapitel (Gallandi, bibl. tom. XI.) erhalten hat, kennen (vgl. Walch, Ketzergeſchichte VIII. S. 150 ff.). Dieſer Verſuch einer Auseinanderhaltung zweier Seiten, die gerade weſentlich zuſammenzugehören ſchienen, fand aber ſchon im Orient Widerſpruch. Selbſt Mennas wollte ſich nicht zur Unterſchrift verſtehen, doch war die Mehrzahl der Geiſtlichkeit im öſtlichen Reiche längſt ſo demoraliſirt, daß an einen durchgreifenden Widerſtand nicht zu denken war. Auch Mennas entſchloß ſich endlich, nachzugeben, wenn auch bedingungsweiſe — unter Vorausſetzung der Zuſtimmung des römiſchen Biſchofs (Facundus a. a. O. 4, 4). Trotz der Verpflichtungen, welche Vigilius eingegangen, war dennoch dieß eine Bedingung, auf deren Erfüllung nicht ohne Weiteres gerechnet werden durfte. Denn ſofort hörte man vom Abendlande her Stimmen, welche entſchieden gegen des Kaiſers Vorgehen proteſtirten. Namentlich war es die afrikaniſche Zeugenkirche, die ihre Stimme wider dieſe Gewaltthat erhob (vergl. das freimüthige Schreiben des Biſchofs Pontianus bei Mansi IX. S. 45). Die Verdammung von Todten wurde als ein Eingriff in die göttliche Richterthätigkeit angeſehen. Wir dürfen aber auch nicht überſehen, daß gerade im Abendlande das Anſehen der Synode von Chalcedon ganz beſonders eiferſüchtig bewahrt wurde. War ſie doch der dogmatiſche Triumph des Abendlandes geweſen, und wir dürfen nicht überſehen, daß, ſo ſehr Leo's des Großen Brief nur darauf berechnet war, die katholiſche Mitte zu treffen und die harten Gegenſätze in die Einheit Einer Formel zu bannen, doch ſich darin auch zugleich ein beſtimmter, dogmatiſcher Inſtinkt ausſprach und in den Entſcheidungen von Chalcedon der abendländiſche Widerwille gegen Eutychianismus und Monophyſitismus ſich einen Ausdruck verſchafft hatte. Wenn Jemand, ſo wäre nun freilich der Nachfolger des großen Leo verpflichtet geweſen, mit aller Energie jeden Angriff auf die Synode von Chalcedon zurückzuweiſen, aber gerade den Vigilius konnte nach den vorangegangenen Verhandlungen Juſtinian hoffen, zum Werkzeug zu gebrauchen zu Brechung des Widerſtandes des Abendlandes. Allein wenn Vigilius auch ſicher unfähig war, in ſelbſtſtändiger Weiſe dogmatiſche und kirchliche Intereſſen zu vertreten, und karakterlos genug, um auch Ueberzeugungen, die er etwa hatte, zu opfern, ſo war er doch klug genug, um die Gefahr zu ahnen, die ſeiner Stellung drohte, wenn er ſich den Angriffen überlegener dogmatiſcher und kirchlicher Kräfte aus dem Abendlande preisgab. Wenn der römiſche Biſchof ſich daher zunächſt mit den afrikaniſchen Biſchöfen in's Benehmen ſetzte, ſo haben wir darin nicht nur einen Beweis von perſönlicher Unfähigkeit zu einem ſicheren Auftreten, nicht nur ein Zeugniß dafür zu ſehen, daß noch immer die Kirche Nord-Afrika's die dogmatiſche Führerſchaft im Abendlande behauptete, trotz aller über ſie ergangenen Stürme, ja, vielleicht eben auch wegen derſelben, ſondern wir haben es auch als einen Verſuch des Vigilius zu betrachten, ſich den Rücken frei zu erhalten für die bevorſtehenden Verhandlungen mit dem Kaiſer. Wie zu erwarten ſtand, ging die Antwort der Afrikaner dahin, daß das Edikt des Kaiſers keineswegs zu billigen ſey. Juſtinian mußte alſo entſchiedenere Maßregeln ergreifen, wenn er nicht ſeinen Einfluß im Abendlande ganz aufgeben wollte. Vigilius wurde an den Hof berufen — und er mußte der Einladung folgen (Chron. Victoris Tunnunensis ad ann. 545). Die Reiſe wurde ſehr langſam über Sicilien gemacht und von allen Seiten erhielt Vigilius unterwegs Aufforderungen zum Widerſtand gegen den Kaiſer. Vigilius drückte denn auch ſchon auf der Reiſe in einem Schreiben an Mennas ſeine Mißbilligung von deſſen Verfahren aus (Facundus a. a. O. c. 4, 3). Am 25. Januar 547, gerade drei Jahr nach Erlaß des kaiſerlichen Edikts, kam endlich Vigilius in Conſtantinopel an (Victor Tunnun. Chron. bei Gallandi XI. S. 810. Ueber die chronologiſche Frage vgl. Walch a. a. O. S. 165). Hatte Vigilius vielleicht unter dem Eindrucke der Entſchiedenheit, mit der alle abendländiſchen Kirchen ihre Meinung ihm ausgedrückt, beſſere Entſchlüſſe mitgebracht, ſo zerſtreute ſie die Hofluft ſchnell wieder. Er kam auf ſein ſchon einmal aufgeführtes Spiel zurück, dem Kaiſer und der Kaiſerin ſich zu verpflichten, aber die Geheimhaltung dieſer Verpflichtung ſich auszubedingen (vgl. die von dem kaiſerlichen Quäſtor

Conſtantinus in der ſiebenten Collatio der fünften Synode vorgelegten Aktenſtücke Mansi tom. IX. S. 351 ff.). Diesmal indeſſen war er zu ſehr in der Gewalt des Hofes, als daß er auf dieſe Weiſe hätte entſchlüpfen können. Er mußte doch darauf denken, auch öffentlich ſeinen Beitritt zu dem kaiſerlichen Edikt zu vollziehen. Er wußte ſich wieder nicht anders zu helfen, als ſo, daß er ſich mit fremder Autorität zu decken ſuchte. Er ſchlug vor, die anweſenden Biſchöfe zu einer Synode zu verſammeln. Aber dies Mittel erwies ſich eben nicht ſofort als zweckentſprechend. Auf der Synode, die vor Oſtern 548 zuſammentrat, hatten die Afrikaner, als deren Seele Facundus betrachtet werden muß, die Oberhand und Vigilius mußte die Synode faktiſch auflöſen, indem er innerhalb eines ziemlich kurzen Termins ſchriftliche Gutachten einforderte. Die Biſchöfe nun als Einzelne der Verführung und Gewalt preisgegeben, ließen ſich der Mehrzahl nach zu annehmbareren Abſtimmungen für den Hof herbei und Vigilius, indem er ſofort am Oſterſabbath die Gutachten an den Hof beförderte, ſuchte die Zurücknahme derſelben unmöglich zu machen. Er ſelbſt übergab ſein Votum unter dem Titel Judicatum (Victor Tunn. ad ann. 548. Fragmente in der ſiebenten Collation der fünften Synode, Manſi IX. S. 347 ff.). Indeß mochte Vigilius ſofort das Bedenkliche ſeines Schrittes fühlen. Mit Abſicht ſcheint er ſich ſelbſt des Aktenſtückes entledigt und Andere, welche Abſchriften wollten, auf Mennas verwieſen zu haben, in deſſen Beſitz ſein Judicatum übergegangen ſey. Noch ſind Schreiben vorhanden, in denen Vigilius ſich wegen ſeines Schrittes eigentlich vertheidigt (an den von ihm eingeſetzten apoſtoliſchen Vikar von Gallien, Aurelianus von Arles und einen ſcythiſchen Biſchof bei Mansi IX. S. 359—363). Aber den Widerſpruch in ſeiner eigenen Nähe konnte er doch damit nicht dämpfen. Vor Allem war es wieder ein Fakundus von Hermiane, der nun in ſeiner defensio trium capitulorum gegen den abtrünnigen Führer eine bittere Polemik eröffnete und den Beſchluß ſeiner heimatlichen afrikaniſchen Kirche, den Vigilius von der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen, in der Schrift gegen den Mocianus vertheidigte. Am Wehethuendſten aber war für den Pabſt, daß aus ſeiner unmittelbaren Umgebung zwei Diakone, Ruſticus und Sebaſtianus, von denen der erſtere überdieß auch nahe mit ihm verwandt war, die Beide aber Anfangs in ſehr auffallender Weiſe das Judicatum in Schutz genommen hatten, von ihm abfielen und ihn als Fälſcher der Synode von Chalcedon verſchrieen. Er ſah ſich genöthigt, ſeinerſeits Abſetzung und Excommunikation über ſie zu verhängen (Mansi a. a. O. S. 358). Allein trotz dieſes letzteren Schrittes war Vigilius doch ſeiner Sache keineswegs gewiß. Er fühlte deutlich, daß er nicht der Mann ſey, um Anderen zu imponiren. Er that alſo Schritte, um die Oppoſition wenigſtens von ſeiner Perſon abzuleiten. Er wußte ſich ſein Judicatum wieder zu verſchaffen und nachdem er ſich, dem Kaiſer gegenüber, durch einen Eid zur Verdammung der drei Kapitel verbindlich gemacht (Mansi IX. S. 363), dieſen zur Berufung eines Concils zu veranlaſſen, von dem er hoffen durfte, daß es ihm die Verantwortlichkeit abnehmen werde. Auf die Berufung hin erſchienen wirklich 551 afrikaniſche Biſchöfe, die aber keine Neigung zeigten, den Wünſchen des Hofes gerecht zu werden. Ihre Weigerung eines Entgegenkommens machte auf den Kaiſer und auf Vigilius einen ganz entgegengeſetzten Eindruck. Während jener, der nun einmal ſeine perſönliche Ehre an die Verdammung der drei Kapitel geſetzt hatte und daher ſich nur zur Anwendung ſeiner gewöhnlichen Mittel Beſtechung — und ſo weit dieſe nicht ausreichte — roher Gewalt veranlaßt fand, wurde Vigilius in ſeiner Furcht vor der Oppoſition der abendländiſchen Kirchen ſo beſtärkt, daß er nur noch entſchiedener ſich von der Sache des Kaiſers zurückzog. Während der Kaiſer auf's Neue ein Edikt zur Verdammung erließ, ſagte ſich Vigilius von der Kirchengemeinſchaft mit den Morgenländern los und flüchtete vor dem Zorne des Kaiſers in die Baſilika des heiligen Petrus in Hormisda.

Es folgten nun Scenen der Gewalt, welche den Pabſt zu einer Encyklika mit Schilderung ſeiner Leiden (Mansi a. a. O. S. 50 ff.), zu weiterer Flucht nach Chalcedon, nachdem er ſein erſtes Aſyl eine Zeitlang verlaſſen und endlich zu einem Bann-

ſtrahl gegen Theodorus Ascidas (Mansi IX. S. 58 ff.) veranlaßte (vgl. Victor Tunn. Chronicon 551. 552). Die Zähigkeit des Vigilius nöthigte den Kaiſer, doch am Ende noch zu dem Mittel eines allgemeinen Concils ſeine Zuflucht zu nehmen, da ohne des römiſchen Biſchofs Mitwirkung an eine Beruhigung des Abendlandes nicht zu denken war. Im Mai 553 traten die Biſchöfe, hauptſächlich Morgenländer, zuſammen, über welche der Kaiſer, wie es ſcheint, unbedingt gebieten konnte. Vigilius weigerte ſich, an der Synode Theil zu nehmen, gab aber ein ſehr ausführliches Votum ein — das ſogenannte Conſtitutum, in welchem er zwar eine ganze Reihe von Sätzen Theodor's von Mopsveſtia für ketzeriſch erklärte, nichtsdeſtoweniger aber ſchließlich gegen die Verdammung der drei Kapitel proteſtirte (Mansi IX. S. 61—106). Die Antwort darauf war die in der ſiebenten Collation ſtattgehabte Veröffentlichung aller ſeiner Aktenſtücke, durch welche ſich Vigilius im Intereſſe der kaiſerlichen Wünſche compromittirt hatte. Daran ſchloß ſich weiter der Befehl, den Vigilius aus den Diptychien auszuſtreichen (Mansi a. a. O. 366—367). Nach dem Berichte des Anaſtaſius im lib. pontificalis (Mansi IX. S. 24), wäre Vigilius auch verwieſen worden. Jedenfalls hatte er die Ungnade des Kaiſers in ſolchem Maße zu erfahren, daß er endlich doch noch ſich entſchloß, durch einen weiteren Schritt ſich Heimkehr auf ſeinen längſt verlaſſenen Biſchofsſitz zu erkaufen. In einem neuen Aktenſtück, in welchem er ſich darauf berief, daß doch auch der heilige Auguſtin Retraktationen geſchrieben, beſtätigte er die Schlüſſe der fünften Synode und erklärte ſich mit Verdammung der drei Kapitel einverſtanden (Mansi IX. S. 413—420). Im Jahre 555 trat er die Rückreiſe nach Rom an, ſollte aber den Preis ſeiner letzten Wankelmüthigkeit nicht erleben, indem er deſſelben Jahres auf dieſer Rückreiſe ſtarb.

Das Intereſſe, das die ganze Erſcheinung dieſes Mannes darbietet, iſt zunächſt ein nur pathologiſches: Habſucht und Eitelkeit in ihren eigenen Schlingen gefangen. Weder ein beſtimmtes dogmatiſches, noch auch nur ein politiſch-hierarchiſches Pathos wohnt dem Manne inne, dennoch iſt ſeine Erſcheinung intereſſant, als ein lebendiges Zeugniß von dem damaligen Stande der Entwickelung des Pabſtthums. Wir ſehen deutlich, wie leicht es dem römiſchen Epiſkopat gemacht war, die Unabhängigkeit von dem öſtlichen Kaiſerthum am Ende auch auf politiſchem Gebiete zu erſtreben. Die Siege eines Beliſar und Narſes waren nicht vermögend, den Schaden wieder gut zu machen, welchen eine kirchliche Politik Juſtinian's anrichtete, die in eigenſinniger Feſthaltung einer kirchlichen Laune die Sympathieen des Abendlandes preisgab im Augenblicke höchſter Gefahr. Es iſt rührend zu ſehen, wie die afrikaniſche Oppoſition in dem römiſchen Bisthum einen feſten Halt ſuchte. Die Traditionen eines Leo waren ſchon mächtig genug, um für das Abendland den römiſchen Stuhl als unbeſtrittenes Centrum erſcheinen zu laſſen. Zugleich freilich iſt auch klar, daß ſo lange noch eine Nationalkirche, wie die afrikaniſche, beſtand, das Pabſtthum im eigentlichen Sinne nicht entſtehen konnte. Männer, wie Ambroſius und Auguſtin, ſo ſehr ſie dem römiſchen Dogma in gewiſſem Sinne Vorſchub leiſteten, waren doch durch das Selbſtbewußtſeyn, das ſie beſtimmten Theilen der Kirche einhauchten, gewaltige Bollwerke, zu deren Niederringung es anderer Geiſter, als desjenigen eines Vigilius bedurfte. So ſehr war aber doch das Pabſtthum ſchon damals von der Perſon des einzelnen Trägers unabhängig, daß, obgleich Vigilius ſich ſchmählich genug beugte und formell am Ende der Kaiſer ſiegte, auch dieſer Streit nur ein weiterer Schritt zur Trennung zwiſchen Morgenland und Abendland ſeyn konnte. Den Unterſchied zwiſchen beiden Theilen, in Dogma und Verfaſſung, konnten keine Concilienſchlüſſe und keine päbſtliche Einwilligung mehr verdecken.

Als Quellen ſind außer dem liber pontificalis des Anaſtaſius mit ſeinen unzuverläſſigen Angaben und den Aktenſtücken bei Mansi im IX. Band hauptſächlich die Schriften der Afrikaner Liberatus (das angeführte Breviarium), Victor von Tunnunum (Chronicon) und des Facundus von Hermiane (pro defensione trium capitulorum und adversus Mocianum — alle in Gallandi bibl. XI. XII.) zu betrachten. Aus-

führliche Bearbeitung von Walch, Ketzergeschichte Band VIII. Neander, Kirchengeschichte III, 3. S. 1138 ff.). H. Schmidt.

Villegaignon, Nicolas Durand de, ein Maltheserritter, findet hier seine Stelle wie Pontius im Credo, und man würde diesen Namen lieber der Vergessenheit verfallen lassen, wäre er nicht mit einer der interessantesten Episoden der französischen Reformation untrennbar verbunden. Villegaignon stammt aus einer nach seiner Versicherung nicht unverdienten Familie des Landadels der Bretagne. Nachdem er eine für seine Verhältnisse besonders gute Schulbildung erhalten hatte, betrat er frühzeitig die militärische Laufbahn und wandte sich mit besonderer Vorliebe dem Seedienst auf der französischen Flotte zu. Als Galeerenoffizier machte er mehrere Expeditionen mit, unter anderen im Jahre 1541 den Zug Karl's V. nach Algier. Er war es, der 1548 die englische Flotte täuschte, die junge Königin von Schottland unbemerkt an Bord nahm und nach Frankreich brachte. Auch hatte er sich im Jahre 1550 bei der Vertheidigung von Malta gegen die Türken ausgezeichnet, in dessen Folge er wohl in den Maltheserorden aufgenommen wurde. Im Jahre 1554 bekleidete er die Würde eines Viceadmirals der Bretagne. Als solcher überwarf er sich mit dem Gouverneur des Schlosses zu Brest wegen Verschiedenheit ihrer Ansichten über die Befestigung dieses Schlosses, und zwar bis zu solcher Erbitterung, daß einer den anderen zu vernichten suchte. Da aber der Gouverneur von dem König Heinrich II. begünstigt wurde und wohl auch das Recht nicht auf Seite Villegaignon's seyn mochte, so wurde die Stellung desselben immer unhaltbarer, und er faßte den Entschluß, den königlichen Dienst, in welchem er nur Undank geerntet habe, ganz zu verlassen. Einer seiner Unterbeamten, der schon eine Fahrt nach Südamerika mitgemacht hatte, brachte durch seine reizenden Schilderungen der gesehenen Gegenden Villegaignon auf den Gedanken, durch eine überseeische Unternehmung auf's Neue die Gunst des Königs sich zu erwerben und Ruhm und Geld zu gewinnen. Es galt, den König dafür günstig zu stimmen, was aber ohne die Mitwirkung des Admirals Coligny unmöglich war. Villegaignon mußte daher vor Allem darauf bedacht seyn, dem Admiral seinen Plan in einer Weise darzustellen, welche das besondere Interesse desselben in Anspruch nahm. War auch Coligny damals noch nicht öffentlich zu der Partei der Reformirten übergetreten, so hatte doch er, wie mancher andere edle Mann seiner Zeit, die gegen die Reformirten verübten Grausamkeiten verabscheut, und ihnen zu helfen schien ihm eben so sehr eine Forderung der allgemeinen Menschlichkeit, als eine Pflicht gegen den Staat zu seyn, welcher durch die Verfolgungen eine große Anzahl trefflicher Bürger verlor. Diese Gesinnung des Admirals blieb dem Villegaignon nicht verborgen, und schlau genug wußte er dieselbe für sein Unternehmen auszubeuten. Er begann, sich zu Solchen zu halten, welche als Reformirte bekannt waren, und nachdem er dadurch den Schein sich erworben hatte, mindestens ein Freund derselben zu seyn, was vielleicht in einem gewissen Grade auch vorübergehend der Fall gewesen seyn mag, theilte er dem Admiral seinen Plan in der Weise mit, daß er die Gründung einer Kolonie in Südamerika als bestes Mittel, den Reformirten zu helfen, darstellte. Denn allerdings hätte eine solche von Reformirten begründete und von ihnen allein bevölkerte Kolonie eine Zufluchtsstätte für alle Verfolgten abgeben können, während sie zugleich ihrem Vaterlande gewissermaßen erhalten worden wären, ja zur Vergrößerung der Macht desselben würden beigetragen haben. Natürlich, daß der edle Admiral diesen Plan mit Freuden ergriff. Dem Könige stellte er das Unternehmen nur von der staatsökonomischen und politischen Seite vor, und da die Spanier und Portugiesen durch ähnliche Kolonisationen in beiden Beziehungen schon bedeutende Vortheile sich errungen hatten, so gab der König seine Einwilligung zur Ausführung des Planes. Villegaignon erhielt zwei große, trefflich ausgerüstete Schiffe und eine Summe von 10,000 Livres zur Verfügung. Da er überall mit dem größten Eifer versicherte, er werde, wo er irgend festen Fuß fasse, dafür sorgen, daß Gottesdienst und Leben nach den Vorschriften des Evangeliums, wie sie die Genfer Kirchenordnung enthalte, eingerichtet werde, so fand er bald Begleiter

genug, welche für ſich ſelber und für ihre Glaubensgenoſſen zu jedem Opfer bereit waren, wenn ſie durch daſſelbe eine ſichere Stätte gewinnen konnten, wo ſie ungeſtört ihres Glaubens leben durften. Zu dieſen geſellte Villegaignon eine Anzahl Soldaten und Handwerker, die freilich an Rohheit dem Haufen gewöhnlicher Abenteurer nichts nachgaben. Da er indeß verſicherte, daß er ſelbſt bedauere, ſolcher Leute ſich bedienen zu müſſen, andere aber nicht aufzutreiben ſeyen, ſo glaubte man hoffen zu dürfen, er werde den ſchlimmen Einfluß dieſer Leute möglichſt zu paralyſiren ſuchen und ſie nicht länger bei ſich behalten, als nöthig ſey. Manche mahnten allerdings zur Vorſicht, indem ſie darauf hinwieſen, daß das frühere, keineswegs tadelsfreie Leben des Villegaignon keine Bürgſchaft für die Zukunft biete. War er doch auf den Galeeren, wo ohnehin Grauſamkeit als Geſetz galt, als einer der Offiziere bekannt, denen die Grauſamkeit auch zur Gewohnheit geworden war. Ueberdieß mochte ſeine plötzliche Zuneigung für die Sache des Reiches Gottes und der Reformirten vielfach Verdacht erwecken. Aber dieß konnte nicht hindern, daß das Unternehmen in's Werk geſetzt wurde; wuchs doch zugleich die Noth der Reformirten mit jedem Tage. Zwar ſcheiterte an dem Widerſtande des Parlaments ein Befehl des Königs, welcher 1555 auf Betrieb des Cardinals von Lothringen das blutige Edikt von Chateaubriand dadurch für die Reformirten noch verderblicher machen ſollte, daß die weltlichen Gerichtshöfe angewieſen wurden, einfach ohne alle eigene Unterſuchung die Urtheile der geiſtlichen Richter zu vollziehen. Dafür bot ſchon damals der Cardinal von Lothringen Alles auf, die Einführung der Inquiſition in Frankreich durchzuſetzen.

Am 15. Juli 1555 ſchiffte ſich Villegaignon zu Havre de Grace ein. Von einem Sturme nach Dieppe verſchlagen, mußte er nach Havre zurückkehren, ſegelte von da die Küſten entlang nach Afrika, am weißen Vorgebirge vorbei nach St. Thomas, von wo er über die Auferſtehungsinſel weſtlich der neuen Welt zuſteuerte und nach einer mühſeligen Reiſe im November in die Bai von Guanabara (Rio de Janeiro) gelangte. Hier hatten die Portugieſen ſchon vor vielen Jahren eine Niederlaſſung zu gründen verſucht, waren aber von den Eingeborenen vertrieben worden. Später beſuchten jährlich franzöſiſche Kaufleute dieſe Gegend, welche mit den Eingeborenen in gutem Benehmen ſtanden. Nachdem Villegaignon hier zuerſt verſucht hatte, eine Niederlaſſung auf dem Feſtlande zu gründen, dieß aber aufgeben mußte, weil er ſich da weder gegen die Eingeborenen (Topinambus), noch gegen die Portugieſen, welche an derſelben Küſte ſchon mehrere befeſtigte Niederlaſſungen hatten, hinlänglich ſchützen konnte. Er wählte daher eine kleine Inſel in der Nähe, die ſich leichter nach allen Seiten vertheidigen ließ, und nannte ſie dem Admiral zu Ehren Coligny. Ohne Verzug begann er das Eiland zu befeſtigen; es wurden mehrere Thürme und ein Haus für Villegaignon, der ſich als Vicekönig gerirte, erbaut und Alles mit den aus Frankreich in ziemlicher Anzahl mitgebrachten Geſchützen armirt. Da aber Villegaignon mehr für Kriegsvorräthe als für Nahrungsmittel geſorgt hatte, ſo entſtand bald eine ziemliche Noth, und die Soldaten und Arbeiter, welche auf die kärglichen und ungewohnten Nahrungsmittel der Inſel angewieſen und dabei durch die Befeſtigungsarbeiten ſtark in Anſpruch genommen waren, fingen an, ſchwierig zu werden, während die reformirten Koloniſten alle Unbill und Beſchwerden ruhig ertrugen. Durften ſie doch ungeſtört ihres Glaubens leben und erſchien doch Villegaignon nach wie vor für die Gründung einer reformirten Kolonie ſo begeiſtert, daß man Alles von ihm erwarten durfte! Da aber ihre Anzahl den Anderen nicht überlegen war und überhaupt die Niederlaſſung ohne Vermehrung ihrer Bewohner ein gar geringfügiges Vicekönigreich geweſen wäre, fand es Villegaignon in ſeinem Intereſſe, ſich nach weiteren Koloniſten umzuſehen. Er benützte deßhalb die mit den zurückkehrenden Handelsſchiffen gebotene Gelegenheit, um Briefe an Coligny und nach Genf an Calvin zu ſenden, in welchen er ſeinen Eifer für die Sache des Evangeliums betheuerte und um Zuſendung von frommen Leuten und Predigern bat, welche einen guten Einfluß auf die Kolonie ausüben könnten und zugleich fähig wären, den Heiden das Evangelium zu verkündigen.

Sehr erfreut über die günstigen Aussichten, welche das begonnene Unternehmen zu bieten schien, empfahl Coligny die Bitten Villegaignon's bei Calvin auf's Dringendste und schrieb selbst an einen Freund, welcher in der Nähe seiner Besitzungen zu Chatillon begütert war, jetzt aber des Evangeliums wegen in der Nähe von Genf sich angesiedelt hatte. Dieser Edelmann, Philipp von Gorguilleray, Sieur du Pont, war zwar schon ziemlich bejahrt und seine Kinder suchten auf alle Weise ihn zu erhalten, trotzdem überwog seine Liebe zu Gott und seinem Worte, dem es hier zu dienen galt, und er entschloß sich, an die Spitze der Missionsunternehmung zu treten. Die Genfer, welche nach Empfang der Briefe Coligny's und Villegaignon's feierlich Gott gedankt hatten für die Ausbreitung seines Reiches in jenen fernen Ländern, waren sofort bereit, dem an sie gestellten Begehren zu entsprechen. Zwei Prediger, der frühere Karmelitermönch Peter Richer, bereits 50 Jahre alt, und ein jüngerer, Wilhelm Chartier, erklärten sich bereit, nach Amerika zu gehen, wenn die Gemeinde sie ordnungsmäßig zu diesem Dienste berufen würde. Dieß geschah; beide wurden geprüft und feierlich abgeordnet. Ihnen gesellten sich noch elf Männer verschiedenen Standes zu, welche in evangelischer Erkenntniß wohl begründet waren. Unter ihnen war Johannes de Lery, welchem man die meisten Nachrichten über das Unternehmen verdankt. Am 10. September 1556 verließ die glaubensmuthige Schaar die Stadt Genf. Nachdem sie den Admiral zu Chatillon besucht hatten und von ihm geistlich wie leiblich gestärkt worden waren, zogen sie nach Paris. Hier vereinigten sich wieder mehrere Kolonisten mit ihnen; auch ein gewisser Cointa, der an der Sorbonne studirt hatte und selbst Doktor derselben gewesen seyn soll, schloß sich an. Zu Honfleur in der Normandie wurden sie von einem Neffen des Villegaignon, Namens Bois le Conte, empfangen, unter dessen Leitung sie die Seereise machen sollten. Drei Schiffe mit fast 300 Seelen am Bord, darunter sechs Frauenzimmer, verließen am 9. November 1556 den Hafen und schlugen genau denselben Weg ein, welchen Villegaignon ein Jahr zuvor genommen hatte. Unterwegs nahm Bois le Conte mehrere spanische und portugiesische Schiffe weg und gab die Mannschaft derselben grausam ohne alle Vorräthe auf ihren Schiffsbooten ihrem Schicksal preis, wie er sich denn zum Verdruß der Genfer ganz piratenmäßig benahm, wofür er sich jedoch auf Villegaignon's Befehle berief. Am 7. oder 10. März 1557 langten sie endlich in der Bai von Guanabara an. Villegaignon empfing die Genfer mit allen Ehren, versprach Alles, was er in seinen Briefen und durch Bois le Conte, namentlich in Betreff der Einrichtung eines evangelischen Gemeindewesens nach der Genfer Ordnung, zugesagt hatte, feierlich auf's Neue und hielt hierauf vor allen Kolonisten ein feuriges Dankgebet. Richer hielt an diesem Tage die erste Predigt, wohl die erste evangelische in Amerika überhaupt. Villegaignon seinerseits hatte einen ganz besonderen Grund, über die Ankunft der Genfer und ihrer Glaubensgenossen froh zu seyn. Nicht lange nämlich vor ihrer Ankunft waren seine Leute, die er zum Leidwesen der Reformirten unter dem Versprechen hohen Lohnes und herrlichen Lebens mitgebracht hatte, der Entbehrungen und Mühseligkeiten, welche Villegaignon ihnen auferlegte, so überdrüssig geworden, daß sie sich entschlossen, ihn aus dem Wege zu räumen. Zwar hatten drei Schotten dies Vorhaben entdeckt, so daß Villegaignon den Verschworenen konnte zuvorkommen und den Rädelsführer aufhängen lassen; aber er hatte auch gesehen, wie unzuverlässig die Mehrzahl seiner Kolonisten sey, weßhalb jede Vermehrung der Zuverlässigen ihm willkommen seyn mußte.

Seine Freude über die Ankunft der neuen Kolonisten hinderte jedoch Villegaignon nicht, sofort nach den Empfangsfeierlichkeiten, ohne ihnen Zeit zum Ausruhen von den Beschwerden der viermonatlichen Seereise zu gewähren, bei den Befestigungsarbeiten sie zu beschäftigen. Diese ertrugen es willig und freuten sich nur, daß sie Gottes Wort reichlich hatten; denn jeden Tag wurde eine Predigt gehalten und des Sonntags zwei, worin die beiden Prediger wechselten. Auch war beschlossen, daß alle Monate einmal sollte das Abendmahl gefeiert werden. Aber gleich bei der ersten Feier desselben er-

hoben ſich Diſſidien und Villegaignon fing an, in ſeinem wahren Lichte ſich zu zeigen. Der Sorbonniſt Cointa, dem es nicht gelungen war, gleich anfangs ſich zum Superintendenten aufzuwerfen, verlangte, daß nach Zeugniſſen der Kirchenväter der Wein bei dem Abendmahl mit Waſſer zu miſchen ſey, ferner daß es in prieſterlicher Kleidung von den Predigern ausgetheilt und das übrig bleibende Brod aufgehoben werde, u. dergl. Villegaignon ſtimmte ihm bei; die Prediger und die Gemeinde widerſetzten ſich aber mit Erfolg. Jener begnügte ſich damit, daß er heimlich unter den für das Abendmahl beſtimmten Wein von ſeinem Hausmeiſter Waſſer miſchen ließ. Villegaignon und Cointa legten vor der Gemeinde ein Glaubensbekenntniß ab, ehe ſie zum Tiſche des Herrn traten, und voll der beſten Hoffnungen ſchrieb Richer im April an Calvin: „Wir leben der getroſten Hoffnung, daß auch dieſes Edumäa ein Beſitzthum Chriſti werden wird.“ Aber der Streit ruhte nicht lange. Mit Hülfe des Sorbonniſten brachte Villegaignon neue Fragen und Forderungen, z. B. daß bei der Taufe Oel, Speichel und Salz dem Waſſer beigemiſcht werden ſollen. Als ihm die Genfer Kirchenordnung entgegengehalten wurde, ſagte er ſchon, die Genfer Kirche ſey übel beſtellt, und als die Prediger die Sache vor die Gemeinde und auf die Kanzel brachten, mied von da an Villegaignon den Gottesdienſt. Den offenen Zwieſpalt verſuchten nun Perſonen von beiden Parteien wieder auszugleichen und brachten endlich folgenden Compromiß zu Stande. Man wolle mit den franzöſiſchen Schiffen, welche die letzten Anſiedler gebracht, eine Deputation, mit Chartier an der Spitze, nach Genf zurückſchicken, um Calvin's Entſcheidung einzuholen, welche man binnen ſechs Monaten nach ihrer Ankunft in Frankreich erwarte. Unterdeſſen ſolle Richer ſich der ſtreitigen Punkte auf der Kanzel enthalten und die Sakramente ſollten bis dahin ſuspendirt ſeyn. Um des Friedens willen verſtanden ſich die Gläubigen auch zu dieſer letzten unbilligen Forderung, und nachdem noch zur Beſiegelung der Eintracht die Heirath zwiſchen Cointa und der Waiſe eines auf der Inſel verſtorbenen Reformirten von Rouen gefeiert war, verließen die Schiffe im Juni die Inſel. Aber bald zeigte ſich, warum Villegaignon den jüngeren Chartier nach Genf geſchickt; mit dem bejahrten Richer hoffte er eher fertig zu werden. Sobald die Schiffe fort waren, ließ er die Maske ganz fallen. Er erklärte, Calvin ſey ein ſchändlicher Ketzer; er werde deſſen Entſcheidung nicht anerkennen, ſondern nur was von der Sorbonne käme, und verlangte, daß man die Lehre von der Transſubſtantiation annehme. Zu dem, daß es ihm nie ein Ernſt war mit ſeiner angeblichen Neigung zum Evangelium, war noch gekommen, daß er erfuhr, wie man in Frankreich am Hofe über ihn aufgebracht ſey, daß er den Ketzern eine Zufluchtsſtätte bereitet habe, ja Einige behaupten, weil er Briefe vom Cardinal von Lothringen erhalten habe mit der beſtimmten Weiſung, die Ketzerei zu unterdrücken. Da nach dem Abgange der Schiffe den Reformirten nicht möglich war, wieder heimzukehren, hielt er es jetzt für den geeigneten Moment, gegen ſie vorzugehen. Er unterſagte nun den Gottesdienſt, geſtattete auch nicht, daß man ſich nur zu gemeinſamem Gebet verſammle. Die bedrängten Reformirten ſahen ſich daher genöthigt, da ſie ja der Gemeinſchaft des Wortes und Gebets nicht entrathen konnten, insgeheim zuſammenzukommen und feierten das Abendmahl zur Nachtzeit. Auch ſonſt höhnte und drückte Villegaignon die Gläubigen, von denen er wohl wußte, daß ſie ſich ihm nicht mit Gewalt widerſetzen würden, auf alle Weiſe, um ſie mürbe und ſich gefügig zu machen. In dieſer Zeit der Noth kam ein neutrales Handelsſchiff an und eine große Zahl der Reformirten ließ durch den Herrn du Pont dem Villegaignon ſagen, daß ſie zur Rückkehr entſchloſſen ſeyen. Als dieſer ihnen entgegenhielt, daß ſie bei ihm zu bleiben ſich verpflichtet hätten, antwortete ihm jener unerſchrocken, daß Villegaignon ihnen verſprochen habe, ſie ihres Glaubens leben zu laſſen, aber dieß Wort gebrochen und ſo ſelbſt den Vertrag gelöſt habe. Darauf hin trieb Villegaignon ſie von der Inſel, nachdem er ihnen Bücher und Handwerkszeug, das ihnen gehörte, ſowie die wenigen Lebensmittel, die ſie ſich aufgeſpart hatten, noch weggenommen. Nach einem Aufenthalte von acht Monaten verließen ſie das Fort Co-

ligny und zogen ſich nun auf das feſte Land zurück, wo ſie von den Wilden freundlich aufgenommen und mit Nahrungsmitteln verſorgt wurden. Hier begannen ſie nun, früher als es in ihrem Plane lag, die Miſſionsarbeit; denn man wollte erſt ein chriſtliches Gemeinweſen organiſiren und dann auf die Heiden an der benachbarten Küſte durch Wort und Wandel einwirken. An der Ausführung dieſes eben ſo richtigen als wichtigen Miſſionsplanes waren ſie aber durch die Feindſeligkeit des heuchleriſchen Villegaignon verhindert worden. Lery, welcher ſich unter der Zahl der Abgeſchiedenen befand, gibt uns in ſeiner Reiſebeſchreibung ein kleines Wörterbuch über die Sprache der Topinambus und wir ſehen daraus den Eifer der Leute, die in ſo kurzer Zeit und ohne alle Hülfsmittel ſich mit derſelben ziemlich vertraut gemacht hatten. Von Erfolgen kann allerdings in der Zeit von zwei Monaten, die ſie auf dem feſten Lande zubrachten, keine Rede ſeyn, doch zeigten ſich die Wilden in den Dörfern, die ſie beſuchten, nie feindſelig, ſondern immer geneigt, ihre Unterweiſungen anzuhören und ſich mit ihnen in Geſpräche über Religion einzulaſſen. Für die gereichten Lebensmittel aber ließen ſie ſich bezahlen, und als die Fremdlinge, welche kein Geld beſaßen, ihnen ſelbſt ihre Kleider dafür hingegeben hatten, auch ohne Ausſicht auf Hülfe aus der Heimath waren, da Villegaignon von ſeiner Inſel aus die Gegend beherrſchte, ſo ſahen ſie ſich zur Heimkehr genöthigt und unterhandelten mit dem Kapitän jenes bretoniſchen Schiffes. Du Pont wurde Bürge für das Fahrgeld der ganzen Geſellſchaft, und nachdem das Schiff ſeine Ladung an Farbholz eingenommen, lichtete es am 4. Januar 1558 die Anker, nicht ohne manche Tribulation von Villegaignon erfahren zu haben, welcher zuerſt die Ausgewieſenen an der Heimkehr hindern wollte. Er hatte zuletzt unter der Bedingung eingewilligt, daß der Kapitain ein von ihm verſiegeltes Käſtchen mitnähme und der Obrigkeit der erſten franzöſiſchen Stadt, in die er mit ſeinen Paſſagieren komme, überliefere. Aber kaum waren ſie bei heftigem Gegenwind acht Tage geſegelt, als ſich zeigte, daß das Schiff ganz von Würmern zerfreſſen war und das Waſſer überall ſo ſtark eindrang, daß es bei der größten Anſtrengung nicht völlig ausgepumpt werden konnte. Vergeblich ſuchte man den Schiffsherrn zur Umkehr zu beſtimmen; er wollte lieber ſein Leben mit dem Schiffe auf's Spiel ſetzen als umkehren, da er mit Recht fürchtete, daß ihn ſeine Matroſen dann auf dem Lande verlaſſen haben würden. Uebrigens ſtellte er den Paſſagieren frei, wer von ihnen umkehren wolle, und ſolchen ſein Boot zur Verfügung. Ihrer fünf, Peter Bourdon, Johann du Bordel, Matthias Vermeil, Andreas Laſon und Jakob le Balleur, machten von dem Anerbieten Gebrauch und vertrauten ſich dem kleinen elenden Fahrzeug an, nachdem ſie etwas Waſſer und Mehl mit ſich genommen.

Am fünften Tage einer ſtürmiſchen Fahrt wurde das Boot von den Wellen an das Land geworfen, und nachdem ſie es wieder flott gemacht, legten ſie nach drei Tagen an einem franzöſiſchen Dorfe des Feſtlandes an, welches vom Fort Coligny aus gegründet war. Hier befand ſich gerade Villegaignon, dem ſie ſich vorſtellten, ihre Erlebniſſe erzählten und die Bitte vortrugen, ſo lange unter ſeinen Leuten ſich aufhalten zu dürfen, bis ſich eine beſſere Gelegenheit zur Heimkehr für ſie fände. Er geſtattete es ihnen auch, jedoch unter der Bedingung, daß ſie bei Todesſtrafe keine religiöſen Geſpräche mit Anderen führten und ſich überhaupt vorſichtig benähmen. Bald aber bemächtigte ſich ſeiner der Argwohn, das Schiff möchte nicht nach Frankreich gefahren ſeyn und die Rückkehr der fünf Leute ſey nur eine Kriegsliſt; dieſe ſeyen nur Spione und die Anderen hätten einen Ueberfall in einer nahen Bucht vorbereitet. Theils von dieſem Argwohn getrieben, theils von dem Verlangen, ſich in den Augen des Cardinals von Lothringen zu reinigen, beſchloß er ihren Untergang. Er ſchickte ihnen daher ein Verzeichniß von Glaubensartikeln zu, über welche ſie ſich binnen zwölf Stunden ſchriftlich verantworten ſollten. Ihre Landsleute in dem Dorfe, die auch unter der Tyrannei Villegaignon's ſeufzten, drangen in ſie, landeinwärts zu den Wilden oder der Küſte entlang zu den Portugieſen zu fliehen, denn es ſey offenbar, daß ihnen jener nach dem Leben trachte und nur eine

Urſache an ihnen ſuche, um ſie mit einem Schein des Rechtes tödten zu können; denn er berief ſich auf die harten Edikte Franz II. und Heinrich II. gegen die Reformirten. Einer von ihnen, le Balleur, ſcheint wirklich dieſen Rath befolgt zu haben, denn wir hören weiter nichts mehr von ihm. Die anderen vier aber ſtärkten ſich im Gebet und gingen daran, mit Hülfe der Bibel die aufgeſtellten Punkte ihrem Glauben gemäß zu erläutern. Du Bordel ſchrieb ihr Bekenntniß nieder, das die anderen mit ihm unterzeichneten. Daſſelbe ſchließt mit den Worten: „Das iſt die Antwort, die wir auf die von Euch uns zugeſandten Fragen nach dem Maß des Glaubens, den Gott uns verliehen hat, geben, indem wir Gott bitten, daß es ihm wohlgefalle, zu wirken, daß derſelbe nicht todt in uns ſey, ſondern Früchte bringe, die ſeiner Kinder würdig ſind, alſo daß er uns Wachsthum und Beharrlichkeit in demſelben verleihe und wir ihm dafür Lob und Dank bringen immerdar! Amen.“ Als es Villegaignon geleſen, erklärte er ſie für Ketzer und befahl am 9. Februar, ſie vor ihn zu bringen. Die Franzoſen im Dorfe ſuchten ſie unter Thränen zurückzuhalten, worauf du Bordel ſie bat, ſeine Gefährten nicht wankend zu machen. Bourdon lag krank darnieder und konnte daher für jetzt ihnen nicht folgen. Bei ihrer Ankunft im Fort wurden ſie von Villegaignon perſönlich vorgenommen, und da ſie bei dem beharrten, was ſie geſchrieben, ließ er ſie in Ketten legen und in finſtere Löcher werfen. Sie aber ſangen Pſalmen und lobeten Gott. Das böſe Gewiſſen des Tyrannen trieb ihn zu Vorſichtsmaßregeln. Er ließ ſeinen eigenen Soldaten und Handwerkern die Waffen abnehmen und verbot, daß an dieſem Tage kein Schiff die Inſel verlaſſe, damit die Kunde von dem Vorgefallenen nicht in das Dorf auf dem Feſtlande kommen möchte. Am anderen Morgen wurde du Bordel ihm wieder vorgeführt. Da dieſer ſein Bekenntniß abermals bekräftigte, ſchlug ihn Villegaignon in's Geſicht und befahl dem Henker, ihn gebunden auf einen Felſen am Ufer zu führen, wohin er ſelbſt folgte. Als du Bordel am Gefängniß ſeiner Brüder vorübergeführt wurde, rief er ihnen Muth zu und ſang unterwegs Pſalmen bis zur Mordſtätte. Dort kniete er nieder, befahl ſeine Seele in die Hände ſeines Heilandes und wurde dann in's Meer geſtürzt. Bis er unterſank, rief er den Herrn an. — Hierauf ließ Villegaignon den Vermeil holen und forderte ihn zum Widerruf auf, den er ihm mit dem Leben lohnen wolle. Dieſer aber hielt ihm vor, wie Villegaignon ſelbſt einſt die Wahrheiten bekannt habe, um derentwillen er jetzt ſterben müſſe, und ſagte, er wolle lieber ſterben, um ewig dem Herrn zu leben, als eine kurze Zeit leben, um auf immer mit dem Satan zu ſterben. Der Henker würgte ihn, und mit dem lauten Ruf: „Herr Jeſu, erbarme dich mein!“ gab er ſeinen Geiſt auf. — Nun wurde Lafon durch den Henker herbeigeführt. Er war der einzige Schneider in der Kolonie, und darum lag dem Villegaignon daran, ihn zu erhalten. Als er ihn zum Widerruf aufforderte, ſagte Lafon nur, er wolle auf ſeinen Meinungen nicht beharren, wenn man ihn aus Gottes Wort des Irrthums überführen könne. Damit begnügte ſich Villegaignon und ließ ihn in die Feſtung als Gefangenen zurückbringen. — Bourdon lag noch ſchwer krank im jenſeitigen Dorfe. Er wurde nun auch herbeigeholt und, nachdem er den Herrn angerufen, vom Henker wie die beiden anderen getödtet. Villegaignon hielt zum Schluß eine Rede an ſeine Leute, worin er ſie vor der Ketzerei warnte, und bekannte, daß er früher leider auch damit behaftet geweſen, aber nun ganz frei davon ſey; er werde Alle, die ſich dazu neigen, erbarmungslos vernichten. Hierauf, es war noch Morgens in der Frühe, erließ er ſeinen Leuten alle Arbeit für dieſen Tag und vertheilte Lebensmittel unter ſie; es ſollte ihnen ein Feſttag ſeyn! Es war der 10. Februar 1558.

Das Schiff mit den Heimkehrenden hatte unterdeß ſeine Reiſe fortgeſetzt, „einem wahren Sarge gleich“, ſagt der Augenzeuge de Lery. Unaufhörlich hatte es mit Stürmen und Wellen zu kämpfen und unausgeſetzt mußten alle Hände an den Pumpen ſeyn. Durch die Unvorſichtigkeit eines Matroſen brannte das ganze Takelwerk ab. Gegen Ende April hatten die Lebensmittel ſo abgenommen, daß die Leute auf halbe Rationen geſetzt werden mußten; 14 Tage darauf war gar nichts mehr vorhanden; auch das

Waſſer ging aus und ſie waren noch auf der hohen See. In dieſer verzweifelten Lage griff man nach allen möglichen Mitteln. Ratten und Mäuſe wurden mit den Knochen verzehrt, und als dieſe alle waren, das Leder von den Schuhen, und wer dieß nicht hatte, kaute Farbholz. Schon hatte der Kapitän beſchloſſen, einen der Paſſagiere zu tödten, um das Leben der übrigen mit ſeinem Fleiſche zu friſten, als ſelbigen Tages der Steuermann plötzlich rief, er ſehe die franzöſiſche Küſte. Mit wenigen Ausnahmen lagen Alle kraftlos auf dem Verdeck umher, als das Schiff am 26. Mai in dem Hafen von Blavet in der Bretagne einlief. Von Lyoner Kaufleuten wurden ſie freundlich aufgenommen und geſpeiſt. Mehrere ſtarben oder wurden krank in Folge des Eſſens, an das ihr Magen nicht mehr gewöhnt war. Die Uebrigen reiſten nach einigen Tagen weiter. In Hennebon, der nächſten Stadt, übergab du Pont das Käſtchen mit den Uriasbriefen Villegaignon's an den ihm bekannten Magiſtrat, welcher bei der Eröffnung einen völlig durchgeführten Proceß gegen die Heimgekehrten darin fand, der dieſe dem gewiſſen Untergange überliefern ſollte, wenn ſie den Gefahren des Meeres glücklich würden entgangen ſeyn. Der Magiſtrat legte die Schriften bei Seite und unterſtützte die Unglücklichen zu ihrer Weiterreiſe. In Nantes trennten ſich dieſe und die meiſten von ihnen kehrten zu ihren Familien zurück. Richer wurde Prediger in la Rochelle und erlebte noch die erſte Belagerung dieſer Stadt. Johannes de Lery wurde Pfarrer einer franzöſiſchen Gemeinde und war ſpäter bis zu ſeinem Tode Pfarrer in Bern. — Nicht lange darauf löſte ſich jene amerikaniſche Kolonie ganz auf. Villegaignon kehrte nach Frankreich zurück. Die Portugieſen zerſtörten dann das Fort, hieben die Zurückgebliebenen als Ketzer nieder und brachten die Kanonen mit dem franzöſiſchen Wappen im Triumph nach Liſſabon. Cointa war ſchon vor der Abreiſe Richer's bei Villegaignon in Ungnade gefallen und von der Inſel verjagt worden; er iſt unter den Wilden verſchollen. Noch einmal macht ſich Villegaignon in der Geſchichte bemerklich: er ſchrieb eine heftige Flugſchrift gegen Friedrich III. von der Pfalz, als dieſer die reformirte Lehre in ſeinem Lande einführte, worauf ihm von Peter Boquinus geantwortet wurde. Er ſtarb im Jahre 1571 auf einem Gute des Maltheſerordens eines elenden Todes, wie man ſagt, an dem Brand in den Eingeweiden.

So iſt alſo das erſte Miſſionsunternehmen der evangeliſchen Kirche, das anfangs zu großen Hoffnungen berechtigte und vom rechten Geſichtspunkte aus betrieben werden ſollte, durch den Betrug und die Hoffarth eines elenden Menſchen geſcheitert. Aber geſchichtlich wichtig bleibt es immerhin als ein Zeugniß für den Miſſionsſinn der Reformationszeit und für die Opferwilligkeit, mit welcher es unternommen wurde. Jene drei Schlachtopfer Villegaignon's ſind die erſten Märtyrer unter den evangeliſchen Miſſionaren.

Quellen: Historia navigationis in Brasil., quae et America dicitur. A Joanne Lerio Burgundo. Genevae 1586. Die erſte Ausgabe dieſes Buches, in welchem wir den Bericht eines Augenzeugen haben, erſchien franzöſiſch. Ueber daſſelbe urtheilt Thuanus: „Hanc historiam Lerius summa fide ac simplicitate descripsit." — Crespin, histoire des martyrs. — Thuanus, histor. sui temporis. Offenb. 1609. — Beza, hist. ecclesiast. — Calvini epist. et respons. Genev. 1575. — Bayle, Dictionnaire histor. et crit. in dem Artikel „Villegaignon", von welchem er ſagt: „Il donna si mauvais ordre à ses affaires tant durant sa maladie qu'auparavant, et fut si mal affectionné envers ses parens, qu'ils ne profitérent guère de son bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort." — Siehe auch bei Bayle den Art. „Richer". — Struve, Pfälziſche Kirchenhiſtorie. Frankf. 1721. Thelemann.

Vincentius von Beauvais (Bellovacensis) lebte in der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts bis über deſſen Mitte hinaus. Allerdings kann er nicht als ein origineller Schriftſteller gelten, aber doch verdient er, wie Schloſſer in ſeinem unten angeführten Werke I. S. 193 f. ſagt, „als einer der größten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen ſehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeſchichte."

Er führte den Beinamen „Spekulator“ und war ein Zeitgenoſſe des Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Thomas von Aquinum. Von ſeinen Lebensverhältniſſen iſt faſt gar Nichts bekannt, wahrſcheinlich nur, daß er in Burgund ſeine gelehrte Bildung fand, die er in dem Stillleben des Kloſters vervollkommnete. Der Orden, dem er ſich widmete, war der Orden der Dominikaner; als Philoſoph gehörte er zu den Realiſten. Irrig wird er als Biſchof von Beauvais bezeichnet, er hielt ſich aber in dem Dominikanerkloſter zu Beauvais auf und gewann als Lehrer, wie als Prediger, einen ſo bedeutenden Ruf, daß ihn König Ludwig IX. in ſeine Nähe zog und mit ihm in naher Verbindung blieb. Wahrſcheinlich ſtarb Vincentius um das Jahr 1264. In literariſcher Beziehung iſt er durch ſeine encyklopädiſchen Schriften (Specula) bedeutend geworden; ſie enthalten eine Ueberſicht des damaligen Zuſtandes der Wiſſenſchaften, insbeſondere der Philoſophie, zeigen eine ſtaunenswerthe Beleſenheit und ſind für die Kenntniß der culturgeſchichtlichen Entwickelung von großer Wichtigkeit. Sein Hauptwerk, Speculum majus, theilt ſich in drei Abtheilungen, 1) in das Speculum naturale; hier ſtellt Vincentius die geſammten Naturwiſſenſchaften, freilich im Sinne ſeiner Zeit und nicht ohne vielerlei Abgeſchmacktheiten, dar; 2) in das Speculum doctrinale; die Darſtellung bezieht ſich auf die Philoſophie, Grammatik, Dialektik, Logik, Rhetorik, Ethik, Mathematik, Phyſik, Medicin, Chemie, Alchemie u. ſ. w.; 3) in das Speculum historiale; es behandelt die Weltgeſchichte von der Schöpfung der Welt an bis zum Jahre 1254. Noch wird ein viertes Speculum, mit dem Zuſatze morale, als eine Arbeit des Vincentius angeführt; dieſe Schrift iſt jedoch unächt. Das Hauptwerk, Speculum majus, erſchien zuerſt in Straßburg 1473, iſt aber dann öfters gedruckt, auch in die franzöſiſche und holländiſche Sprache überſetzt worden. Die vier Specula zuſammen wurden unter dem Titel: Speculum quadruplex, opera et studio theologorum Benedictorum, Duaci 1624, herausgegeben. Nächſt jener Hauptſchrift hat ein pädagogiſches Werk des Vincentius, nämlich De institutione filiorum regiorum seu nobilium, überſetzt von Schloſſer, eine große Berühmtheit erlangt. Ferner iſt von ihm Tractatus de gratia Dei; Liber de laudibus Virginis gloriosae; Liber de St. Johanne Evangelista; Epistola consolatoria ad regem Francorum Ludovicum super mortem Ludovici primogeniti verfaßt worden — Schriften, welche mit dem Buche De institutione etc. von Amerbach (Basil. 1481) herausgegeben wurden. Außerdem ſind noch einige andere, nur handſchriftlich vorhandene Werke von Vincentius geſchrieben worden. Vgl. Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, als vollſtändiger Beleg zu drei Abhandlungen über Gang und Zuſtand der ſittlichen und gelehrten Bildung in Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe deſſelben, von Fr. Chriſtoph Schloſſer, Frankfurt a. M. 1819. Bibliographie universelle, T. XLIX. Par. 1827, p. 119 sq. Neudecker.

Vincentius, Mönch und Prieſter in dem berühmten galliſchen Kloſter Lerinum, iſt eine dogmengeſchichtlich eben ſo bedeutſame als eine kirchengeſchichtlich dunkle Erſcheinung. Die Notizen, welche uns die Kirchengeſchichte über ſeine Lebensverhältniſſe und über ſeine Stellung in der Entwicklung der galliſchen Kirche zu geben vermag, ſtehen lediglich in keinem Verhältniß zu der Bedeutung, welche die bekannte kleine Schrift des Vincentius, ſein commonitorium, für die römiſche Dogmatik bis heute beanſpruchen kann. Gennadius iſt der einzige, der im 64ſten Kapitel ſeines Buches de viris illustribus einige wenige Notizen gibt zur Ergänzung deſſen, was wir aus dem commonitorium ſelbſt erfahren. Während nämlich die Vorrede dieſes letzteren erzählt, daß der Verfaſſer, nachdem er früher von variis et tristibus secularis militiae turbinibus umhergeworfen worden ſey, endlich aber ſich in portum religionis geflüchtet habe und das 42ſte Kapitel noch die weitere Nachricht beibringt, daß das commonitorium etwa 3 Jahre nach der Synode von Epheſus (ante triennium ferme), alſo 434 verfaßt ſey, ſagt uns Gennadius, daß Vincentius von Geburt ein Gallier, Mönch und Prieſter in Lerinum geweſen ſey und unter der Regierung des Theodoſius II. und des Valen-

tinian I. gestorben sey. Weiter gibt uns Gennadius noch über das commonitorium die Auskunft, daß der größte Theil des zweiten Buchs im Concept in schedulis gestohlen worden sey und daß er deshalb eine kurze Wiederholung des wesentlichen Inhalts dieses zweiten Buchs dem ersten einverleibt habe. Die Notiz über den Tod des Vincentius wird von dem römischen Martyrologium näher dahin bestimmt, daß er den 23. Mai (nono Cal. Junius) 450 in Lerinum gestorben sey. Was sonst noch von den Lebensumständen des Vincentius angeführt wird, beruht durchaus auf Combinationen mit Notizen über gleichnamige Männer, deren Identität mit unserem Vincentius sich nicht erweisen läßt. Wir können diese Fragen übergehen, dagegen ist eine Combination etwas anderer Art zu bedeutsam für den Gesichtspunkt, unter dem man die Schrift des Vincentius aufzufassen hat, als daß sie übergangen werden könnte, wo von Vincentius die Rede ist. Bekanntlich ist uns eine Anzahl von 16 objectiones Vincentianae aufbehalten, welche Prosper von Aquitanien widerlegte (Aug. opp. tom X. App. S. 1843ff.) und welche Augustin's Lehre von der Prädestination in der auch sonst in diesem Kampfe uns begegnenden Manier bestreiten, daß sie die Consequenz sittlich verwerflicher Sätze daraus zu entwickeln suchen. Diese Vincentianischen Einwürfe, die ihrer zeitlichen und örtlichen Entstehung nach offenbar sehr gut zu der Autorschaft unseres Vincentius stimmen würden, in Zusammenhang mit diesen letzteren zu bringen, schien ohne Zweifel sehr naheliegend und zugleich sehr fruchtbar zu seyn, um eine Einsicht zu gewinnen in die Stellung, welche Vincentius in den Kämpfen seiner Zeit einnahm. Deutet er doch selbst darauf hin, daß seiner Schrift eine bestimmte Bedeutung für seine Zeit zukomme, wenn er von der temporis consideratio als einem Motiv zu ihrer Abfassung redet und dabei erwähnt, daß novorum haereticorum fraudulentia multum curae et attentionis indicat. — So ruhig dogmatisirend der Ton in dieser Schrift ist, so wenig sie auch eine polemische Beziehung an ihrer Stirne trägt, so versteht doch jeder Leser, daß wir hier nicht das Produkt einer Muße vor uns haben, welche der Mönch von Lerinum eben nicht glaubte besser verwenden zu können, sondern daß wir eine aus bestimmten conkreten Zeitinteressen hervorgegangene Schrift vor uns haben.

Fragen wir uns aber, welches theologische und kirchliche Interesse damals die Kirchen des südlichen Galliens bewegte, so können wir in der That nur das eine finden: den Kampf zwischen dem Semipelagianismus und dem Augustinismus strikter Observanz. Es läßt sich schwer denken, „daß im Laufe des 3. oder 4. Jahrzehnts des 5ten Jahrhunderts eine bedeutende dogmatische Schrift an's Licht getreten wäre, welche zu diesem Kampfe keine Beziehung gehabt hätte". — Von diesem Satze aus müßten wir also a priori erwarten, daß auch des Vincentius commonitorium eine Rolle gespielt habe in diesem Kampfe der Parteien. Ehe wir aber für diese aprioriſche Erwartung nach einem conkreten Beleg suchen, anknüpfend an die Vincentianischen Objektionen, müssen wir noch eine andere vorläufige Frage erörtern, die ebenfalls noch zu dem Aprioriſchen gehört. Mit Recht hat Norisius, dem das Verdienst gebührt, auf der Fährte von Vossius wandelnd, eingehende und scharfsinnige Beobachtungen über die Stellung unserer Schrift gemacht zu haben (historia Pelagiana II, 11), zunächst hingewiesen auf den allgemeinen Standpunkt, welchen das gallische Mönchsthum und insbesondere das in dem Kloster Lerinum einnahm — dem Dogma Augustin's gegenüber. Es wird sich in der That nicht läugnen lassen, daß trotz Augustin's Vorliebe für das Mönchsthum dieses doch instinktiv vor den Consequenzen seines Dogma's ein Grauen empfand. Schon die Begegnisse mit den Mönchen zu Adrumet weisen deutlich darauf hin. Noch mehr aber war offenbar der Geist im Mönchsthum des südlichen Galliens unter den Einflüssen von Anschauungen aus der griechischen Kirche ein dem Augustinismus entgegengesetzter. Hätten wir nicht die Schriften Cassian's, so wären schon die Schreiben des Prosper und Hilarius an Augustin genügende Beweise (vgl. beide vor Aug. de praedestinatione Sanctorum Opp. tom. X. S. 917 ff.). Wiederum muß auch des Norisius Beweis dafür, daß das Kloster von Lerinum keineswegs eine Ausnahme in Bezug auf diesen Oppositionsgeist

gebildet habe, als vollständig geführt angesehen werden: genügt es doch beinahe, an zwei Namen zu erinnern, an den von Prosper (a. a. O. Kap. 9.) als Gegner der Prädestinationslehre genannten Bischof Hilarius von Arles, der aus Lerinum hervorgegangen war, und an den berühmten Bischof Faustus von Reji, der wohl gerade zu der Zeit, als Vincentius sein commonitorium schrieb, Abt des Klosters war. Bei dem damals offenbar bestehenden gespannten Verhältniß der Parteien läßt sich gewiß nicht denken, daß ein Freund des Augustinischen Dogma's friedlich mit einem Gegner desselben unter dem Dache Eines Klosters zusammenwohnte. Demnach läßt sich wirklich wohl kaum bezweifeln, daß unser Vincentius, wofern wir keine strikten Gegenbeweise finden, unter den Gegnern des Augustinismus zu suchen ist — und daß es wohl keine Schwierigkeit hat, die Objektionen ebenfalls auf ihn zurückzuführen. Dagegen muß sich in concreto doch immer wieder fragen, ob in der ihm zweifellos zukommenden Schrift sich denn gar keine Spuren dieses Parteistandpunktes finden; denn nicht nur würde ohne solche Spuren doch immer noch die Möglichkeit bleiben, daß Vincentius zum Mindesten kein besonderes polemisches Interesse gehabt, sondern es würde auch die ganze Frage nach seiner Parteistellung eine ziemlich müssige, wenn sie für den Karakter der Schrift Nichts austragen würde, durch welche doch allein Vincentius uns bedeutsam wird.

Wenn nun Walch der Ansicht ist, daß aus dem commonitorium sich kein positiver Beweis für semipelagianische Anschauungsweise führen lasse, so weiß ich nicht, ob er dabei die Stelle genügend in's Auge gefaßt hat, auf welche Norisius aufmerksam macht im 37. Kapitel. Wenn der Verfasser hier von Häretikern redet, die versprechen und lehren, daß in ihrer Kirche, das ist in dem Conventikel ihrer Gemeinschaft magna et specialis ac plane personalis quaedam sit Dei gratia, adeo ut sine ullo labore, sine ullo studio, sine ulla industria, etiamsi nec petant, nec quaerant, nec pulsent, quicunque illi ad numerum suum pertinent — — nunquam possint offendere ad lapidem pedem suum id est nunquam scandalizari —, so weiß ich in der That nicht, auf wen das anders gehen soll, als auf eine entweder wirklich existirende oder von der Phantasie der Gegner Augustin's erfundene Partei von Prädestinatianern. Es ist diese Stelle nur das Pendant zu den Objektionen, wo ja auch die Prädestinationslehre in angebliche Consequenzen hinein verfolgt wird von ganz ähnlicher Art. Es ist ja nur die Kehrseite des Versprechens der hier genannten Sekte, wenn Kap. XIV. lautet: Quia magna pars illa Christianorum catholicorum fidelium atque sanctorum, quae ad ruinam et perditionem praedestinata est, etiamsi petat a Deo sanctitatis perseverantiam, non impetrabit. Damit scheint nun denn doch ein ziemlich positiver und zwingender Beweis für den Semipelagianismus unserer Schrift gegeben*). Freilich glaubte nun Walch aus der anderen von Norisius geltend gemachten Stelle das gerade Gegentheil von dem folgern zu können, was von dem Verfasser der historia Pelagiana gefolgert werden will. Aber eine genauere Betrachtung dürfte doch zeigen, daß in der That Norisius schärfer gesehen hat als der Verfasser der Ketzergeschichte, und wenn die oben besprochene Stelle als eine mehr beiläufige gelten kann und immerhin noch nicht über den ganzen Karakter des commonitorium zu entscheiden vermag, so ist dagegen diese zweite Stelle, wenn ich nicht irre, der Schlüssel zum Verständniß des ganzen Buchs. Es ist die Stelle im zweiten Theile des Buchs, im letzten Kapitel, wo aus einem Schreiben des Pabstes Cölestin, das derselbe zu Gunsten des Augustinismus an gallische Bischöfe erließ, das Wort citirt wird: desinat itaque, si ita res est, incessere novitas vetustatem. Wenn Walch glaubt, die Beweiskraft dieser Stelle für den Semipelagianismus des Verfassers schon dadurch genommen zu haben, daß er auf den

*) Wiggers macht noch auf eine andere Stelle in Kap. 24. (soll heißen 34.) aufmerksam, wo dem Magier Simon und seinen Nachfolgern bis auf Priscillian die Lehre von dem göttlichen Zwang zum Bösen beigelegt wird, ähnlich wie objectio V. u. VI. eine prädestinatianische Consequenz zieht. Es fragt sich aber doch, ob man annehmen darf, Vincentius habe über den Unterschied zwischen der gnostischen und prädestinatianischen Unfreiheit ganz hinweggesehen.

Zweck des Cöleſtinus bei Abfaſſung ſeines Schreibens hinweiſt, ſo überſieht er, daß Noriſius keineswegs ſich dieſe Thatſache verborgen hat. Aber mit Recht hat derſelbe auch ſchon ausgeſprochen, daß, indem Vincentius mit ſolchem Nachdruck das „si ita est" wiederhole — er damit nicht undeutlich darauf hinweiſe, daß es eben nicht ſo ſey, d. h. mit anderen Worten: indem Vincentius das Materielle des Vorwurfs von Cöleſtinus vergleicht und nur den formellen Theil anführt, daß die novitas vetustatem incessere, läßt er durch das premirte „si ita est" durchblicken, daß dieſer Vorwurf in der That den Semipelagianismus nicht treffe, daß vielmehr gerade er die vetustas für ſich habe. Wir können alſo wohl in dem ganzen commonitorium nichts Anderes ſehen, als eine Vertheidigung allerdings indirekter Art, gegen den Vorwurf einer Neuerung — eine Vertheidigung, die eben darauf ausgeht, die wahren Kriterien der vetustas aufzuzeigen. — Auf ſolche indirekte Kampfesweiſe ſahen ſich die Gegner des Auguſtinismus reducirt. Wie ſie einerſeits durch die Erfindung der Sekte der Prädeſtinatianer das allgemeine Bewußtſeyn veranlaſſen wollten, von ſelbſt ſich von einer Lehre abzuwenden, welche zu ſo bedenklichen Conſequenzen führe, ſo ſollte hier in noch feinerer Weiſe dem öffentlich kirchlichen Gewiſſen ein Maßſtab in die Hand gegeben werden, an dem gemeſſen ſich nach ihrer Anſicht die Prädeſtinationslehre nur als eine verwerfliche Neuerung ergeben konnte. Zu ſolch' drückendem Anſehen war Auguſtin gelangt — im Ganzen nicht durch ſeine Schuld, ſondern durch die Schuld eines Epigonengeſchlechts, das theoretiſch und praktiſch auf dem Boden der Traditionslehre ſtand, deren klaſſiſche Darſtellung wir bei Vincentius von Lerinum haben.

Ehe wir denn nun aber dieſer Darſtellung ſelbſt noch etwas näher treten, müſſen noch der Vollſtändigkeit halber einige äußerliche Punkte kurz berührt werden. Einmal was den Titel commonitorium betrifft, ſo kann derſelbe nur als praktiſcher Beleg von dem Inhalte der Schrift angeſehen werden. Auch was der Verfaſſer über die Tradition beibringt, will nichts Neues, ſondern nur eine Erinnerung an Altes ſeyn — ſodann, daß Vincentius pſeudonym als Peregrinus ſchreibt, dürfte ſeine Erklärung finden in dem Satze des prooemium — propterea quod cum ab eo (sc. tempore) omnia humana rapiantur, et nos ex eo aliquid invicem rapere debemus. Der Pilger will ja eben das im Laufe der Zeiten ſich unveränderlich Gleichbleibende, das was die Tradition abſetzt, behalten als einen Gewinn für's ewige Leben. Ob endlich der oben aus Gennadius angeführte Diebſtahl des zweiten Theils unſerer Schrift eine beſtimmte Veranlaſſung in der Tendenz derſelben gehabt habe — läßt ſich auch nicht vermuthen.

Vincentius geht nun in ſeiner Schrift (Kap. 1.) von dem Intereſſe aus, welches eine Erörterung der Traditionslehre habe, und naiver und klarer hat ſich die römiſche Kirche auch nachher nicht mehr ausſprechen können über das Motiv für die Traditionslehre. Vincentius verlangt eine äußere Garantie für die Wahrheit. Es muß ein Kriterium geben, nach dem ſich rein formell und a priori ermeſſen läßt, was Irrthum oder was Wahrheit iſt. Die allgemeine Antwort kann nur ſeyn: Schrift und Tradition der katholiſchen Kirche — und zwar iſt die letztere nöthig um der verſchiedenen Auslegung der erſteren willen. Es iſt dieſer Satz das Reſultat der Kämpfe, welche die Kirche bis dahin in ihrer eigenen Geſtaltung und in der Bildung eines neuteſtamentlichen Kanons führte. Die Begründung dieſes Satzes ſelbſt wäre vorzüglich bei Irenäus, Tertullian und Auguſtin zu ſuchen. Aber das eigenthümliche Intereſſe beginnt nun auch erſt im Folgenden. Bedarf denn nicht wiederum dieſe Tradition ſelbſt eines Kriteriums, an dem ſie erkannt werden kann? Liegt denn die Tradition auch etwa in einem Kanon abgeſchloſſen vor? Wie wenn Streit darüber entſteht — was denn eigentlich katholiſch iſt — wo finde ich das Katholiſche? Hierauf ſucht Vincentius in ſeiner Schrift zu antworten, indem er die berühmte Regel aufſtellt: wir haben hauptſächlich dafür zu ſorgen, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Damit hat er zugleich das Thema ſeiner Unterſuchung aufgeſtellt Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß die zwei erſten Punkte ſchon der bisherigen Entwicklung der

Traditionslehre ſich eigentlich genügend feſtgeſtellt hatten, — oder richtiger: dieſe beiden Punkte des quod semper und des quod ubique waren die ſelbſtverſtändliche Prämiſſe, von der die Kirche ausging. Denn wie Gengler (Quartalſchrift für kathol. Theologie. 1833. S. 579) richtig nachweiſt, beide Punkte ſind ja nur Expoſitionen des Begriffs der katholiſchen Kirche. Aber es läßt ſich nicht läugnen, daß ſelbſt dieſe Punkte noch keineswegs in ihrem gegenſeitigen Verhältniß mit genügender Klarheit feſtgeſtellt waren. Es war ohne Weiteres die Harmonie dieſer beiden Beſtimmungen vorausgeſetzt und von dieſer Vorausſetzung aus doch das Hauptgewicht auf das quod ubique gelegt worden, als auf das Moment, welches ſich praktiſch am leichteſten verwerthen ließ. Namentlich hatte Auguſtin im Kampfe mit den Donatiſten das Moment der Katholicität oder das ubique in der ſtärkſten Weiſe geltend gemacht. — Eine Reaktion dagegen war es ſchon, wenn Vincentius überhaupt die Möglichkeit eines Conflikts zwiſchen dem ubique und semper ſetzte, daß er Kap. 4. fragte: quid si novella aliqua contagio non jam portiunculam tantum, sed totam pariter ecclesiam commaculare conetur? Und gewiß war auch die Antwort auf dieſe Frage, daß nämlich die vetustas unbedingt vorzuziehen ſey, keineswegs ganz im Sinne der früheren Väter, die bekanntlich unter Umſtänden die veritas der consuetudo vorzuziehen geneigt waren. Das von Vincentius gewählte Beiſpiel zur Begründung ſeiner Regel hätte auch wohl kaum hingereicht, um einen Auguſtin von der Nothwendigkeit des Satzes des Vincentius zu überzeugen, denn auch im Streit mit dem Arianismus glaubte er keineswegs nur die antiquitas, ſondern auch die Katholicität auf ſeiner Seite zu haben. Vincentius hält es auch für nöthig, in einem eigenen Kapitel ſich gegen den Vorwurf einſeitiger Vorliebe für das Alterthum zu rechtfertigen (Kap. 7.). Freilich erkennt er ſelbſt wieder die Nothwendigkeit einer Ausgleichung zwiſchen den beiden Seiten (vgl. Kap. 8.) an, aber das Eigenthümliche bei ihm iſt nun das, daß er dieſe Ausgleichung in dem ab omnibus ſucht, d. h. in der consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum (Kap. 3.), d. h. in der Katholicität des Alterthums ſtatt — wie wir wohl den bisherigen Standpunkt bezeichnen können — im Alterthum der Katholicität. Wir können uns der Vermuthung nicht enthalten, daß die Exemplifikation für dieſen Satz in Kap. 9. eine beſtimmte Beziehung auf das Zeitintereſſe des Vincentius habe. Wenn hier der Biſchof Stephanus im Kampfe aufgeführt wird gegen eine afrikaniſche novitas, und wenn die Autorität des römiſchen Stuhls gleichmäßig durch die loci autoritas wie durch die fidei devotio für das Alterthum begründet wird, ſo ſollte das ein beſtimmter Hinweis für den Pabſt Cöleſtin ſeyn, was ihm in dem gleichen Falle zu thun gebührte. Freilich ſtellt ſchon dieſe Auseinanderſetzung das Unzureichende auch dieſes Auswegs theilweiſe an's Licht. Iſt denn, muß man doch ſofort fragen, das Alterthum ohne Weiteres katholiſch geweſen — iſt nicht von Anfang der Kirche an auch ein Zwieſpalt über manche Fragen ſelbſt innerhalb der katholiſchen Kirche geweſen? Iſt denn nicht eben ein Cyprian auch eine katholiſche Stimme ſo gut als die eines anderen Lehrers? Einen Ausweg hingegen ſoll nun eben die nähere Beſtimmung der consensio geben. Katholiſch iſt das, was die Majorität der sacerdotes et magistri ausſpricht. Die unklaren Privatmeinungen einzelner Lehrer ſind nicht zu beachten. Sie an's Licht zu ziehen, iſt ein chamitiſches Verbrechen (Kap. 10.). Aber wenn wir noch nicht auf die Schwierigkeit hinweiſen wollen, welche die Aufſuchung des ächt Katholiſchen machen muß — vollends ſo weit dieß nicht in Concilienbeſchlüſſen ausgeſprochen iſt, ſondern aus den Schriften nicht nur der sacerdotes, ſondern auch der magistri, deren Kategorie eine feſte Begränzung nicht zuläßt, eruirt werden muß, ſo kann doch Vincentius ſelbſt ſeine Forderung, daß praeter id quod apud ecclesiam annunciatum est Nichts verkündigt werden dürfe (Kap. 14.) und daß der allein der ächte und gerechte Katholik ſey, welcher quidquid universaliter antiquitus ecclesiam catholicam tenuisse cognoverit id solum sibi tenendum credendumque decernit, dagegen quidquid ab aliquo deinceps uno praeter omnes — — subinduci senserit nur für eine Verſuchung anſieht (Kap. 25.),

keineswegs ganz durchführen. Einmal ist damit eben für die Beurtheilung eines neu auftauchenden Satzes noch Nichts gewonnen, da sich eben fragt, wie nun die omnes sancti sich darüber aussprechen, und sodann, was eben damit zusammenhängt, ist doch das depositum des Glaubens nicht so etwas durchaus Unlebendiges, daß nicht auch irgendwie ein Fortschritt denkbar, ja nothwendig wäre. Bekanntlich hat sich Vincentius in dieser Beziehung sehr bestimmt ausgesprochen. Er statuirt eine deutlichere Erklärung dessen, was obscurius zuvor gesagt wurde, und macht nur die Bedingung dabei: eadem tamen quae didicisti, doce ut, cum dicas nove, non dicas nova (Kap. 27.), und auf die Frage; nullusne ergo in ecclesia Christi habebitur profectus religionis? antwortet er kühn: habeatur plane et maximus (Kap. 28.), so gewiß als der menschliche Leib wächst (Kap. 29.) und so gewiß als das Samenkorn zum Baume wächst (Kap. 30.). Aber eben an diesen Bildern zeigt sich auch, daß dies Wachsthum die Identität nicht aufheben darf, daß die Regel gilt: addatur licet species, forma, distinctio, eadem tamen cujusque generis natum permaneat (a. angef. O.). So sehr ist die katholische Wahrheit etwas Organisches, daß kein Theil von ihr weggenommen werden kann, ohne Verletzung des Ganzen. Wenn nun aber dieß Organische als solches wächst, wenn die neu auftauchenden Häresen unbedingt neue Entwicklungen nöthig machen, wenn daher ein Concil das Recht haben soll, ut quod prius a majoribus sola traditione ecclesia susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, und zwar meist propter intelligentiae lucem non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando (Kap. 32.), so ist ja offenbar der consensus patrum unzureichend für Begründung eines sicheren Urtheils über die Katholicität dieser Entscheidung, da bezüglich solcher neuen Ausdrücke eine antiquitas sich nicht äußerlich nachweisen läßt. Auf diese Schwierigkeit hat Gengler (a. a. O.) aufmerksam gemacht und daher die Regel des Vincentius für unzureichend erklärt. Wenn nun aber er selbst als das fehlende Mittelglied das „lebendige Bewußtseyn" des Episkopats einschieben will, so hat er jedenfalls übersehen, daß er damit die Sätze des Vincentius nicht nur „organisch fortbildet", sondern verändert. Der Mönch von Lerinum weiß wohl auch von Concilien, von Bischöfen, praepositi und ihrer Macht. Die Autorität der Priesterkirche brauchte nicht erst durch ihn entdeckt zu werden. Wenn er aber nicht mit dieser Instanz zufrieden ist, wenn er nicht bei Kap. 32. aufhört, sondern nun eben zeigt, wie die Concilien sich selbst wieder durch universitas und antiquitas rechtfertigen müssen, wenn er nun wieder auf's Neue auf die Schriftbenutzung kommt, wenn er nun abermals im Kreislauf der Gedanken auf die Geltendmachung der schon besprochenen Instanzen zurückkommt, wenn er die consensio wiederholt premirt und nun Kap. 39. erst noch einmal über die Art, diesen consensus zu gewinnen, sich näher ausspricht, so muß dieß wohl seinen bestimmten Grund haben. Vincentius will eben dies Bewußtseyn der Gegenwart, wie es sich in den kirchlichen Würdenträgern darstellt, nicht zur letzten Instanz machen. Der Bischof von Hippo, dessen Ansehen am Ende auch dem römischen Stuhle über den Kopf gewachsen ist, ließ sich eben nicht leicht im Abendlande mit dem Apparat von Generalconcilien bekämpfen, wenigstens nicht ohne vorgängige Bearbeitung der öffentlichen Meinung. Darum liegt ihm eben daran, die Infallibilität einzelner Größen der „Gegenwart" anzugreifen. Darum führt er schon Kap. 15. aus, daß persaepe sinuntur excellenter quaedam personae in ecclesia constitutae res novas Catholicis annunciare. Darum führt er aus, wie darin eine so große Versuchung liege, wenn plötzlich ein Lehrer, dessen Führung man sich bis dahin vertraut, Neuerungen einführe. Darum kommt er am Schlusse darauf wieder zurück (Kap. 39.), indem er sagt: quidquid vero quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit — das soll man nicht häretischer Weise zum Dogma machen. Vincentius läugnet die Autorität der Concilien nicht ausdrücklich — er läßt nicht einmal,

wie Auguſtin, von einem Generalconcil an ein anderes eine Appellation zu — da kein Mann in der Kirche ſich an Anſehen mit Auguſtin meſſen konnte, ſo beſeelte ihn auch nicht das Vertrauen, wie jenen, daß der Kampf doch am Ende die Wahrheit zum Siege bringen werde — aber er verſucht es, die Concilien ſelbſt in zweifacher Weiſe zu beſchränken. Einmal ſoll das Concil nur die Hauptpunkte beſtimmen im Dogma (Kap. 39.), damit im ſchlimmſten Falle die privata opiniuncula von der Prädeſtination nicht kirchlich ſanktionirt werde, und zweitens iſt die Kirche nur die Verwalterin des Depoſitums des Glaubens (Kap. 28.). Die ecclesia repraesentativa ſelbſt iſt alſo wieder an den consensus patrum gebunden. Oder mit anderen Worten: Vincentius ſucht eben in der antiquitas einen Schutz gegen die Willkür des Bewußtſeyns der kirchlichen Mächte der Gegenwart.

Es kann nun nicht geläugnet werden, daß Vincentius keineswegs im Stande iſt, dieſen consensus für ſich herzuſtellen. Daſſelbe Bedürfniß, das ihn über die Schrift hinaus treibt, muß conſequent auch über die Tradition im Sinne des consensus patrum hinaustreiben — denn um den genuinen Sinn der Väter herzuſtellen, iſt ſicher eine Inſtanz der Interpretation eben ſo nothwendig, als um den Sinn der Schrift ſelbſt zu finden. Indem Vincentius dieſen letzten Schritt zu thun ſich ſcheut — nämlich die Kirche, d. h. eben den Epiſkopat der Gegenwart zur unbedingt höchſten Inſtanz zu machen, behalten ſeine Beſtimmungen trotz ihrer anfänglichen Klarheit etwas entſchieden Unfertiges und Unklares — und indem die römiſche Kirche in des Vincentius commonitorium den im Ganzen unübertroffenen Ausdruck ihrer Traditionslehre anerkennt, weiſt ſie ſelbſt darauf hin, daß ihre Traditionslehre in logiſcher Beziehung eine bedeutende Achillesferſe hat. Man muß es zwar dem Jeſuitismus unſerer Tage zum Ruhme nachſagen, daß er dieſen logiſchen Mangel aufzuheben verſucht und daß unter ſeinem Einfluß — der Katholicismus er ſelbſt zu ſeyn wagte, was Nitzſch einſt an ihm vermißte —, und Preuß (in ſeiner Ausgabe von Chemnicii examen concilii Tridentini, S. 1021 ff.) hat nachgewieſen, wie mit der Definition des Dogma's von der immaculata conceptio die Regel des Vincentius verlaſſen worden ſey — aber wir brauchen kaum darauf hinzuweiſen, um welchen Preis allein dieſer logiſche Fortſchritt erkauft werden konnte. Die ſchlimme Frucht wirft freilich auch auf die Wurzel ein bedenkliches Licht. Und in der That bildet die Lehre des Vincentius einen Wendepunkt. So beſtimmt war bis dahin das Verlangen nach einer rein äußerlichen Garantie der Wahrheit nie geſtellt worden. Auch die ſchärfſten Aeußerungen der früheren Väter bewieſen noch mehr Vertrauen in dem vorhandenen lebendigen Geiſt der Kirche. Trotz ſeiner ſcheinbar organiſchen Auffaſſung der Wahrheit zeugt doch ſeine ganze Beweisführung von einem mechaniſchen, äußerlichen Sinn. Es iſt das Gefühl, das nach Auguſtin die Kirche von ihrer eigenen Geiſtesverlaſſenheit hat, was ſich in Vincentius ausſpricht — und es iſt bezeichnend, daß der Kampf für den Semipelagianismus die erſte Veranlaſſung wurde zum Ausſprechen dieſer ſpecifiſch römiſchen Lehre.

Ausgaben des Vincentius von Baluzius, Coſter, Engelb. Klüpfel, — einem Kleriker der Augsburger Diöceſe, 1843. — Ueber ihn Tillemont mémoires pour servir à l'histoire eccles. Tom. XV. p. 143—147. — Du Pin nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. IV. p. 114 sqq. — Cave hist. literaria I. p. 425. — Franz Xaver Elpelt, des heil. Vincentius von Lerinum Ermahnungsbuch, ſein Leben und ſeine Lehre. Breslau 1840 (dem Verf. nicht zugänglich geworden). — Ueber ſeinen Semipelagianismus ſ. Vossius, historia Pelagiana p. 575; Norisii historia Pelagiana II, 2. 3. 11; Walch, Ketzergeſchichte; Wiggers, Auguſtinismus und Semipelagianismus. II. S. 195 f. S. 208—216; Baur, das Chriſtenthum vom 4ten bis 6ten Jahrhundert. — Ueber die Traditionslehre des Vincentius ſ. den kurzen Aufſatz von Gengler am oben angeführten Orte, — ſonſt die dogmengeſchichtlichen Werke. — Köllner, Symbolik der kathol. Kirche, hat (Einleitung S. XXXI—XXXVIII) namentlich mit Rückſicht auf Vincentius die Traditionslehre in ziemlich apologetiſcher Weiſe dargeſtellt. Vgl. dagegen Holtzmann, Kanon und Tradition passim. H. Schmidt.

Vincentius de Paula, geb. am 24. April 1576 zu Pouy bei Acqs in der Gascogne zur Zeit Heinrich's III. Mit 12 Jahren wurde er den Franziskanern zur Erziehung übergeben, lernte fleißig, im J. 1600 wurde er ordinirt. Auf einer Küstenfahrt von Toulouse nach Narbonne wurde er von Korsaren nach Tunis gebracht. Er kam in die Hände eines Renegaten aus Nizza, dessen türkisches Weib, angezogen von der christlichen Ergebenheit des neuen Sklaven, den Abfall des Mannes vom Christenthum tadelnswerth fand. Wirklich brachte der Renegat Vincenz nach Frankreich und wurde wieder Christ. Nach einem Aufenthalt in Rom kehrte Vincenz nach Paris zurück, wurde einer der Hausgeistlichen der Königin Margarethe, kam dabei in vorübergehende religiöse Skepsis, über welche die Biographen mystische Andeutungen machen. Durch seinen Freund Berulle, der soeben eine Genossenschaft der pères de l'oratoire de Jésus gestiftet hatte, wurde Vincenz Pfarrer zu Clichy und durch ebendenselben Hausgeistlicher und Erzieher der drei Söhne des Grafen Gondy, der sich, wie seine Gattin, durch Frömmigkeit noch mehr auszeichnete als durch Reichthum. Vincenz hatte auf den Gütern der gräflichen Familie oft Anlaß zur Seelsorge. Als einmal ein 60jähriger geachteter Mann ihm seine Beichte ablegte und dabei so viele verschwiegene Sünden, die ihn bisher gedrückt hatten, zum Vorschein kamen, stiftete die Gräfin 16,000 Livres zu Zwecken der priesterlichen Reise-Seelsorge für ihre Güter, anfangs ohne daß ihre Absicht verwirklicht worden wäre. Vincenz strebte aus dem gräflichen Hause fort, weil die Söhne seiner nicht mehr bedurften und weil ihn das große Vertrauen der Gräfin so sehr bedrückte. Berulle machte ihn zum Pfarrer in Chatillon-les Dombes, einem armen, verwahrlosten Städtchen in Bresse (1617). Bald gelangen ihm hier Bekehrungen von Calvinisten und Weltmenschen, Männern und Weibern. Einst als er die Kanzel besteigen wollte, bat ihn eine Frau, eine arme Familie dem Wohlwollen der Gemeinde zu empfehlen. Als er Nachmittags selbst jene Armen besuchte, fand er, daß seine Zuhörer so viele Lebensmittel zu der Hütte brachten, daß er den guten Willen in eine geordnete Bahn zu bringen genöthigt war. Er gründete so die erste confrérie de charité zu bleibender persönlicher Unterstützung der Armen durch Frauen, und bewies von vornherein einen vielleicht nie übertroffenen Takt für die Werke der Innern Mission, der er sein ganzes Leben gewidmet hat.

Unterdessen hatten der Graf Gondy und seine Gemahlin Alles aufgeboten, um Vincenz aus persönlichen Gründen wieder in ihr Haus zu ziehen. Es gelang ihnen nach hartem Seelenkampfe Vincenz's. Er stiftete nun mehrere Schwesterschaften, wie zu Chatillon, suchte die Gefangenen auf, insbesondere die Galeerensklaven, die in einem unsäglich elenden Zustande waren. Er gründete ein Hospital für sie und nahm sich persönlich leiblich und geistlich ihrer an, so daß selbst hartnäckige, verbitterte Gemüther sich der ungewohnten christlichen Liebe öffneten. Der junge König Louis XIII. machte Vincenz zum aumônier royal des galères de France, wodurch derselbe auch eine rechtlich gesicherte Einwirkung auf alle Galeeren-Seelsorge erhielt (1619). Auf einer Reise kam er durch Macon in Burgund und fand daselbst eine auffallende Menge von Bettlern, die zugleich in den wichtigsten Lehren des Glaubens unwissend waren. Er blieb der Bettler wegen eine Zeitlang im Orte und brachte es mit Unterstützung der geistlichen und bürgerlichen Auktoritäten dahin, daß sich eine Genossenschaft des heil. Karl Borromeo gegen das Betteln bildete; bald sah man keinen der ungestümen Bettler mehr (1623). Die Gräfin Gondy starb 1625, kurz nachdem endlich ein Anfang zu der lange gewünschten Missionsgenossenschaft gemacht worden war; denn Vincenz hatte die Priester der Mission gefunden (1631 vom Parlament bestätigt), obwohl er erst nach 30 Jahren der Erprobung ihnen eine ausgearbeitete Regel gab. An diese Missionspriester knüpft sich von jetzt seine Hauptarbeit. Eben in dieser Genossenschaft und ihrer Leitung bewährte sich auch am meisten seine vorbildliche Demuth und Selbstverläugnung. Mit wirklicher Demuth konnte er auch seinen geringsten Priestern zu Füßen fallen und sie um Verzeihung wegen des Aergernisses bitten, das er ihnen gegeben habe, auch wenn

nur er dieſes Aergerniß empfunden hatte. Als ihn einſt ein gar vornehmer Mann auf der Straße beſchimpfte, weil er einen Anderen nicht zu einer Stelle empfohlen habe, ſagte Vincenz nicht, daß im Gegentheil der Betreffende die Stelle ſoeben erhalten habe, ſondern er kniete alſobald nieder und bat um Verzeihung, als begehrte er ordentlich ſich zu verdemüthigen. Beleidigungen ſtimmten ihn nur noch freudiger.

Die Anfänge des Prieſterordens waren gering, nach zwei Jahren waren der Mitglieder erſt neun. Vincenz zog gleich den Anderen aus und trieb überall ſein Werk grundſätzlich in Einverſtändniß mit den Biſchöfen, denen eine Aufweckung der vielen gewöhnlichen todten Geiſtlichen willkommen war. Bald fand man es nützlich, die jungen Männer, welche die Ordination empfangen ſollten, zehn Tage lang zu Vincenz und ſeinen Genoſſen zu ſchicken zu geiſtlichen Exercitien; die Früchte dieſer Uebungen, welche die Liebe beſeelte, blieben nicht aus. Der ganze Tag war geordnet, zur Nachtruhe hatten ſie 7½ Stunden, zur Converſation 2 Stunden; ſie hielten die kanoniſchen Horen, bei Tiſche wurde aus der Schrift oder aus einem Erbauungsbuche vorgeleſen; täglich fanden zwei Conferenzen ſtatt, die erſte belehrender, die zweite erbaulicher Art; die erſte wurde noch mit einzelnen, nach der Fähigkeit gebildeten Gruppen von 10 — 15 durchgearbeitet. Jeder lag täglich eine halbe Stunde dem ſtillen Gebet ob. Der Gipfel dieſer Vorbereitung war die gemeinſame Abendmahlsfeier.

In Bezug auf die äußeren Angelegenheiten war es für Vincenz wichtig, daß ſein Orden in den Beſitz des Hauſes St. Lazarus kam (1632).

Um dieſe Zeit gründete er für die ſchon angeſtellten Pariſer Geiſtlichen die Conferenzen, welche Dienſtags-Geſellſchaften genannt wurden. Aus den Mitgliedern ſind nach und nach 23 Biſchöfe und Erzbiſchöfe und viele andere kirchliche Würdenträger genommen worden.

Unterdeſſen waren die Prieſter der urſprünglichen Stiftung nach ihrer Beſtimmung meiſt zu den Landleuten geſchickt worden. Aber Vincenz vergaß die Städte nicht. Einige beſuchten die Soldaten, andere die Blinden, die Armen in Dachſtuben und Kellern, die Arbeiter an großen Bauten, die großen Hospitäler. Frauen, wie die le Gras und andere bis in die höchſten Kreiſe hinauf, unterſtützten ihn kräftig bei weiblichen Gefangenen, Gefallenen, Wahnſinnigen u. ſ. w. Eine wunderbare Umwandlung erfolgte in der damals von ſchlechtem Geſindel bewohnten Pariſer Vorſtadt St. Germain durch die einfache Predigt vom Kreuz.

Auch für Laien wurde das Haus der Prieſter eine wohlthätige Herberge, die ihnen umſonſt Pflege gab. Wenn Manche dieſe Güte mißbrauchten, ſo machte das den heiligen Mann nicht irre. Gegen 800 Menſchen kehrten im Jahre dort ein.

Die vielen confréries de charité litten darunter, daß die betheiligten Frauen von ihrer häuslichen Pflicht zu ſehr in Anſpruch genommen wurden. So gründete Vincenz auf Anregung der Frau le Gras die Anſtalt der filles de charité, die barmherzigen Schweſtern, auch soeurs grises genannt. Sie ſind keine Nonnen. Sie legen erſt nach 5 Jahren des Dienſtes ein Gelübde ab, das ſie auch nur auf ein Jahr jedesmal bindet. Vincenz ſagt von den Schweſtern: „Ihr Kämmerchen iſt ihre Zelle, die Pfarrkirche ihre Kapelle, die Gaſſen der Stadt und die Hospitäler ſind ihr Kloſter, der Gehorſam ihre Clauſur, die Furcht Gottes ihr Gitter und ihr Schleier heilige Zucht.“ Bald verlangte man die barmherzigen Schweſtern allenthalben und überall entſtanden Häuſer der Congregation.

Darnach wurde er veranlaßt, eine Schweſterſchaft der Matronen zu ſtiften, die ſich beſonders des großen Pariſer Krankenhauſes Hôtel Dieu anzunehmen hatten.

Auch ein Seminar für den Miſſionsorden gründete er, nach den Grundſätzen der Jeſuitenanſtalten ähnlicher Beſtimmung (1635).

Von beſonderen Arbeiten ſeiner Prieſter wird um dieſe Zeit erwähnt die Seelſorge am Heer und am Hoflager. Der Krieg an den deutſchen Gränzen hatte beſonders in Lothringen ſchreckliche Noth im Gefolge. Die Prieſter darbten ſich am Munde

ab, um die Elenden unterſtützen zu können, collektirten bei den Vornehmen und gingen auf die Schauplätze der Kriegsgreuel. Während 10 Jahren hat Vincenz mehr als 400,000 Thlr. nach Lothringen geſandt und der Laienbruder Matthäus, der dieſe Summen überbrachte, iſt in jenen unſicheren Zeiten nie beraubt worden.

Es iſt zu unſerem Zwecke nicht nöthig, alle die einzelnen Zweige aufzuzählen, in die ſich des Vincenz unermüdliche Thätigkeit theilte, wie er die Hirten in der römiſchen Campagna beſuchen ließ, die einzelnen Provinzen in Frankreich, Tunis, Algier, Irland, Genua, Madagaskar, Polen, Corſika, Piemont u. ſ. w. Auch ſeine Wirkſamkeit als geiſtlicher Staatsrath, in der er neben ſeinen religiös-ſittlichen Eigenſchaften noch eine überraſchende Menſchenkenntniß bewies, kann hier nicht geſchildert werden.

In allen dieſen Arbeiten wurde er immer reifer und milder in der Nachfolge Chriſti. Rien ne me plait qu'en Jésus Christ, ſagte er. Es iſt zu verwundern, wie ſein ſchwächlicher Körper ſo lange den vielen Anſtrengungen gewachſen blieb. Durch eine beſchwerliche Winterreiſe, die er in ſeinem 74. Jahre machte, wurde ſeine Geſundheit erſchüttert, ſo daß die nun folgenden 11 Jahre faſt ein beſtändiges Siechthum waren. Er klagte nicht, ſondern lenkte das Geſpräch ſofort von ſich ſelbſt ab zu anderen Gegenſtänden. Das geſetzliche Brevierleſen verſäumte er keinen Tag, ſo lange er lebte; er ſtarb am 27. September 1660. Die Beatifikation erfolgte durch Benedikt XIII. im Jahre 1727; die Kanoniſation 1737. Die naevi an dem Heiligen aufzuzählen, überlaſſen wir Andern.

Quellen: Abelly, la vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul. Paris 1664 und oft gedruckt, zum Theil verſtümmelt; deutſch von G. A. Schultz. Wien 1701 (ſchlecht). — Collet, prêtre de la mission, la vie de St. Vincent de Paul. 1748. Daraus ein Auszug. Paris 1819. Bearbeitung von L. v. Stolberg. Leben des heiligen Vincentius v. Paulus ꝛc.. Münſter 1818. Viele ſpätere Darſtellungen zu Zwecken der innern Miſſion. W. Hollenberg.

Vincentius von Saragoſſa. Dieſer Heilige, einer der gefeiertſten Märtyrer aus altkirchlicher Zeit, war zufolge der jedenfalls ziemlich alten Passio S. Vincentii, welche die Bollandiſten beim 22. Januar und Ruinart (Acta Martt. ed. Galura, T. II. p. 339) darbieten, aus vornehmem Geſchlechte zu Osca (Huesca) in Arragonien gebürtig, und zwar angeblich ein naher Verwandter des über 50 Jahre älteren römiſchen Diakonen Laurentius, mit dem er nicht bloß ſeine geiſtliche Würde (den Archidiakonat), ſondern auch die Art ſeines Martyriums (Geröſtetwerden auf eiſernem Roſte) gemein gehabt haben ſoll. Beim Ausbruch der großen Chriſtenverfolgung unter Diokletian und Maximianus, alſo etwa im Jahre 303, ließ ihn der römiſche Statthalter (praeses) Datianus von Saragoſſa, wo er als Archidiakonus des Biſchofs Valerius wirkte, nach ſeiner Reſidenz Valencia bringen, um ihn wegen ſeines chriſtlichen Glaubens zur Verantwortung zu ziehen. Der mitvorgeforderte Biſchof übertrug ihm, dem Glaubensſtärkeren und Bekenntnißfreudigeren, die alleinige Ablegung des Bekenntniſſes, und Vincentius vollzog dieſes Geſchäft mit ſolcher Unerſchrockenheit und Plerophorie, daß er den heidniſchen Richter in die höchſte Wuth verſetzte. Gräßliche Auseinanderzerrungen und Verdrehungen ſeiner Glieder, Zerfleiſchungen mit ſpitzen Eiſenwerkzeugen, Verbrennungen mit glühenden Metallſtücken u. ſ. w. waren die Martern, die er ihm nach einander anthun ließ. Waren die Henkersknechte ermüdet, ſo trieb er ſie ſelbſt mit wüthenden Schimpfreden oder gar mit Schlägen zur Fortſetzug ihrer gräulichen Arbeit an. Zuletzt ließ er den bei allen Dieſem wunderbar ſtandhaften Dulder auf einen glühenden Roſt von Eiſen (crates ferrea ignita) legen und dann die Wunden des alſo Gebratenen mit Salz beſtreuen und einreiben. Da Vincentius fortfährt, aller Unthaten des Wütherichs zu ſpotten, wird er in einen überaus engen, dunkeln Kerker geworfen, wo er nicht bloß bitteren Hunger leiden, ſondern auch auf einem äußerſt wehethuenden Lager von ſpitzen Scherben, ſcharfkantigen Steinen u. dergl. liegen muß. Aber ſchon beginnt ſeine Gloriſikation inmitten ſeines martervollen Elends. Engel erſcheinen ihm, bieten ihm himm-

liſche Erquickungen dar und verwandeln ſein rauhes Schmerzenslager in ein weiches und duftendes Bette, indem die Scherben plötzlich zu lauter Blumen werden. Auf dieſem Blumenlager ausgeſtreckt, beginnt Vincentius einer durch die Kunde von dem Wunder angelockten Volksmenge zu predigen. Der Tyrann ſelbſt, als er alles dieß hört, ruft voll Beſtürzung aus: „Victi sumus!" und befiehlt den, zu dem die Gottheit ſich in ſo auffallender Weiſe bekannt hat, aus dem Gefängniſſe zu tragen und auf ein weiches Lager zu legen. Als aber Vincentius gleich darauf ſtirbt, entbrennt ſeine Wuth auf's Neue und er will noch am Leichnam des ſiegreichen Gegners Rache nehmen. Er befiehlt, denſelben den wilden Thieren zum Fraße hinzuwerfen, aber Engel und ſogar Raben beſchützen ihn und verjagen die Wölfe und Aasvögel, die ihm zu nahen wagen. Er heißt nun die Leiche in's Meer verſenken, aber auch von da taucht ſie wieder auf und ſchwimmt an ein ſicheres Geſtade, wo Gläubige ſie ehrenvoll beſtatten und ſpäter durch Errichtung von Altar und Kapelle die Verehrung der koſtbaren Reliquien einleiten. —

So legendenhaft dieß Alles nun auch lautet, ſo muß doch bereits Auguſtinus, kaum 100 Jahre ſpäter, die Geſchichte in allen weſentlichen Zügen ſo, wie wir ſie hier nach den vollſtändigen Märtyrerakten mittheilten, gehört oder geleſen haben. Denn in einigen ſeiner Predigten (Sermo 4. de Jacob et Esau [in natali S. Vincentii], Serm. 274. 275. 276) thut er des wunderbaren Martyriums des Diakonen von Cäſarauguſta nicht bloß im Allgemeinen Erwähnung als einer allbekannten Sache („Quae hodie regio quaeve provincia ulla, quousque vel Romanum imperium vel Christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii?" — Serm. 276, 4); er ſpielt auch auf zahlreiche Einzelheiten an, die gerade zu dem Wunderbarſten an der Legende gehören, z. B. auf die wunderbare Bewahrung des Leichnams in den Fluthen des Meeres (....„Mortuus maria transnatavit. Ipse inter undas gubernavit extinctum, qui inter ungulas animum donavit invictum ..... Vicit exustus ignibus, vicit immersus fluctibus"). Ganz ſo wie unſere obige Darſtellung hat auch ſchon Prudentius im fünften Hymnus ſeines Peristephanon (p. 350—371 ed. Dressel) die Paſſion des Vincentius poetiſch verherrlicht. Vom dem trotz der angebundenen Steingewichte auf dem Meere ſchwimmenden Leichnam heißt es hier V. 489 ff.:

„Saxum molaris ponderis
ut spuma candens innatat,
tantique custos pignoris
fiscella fertur fluctibus.

„Cernunt stupentes navitae
vectum remenso marmore
labi retrorsum leniter
aestu secundo et flamine" etc.

Vergl. auch Paulinus v. Nola poëm. 27; Venantius Fortunatus Carm. l. 8. num. 4.; Gregor v. Tours de glor. Martt. 90; Histor. Francor. III, 29. — Auch die kurze Angabe des Martyrolog. Rom. über die Paſſion des Vincentius ſtimmt in allem Weſentlichen mit dem Berichte der vollſtändigen Märtyrerakten überein. Als die Martern, welche derſelbe ausgeſtanden, nennt es z. B.: „fames, equuleus, distortiones membrorum, laminae candentes, crates ferrea ignita, aliaque tormentorum genera."

Daß nun freilich die Bolland-Ruinart'ſche „Passio" um dieſer ihrer weſentlichen Uebereinſtimmung mit den angeführten älteſten Nachrichten über Vincentius willen, in der That als eine völlig zuverläſſige und nicht weniger alte Quelle zu gelten habe, wird man ſchwerlich mit Ruinart u. AA. anzunehmen geneigt ſeyn, wenn man ihr unverkennbar ſagenhaft ausſchmückendes, nach rhetoriſchem Effekt haſchendes, ja hin und wieder geradezu romanhaftes Gepräge auch nur einigermaßen richtig zu würdigen weiß. Am allerwenigſten darf die ganz in ihrem Anfange ſtehende Bemerkung als Beleg für ihre Glaubwürdigkeit betrachtet werden: es liege ihr zwar kein gleich bei dem Martyrium

ſelbſt aufgezeichneter ſchriftlicher Bericht (kein förmliches Protokoll) zu Grunde, da der grimmige Judex das Aufſchreiben des glorreichen und für ihn ſo beſchämenden Endes des Heiligen verboten habe (!); immerhin ſey es aber eine „relatio gestorum maxima fide plena", welcher der Verfaſſer gefolgt ſey, und dieſe komme im vorliegenden Falle einer ſchriftlichen Aufzeichnung an Werth völlig gleich. —

Die Reliquien unſeres heil. Vincentius, die natürlich zahlreiche und merkwürdige Wunder gewirkt haben ſollen, wurden im Mittelalter zum größeren Theile nach Liſſabon gebracht. Eines Theils derſelben rühmt ſich aber auch Paris, wo z. B. ſeine Stola aufbewahrt werden ſoll, Bari in Apulien, wohin ſchon in ſehr früher Zeit der Arm des Heiligen gebracht worden ſeyn ſoll, u. ſ. f. — Vgl. außer den angeführten Schriften noch Tillemont, Mémoires etc. V. p. 215. Zöckler.

Vinet, Alex., ſ. am Schluſſe dieſes Bandes.

Viret, Peter, einer der Reformatoren der romaniſchen Schweiz, ward geboren 1511 zu Orbe im Waadtland; ſein Vater war Tuchſcheerer. Zum geiſtlichen Stande beſtimmt, ſtudirte er zu Paris; das Leſen reformatoriſcher Schriften bewog ihn, dem Katholicismus zu entſagen; er kehrte nach ſeiner Vaterſtadt zurück, wo bereits das Evangelium einige Anhänger zählte. Farel, der 1531 nach Orbe kam, weihte ihn, trotz anfänglicher Weigerung Viret's, zum Predigtamt. Er verkündigte nun das Wort Gottes an verſchiedenen Orten, oft geſchmäht und mißhandelt, aber ohne wankend zu werden. 1534 begab er ſich nach Genf, wo er Farel's Gehülfe ward; er theilte deſſen Gefahren und Sieg. Nach der Einführung der Reformation in dieſer Stadt, ging er für eine Zeitlang nach Neuenburg und von da nach Lauſanne. Im Oktober 1536 hielt er hier ein öffentliches Geſpräch, in dem er einige von Farel aufgeſtellte Theſen mit Gelehrſamkeit und Scharfſinn vertheidigte; in Folge dieſer Handlung ward zu Lauſanne die Kirchenverbeſſerung definitiv eingeführt. Von ſeinem Collegen, dem unzuverläſſigen Dr. Peter Caroli, des Arianismus angeklagt, legte er vor einer im Mai 1537 verſammelten Synode ein befriedigendes Bekenntniß ab, worauf Caroli entlaſſen und bald darauf wieder katholiſch ward. Nach dem Sturze der zu Genf den Reformatoren feindſeligen Partei, wirkte Viret in dieſer Stadt bis zur Rückkehr Calvin's. Zu Lauſanne hatte er mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen, beſonders wegen ſeiner Bemühungen, die Kirchenzucht einzuführen. Außer der Ausübung des Predigtamts hielt er Vorleſungen über das Neue Teſtament und verfaßte mehrere Schriften, katechetiſche Erklärungen der zehn Gebote und des apoſtoliſchen Symbolums, Sendſchreiben an Proteſtanten, die unter Katholiken leben, polemiſche Traktate über das geiſtliche Amt und die Sakramente, ſatiriſche Dialogen gegen das Pabſtthum, die Meſſe, das Fegfeuer. Er machte verſchiedene Reiſen im Intereſſe der Reformation, nach Bern zu Gunſten der verfolgten Waldenſer, nach Baſel, um mit Touſſaint über die Lage der Mümpelgardiſchen Kirche zu berathen, nach Genf, um Calvin in ſeinem Widerſtande gegen die Libertiner zu unterſtützen. 1549 erhielt er einen Freund an Beza, der zu Lauſanne als Profeſſor angeſtellt ward. Einige ſeiner bedeutenderen Schriften gehören in dieſe Zeit, ein Dialog gegen das neueröffnete Tridentiner Concil, zwei Traktate über das geiſtliche Amt und die Sakramente, eine geſchichtliche Darſtellung der Entſtehung des Pabſtthums; ferner zwei Sendſchreiben an junge Franzoſen, welche, die einen zu Lyon, die andern zu Chambéry, von der Inquiſition als Ketzer verurtheilt wurden. Mit der Berner Regierung, welcher damals das Waadtland unterthan war, hatte er manchen Zwiſt; ſchon 1546 hatte man ihn beſchuldigt, Butzer's Anſicht vom Abendmahl angenommen zu haben, und erſt nach langen Verhandlungen und in Folge eines, 1549 von ihm übergebenen Bekenntniſſes, war er in ſeinem Amte beſtätigt worden. Bern ſah ungern, daß zu Lauſanne der Geiſt Calvin's vorherrſchend war; es entſtanden Zwiſtigkeiten bald wegen des Kirchenbannes, bald wegen der Prädeſtination; da man auf beiden Seiten nicht nachgeben wollte, wurde Viret 1559 entlaſſen. Er ward nun zu Genf als Prediger angeſtellt; ſeine Muße benützte er hier zur Abfaſſung einer Schrift über die Lehren vom Amte und der Kirche,

und eines didaktiſchen Buches, die chriſtliche Metamorphoſe betitelt, in deſſen erſtem Theil er zeigte, wie der Menſch durch die Sünde verunſtaltet und durch den Glauben wieder hergeſtellt wird; im zweiten, die Schule der Thiere, werden dieſe zuerſt als Lehrer der Menſchen dargeſtellt, worauf der Beweis folgt, daß das, was die Menſchen von ihnen unterſcheidet, das Bild Gottes iſt. 1561 ward Viret nach Nismes berufen; als zu Anfang des folgenden Jahres die franzöſiſchen Reformirten den Katholiken ihre Kirchen zurückgeben mußten, rieth Viret den zu Montpellier verſammelten Predigern der Provinz, ſich zu unterwerfen. Er begab ſich ſelber in letztgenannte Stadt, zunächſt um deren Aerzte, unter denen mehrere Proteſtanten waren, wegen ſeiner geſchwächten Geſundheit zu Rathe zu ziehen, dann aber auch, um zu predigen. Bald darauf folgte er einem Rufe nach Lyon; in dem durch das Blutbad von Baſſy herbeigeführten Bürgerkrieg bemächtigten ſich die Hugenotten dieſer Stadt; Viret hatte Mühe, die durch den Sieg aufgeregten Gemüther zu beſänftigen. Nach dem Frieden von Amboiſe, 19. März 1563, wurde die Meſſe wieder hergeſtellt, der Gottesdienſt der Reformirten blieb indeſſen noch ungeſtört. Den 10. Auguſt präſidirte Viret, als Vorſitzender des Lyoner Conſiſtoriums, die vierte franzöſiſche Nationalſynode. Außerdem hatte er mit italieniſchen Antitrinitariern und mit Mönchen zu kämpfen; zwei der Letzteren forderten ihn zu einer ſchriftlichen Disputation über einige Artikel auf, die ſie ihm übergaben; er beantwortete ſie in würdigem Tone. Trotz zunehmender Körperleiden entwickelte er eine außerordentliche literariſche Thätigkeit; in den Jahren 1563—1565 gab er nicht weniger als neun Schriften heraus, darunter ſein Hauptwerk: Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile, et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens, et en la contemplation du temple et des images et oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers, et en l'histoire de la création et chute et réparation du genre humain. Genf 1564, III. Vol., Fol. Dieſes Werk iſt eines der merkwürdigſten Erzeugniſſe der reformatoriſchen Literatur; die Expoſition über die zehn Gebote iſt ein vollſtändiges Syſtem der Moral und der Politik; der der natürlichen und chriſtlichen Theologie gewidmete Theil iſt eine Art Apologetik des Chriſtenthums, beſonders gegen Atheiſten und Deiſten, voll tiefer, origineller Gedanken; zu den ſchönſten Abſchnitten gehört der über die Unſterblichkeit der Seele. Das Buch, das wie die meiſten anderen Viret's, in dialogiſcher Form abgefaßt iſt, zeichnet ſich aus durch ungemeine klaſſiſche und theologiſche Beleſenheit, durch reiche Einbildungskraft, ernſte Frömmigkeit, ſcharfen Witz; dieſe Eigenſchaften finden ſich übrigens in allen Werken des Reformators, alle leiden aber auch an den nämlichen Mängeln, nämlich an Weitſchweifigkeit und Incorrektheit, Folgen der großen Schnelligkeit ſeines Arbeitens. 1565 mußte Viret Lyon verlaſſen; er ging nach Orange und von da an die 1566 von Johanna von Albret zu Orthez errichtete Akademie. In dem Kriege von 1569 wurde er von katholiſchen Truppen als Gefangener weggeführt, bald aber wieder befreit. Er ſtarb zu Orthez 1571. Bei aller evangeliſchen Tapferkeit war er ein milder, ſanftmüthiger Mann; er beſaß weniger Feuereifer als Farel, weniger Kraft und Strenge der Gedanken, als Calvin, aber ebenſo viel Treue als der eine und der andere. Das theologiſche Syſtem hat er nicht weiter entwickelt, ſondern nur den Laien zugänglich gemacht und gegen Katholiken und Philoſophen vertheidigt. Seinen Schriften gehören alle zu den größten literariſchen Seltenheiten.

Siehe ſeine Biographie in der Sammlung: Leben der Väter und Begründer der reformirten Kirche, Bd. IX., erſte Hälfte, Elberfeld 1860. C. Schmidt.

Virgilius, bayriſcher Prieſter. Dieſer Mann kommt als ein Gegner des Bonifacius, des Apoſtels der Deutſchen, in Betracht. Er ſtammte aus Irland und war einer der Vertreter der freieren Kirchenformen ſeines Vaterlandes gegen den angelſächſiſchen Hierarchen, welcher die Franken kirchlich romaniſirte und unter dem Schutze ihrer ſiegreichen Waffen Deutſchland in die wohlthätige Zucht einer wohlgegliederten Biſchofsherrſchaft zu bringen, bemüht war. Virgilius war im Jahre 743 nach Chierſy zu

Pipin gekommen und wurde nach der Ueberwindung des Aufſtandes gegen die oſtwärts vordringenden Franken dem Herzog Odilo von Bayern zur Verwaltung des Bisthums von Salzburg empfohlen. In dieſe Stellung trat er auch im Jahre 744 oder 745 ein und hatte alsbald Streit mit Bonifacius. Dieſer gebot ihm und dem Sidonius von Paſſau, die Taufen, welche ein unwiſſender Prieſter mit der Formel baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti vollzogen hatte, zu annulliren und zu wiederholen. Virgilius und Sidonius ſchickten eine Proteſtation gegen dieſes Anſinnen nach Rom. Der Pabſt Zacharias verbot die Wiedertaufe und erklärte das Auflegen der Hände ſelbſt dann für hinreichend, wenn die Taufe von einem Ketzer vollzogen worden wäre. Drei Jahre darauf beſchwerte ſich Bonifacius über Virgilius und Sidonius beim Pabſte und klagte, daß ſie den Herzog Odilo von Bayern gegen ihn aufzubringen ſuchten, und daß ſie behaupteten, der Pabſt habe ſie zur Einnahme von bayriſchen Bisthümern berechtigt. Beſonders Virgilius wird beſchuldigt, dem Bonifacius darum feindlich zu begegnen, weil derſelbe ihn einer ketzeriſchen Meinung überführt habe. In der Antwort des Pabſtes iſt zu leſen: De perversa autem doctrina ejus, qui contra Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna, nunc habito concilio ab ecclesia expelle. Attamen et nos evocatorias praenominato Virgilio mittimus litteras, ut nobis praesentatus et subtili indagatione requisitus, si erroneus inventus fuerit, canonicis sanctionibus condemnetur. Obgleich ſich der Pabſt auch ſonſt ganz zu Gunſten der hierarchiſchen Vollmacht des Bonifacius erklärte, ſcheint doch nicht das Geringſte gegen Virgilius unternommen worden zu ſeyn. Seine gerügte Anſicht iſt als Annahme mehrerer Welten oder bewohnten Himmelskörper und als Annahme der Kugelgeſtalt der Erde und der Antipoden verſtanden worden. Das Letztere ſcheint den Vorzug zu verdienen. Unglaublich iſt, daß Virgil von einer Welt unter der Oberfläche der Erde geſprochen habe. Wir werden übrigens durch jene Klage des Bonifacius auf das Widerſtreben der Bayern gegen die neue kirchliche Unterwerfung unter den Erzbiſchof von Mainz aufmerkſam gemacht, welches Hand in Hand ging mit dem Widerſtreben gegen die ſtaatliche Unterwerfung unter die Könige der Franken. Die letztere wurde durch den Herzog Thaſſilo völlig zu beſeitigen geſucht, und man darf annehmen, daß Virgilius ihm zur Seite ſtehend, die Freiheit der bayriſchen Kirche zu bewahren geſucht hat. Er ſuchte mit Umgehung des Erzbiſchofs gleich beim Pabſte Recht und der Pabſt hat eine kurze Zeit zwiſchen dem neuen Plane der Gründung einer umfaſſenden chriſtlichen Monarchie des Abendlandes und der Gewinnung vieler einzelner, dem Pabſte unmittelbar gehorſamen Völkerſchaften geſchwankt. Jener Plan kam zur Ausführung, weil die Franken unter ihren großen Führern in ihrem Siegeslaufe nicht aufzuhalten waren. Bayern iſt ſtaatlich und kirchlich ganz und gar dem Frankenreiche einverleibt worden. Virgilius hatte lange Zeit ſeine altiriſchen Traditionen aufrecht zu erhalten geſucht und hatte eben deshalb die hierarchiſch-gefährliche Würde eines Biſchofs gar nicht angenommen, ſondern ſich als Prieſter und als Abt des Peterskloſters in Salzburg zur Regierung der Diöceſe völlig berechtigt gehalten. Deshalb kommt er auch in jenen päbſtlichen Briefen nur als Prieſter und als vir religiosus vor. Er hatte aber für die Funktionen, zu welchen, nach römiſcher Anſchauung, die beſondere biſchöfliche Weihe erforderlich war, einen ordinirten Biſchof, Namens Dabdo, zur Seite. Endlich im Jahre 767 nahm er ſelbſt dieſe Weihe an, gründete eine beſondere biſchöfliche Kathedrale, an welcher Weltgeiſtliche angeſtellt wurden, und übergab dem Dabdo das Kloſter Chiemſee. Das iſt der Akt, mit welchem er der Strömung in der Entwickelung der großen Verhältniſſe jener Zeit nachgab. Als Biſchof von Salzburg hat er ſich Verdienſte um Kirchen und Klöſter und um den Beſitzſtand des Bisthums und um Ausbreitung des Chriſtenthums in Kärnthen erworben. Er ſtarb am 27. November 784 und wurde in dem von ihm erbauten Rupertsmünſter begraben.

Pabſt Gregor IX. hat ihn im Jahre 1233 heilig geſprochen. Nun hatte man

freilich einen Heiligen, der bei einem anderen Pabſte im Verdachte der Ketzerei geſtanden hatte. Dieſen Anſtoß wegzuräumen, haben ſich manche katholiſche Schriftſteller bemüht. Siehe außer den Salzburger Chroniſten auch Mémoires de Trévoux, Janvier 1708. Sonſt vergleiche über Virgilius Schröckh's Kirchengeſchichte, Theil 19, S. 219 f. Gfrörer's Kirchengeſchichte, Bd. III. S. 522 f. und beſonders Rettberg's Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bd. II. S. 233—237 und 557. — Als Quellen ſind die älteſten Biſchofsverzeichniſſe Salzburgs und jene Briefe des Pabſtes Zacharias, unter den Briefen des Bonifacius (ed. Würdtwein) ep. 62 und 82, anzuſehen.

Albrecht Vogel.

Viſitantinen, Nonnen von der Heimſuchung, visitatio, der Eliſabeth, Mutter des Täufers durch Maria, Mutter des Herrn (Luk. 1, 39), ſind ein weiblicher Orden, geſtiftet durch Franz von Sales (ſ. d. Art., daher auch Saleſianerinnen genannt), in Verbindung mit Frau v. Chantal. Franz nennt ſich ſelbſt den Vater, die genannte Dame die Mutter jener Nonnen. So ſind ſie ganz eigentlich die in einer Art von geiſtlicher Ehe durch jene beiden Heiligen erzeugten Töchter. Daher iſt hier der Ort, von dieſer Ehe oder Verbindung, die im Artikel Franz v. Sales nur obenhin erwähnt wurde, Genaueres zu berichten. Dieß iſt um ſo mehr angemeſſen, da katholiſcherſeits Alles in das Werk geſetzt worden iſt, damit man der Sache nicht auf den Grund ſchauen könne. Man lernt ſie nicht recht kennen, weder aus Marſollier (deſſen Biographie des Franz abgedruckt iſt vor der neuen Ausgabe der Werke des Biſchofs von Genf, Paris 1836, 4 Bde.), noch aus Maupas, dem Biographen der Frau v. Chantal (la vie de la vénérable mère Jeanne Françoise Frémiot etc., 7. Ausgabe, Paris 1658). Dieſe beiden Biographen heben nur das rein Geiſtliche in jener Verbindung hervor und ſchmücken es obendrein mit allerlei mythiſchen Zügen aus. Nach dieſen Schriftſtellern hat Franz, ehe er etwas von ſeiner Freundin wußte, im Traume die Perſon geſehen, die ihm in Stiftung eines weiblichen Ordens behülflich ſeyn ſollte und hat ſie ſpäter in Frau v. Chantal wieder erkannt; dieſe hat, ohne Traum, eine Erſcheinung des Biſchofs gehabt, der beſtimmt war, ihr geiſtlicher Führer und Freund zu werden. Nach ihrem Tode hatten verſchiedene, ihnen naheſtehende Perſonen, Viſionen betreffend ihre unzertrennliche Vereinigung; eine ſah die beiden bei einander und hörte die Worte: „wir haben nur Ein Herz und Eine Seele in Gott“; eine andere ſah, bei dem Tode der Frau v. Chantal, einen glänzenden Stern am Himmel aufſteigen und ſich mit einer großen Feuerkugel vereinigen, worin ſie ſich gänzlich auflöſte, worauf Alles in einem Meere von Feuer unterging. Dies und Anderes verdient nur inſofern Beachtung, als es uns zeigt, wie man das Verhältniß zwiſchen jenen beiden Heiligen auffaßte, daſſelbe zu idealiſiren, zu kanoniſiren ſich bemühte. Die authentiſche Wahrheit darüber ſchöpfen wir aus der Correſpondenz des Franz von Sales, abgedruckt im dritten Bande der genannten neuen Ausgabe ſeiner Werke (von welchem Bande wir, der Kürze wegen, in unſerer Anführung nur die Seitenzahl anführen). Leider hat Frau v. Chantal alle ihre Briefe, die ihr der Biſchof kurz vor ſeinem Tode zurückgeſtellt hatte, eigenhändig verbrannt, und anderwärts ſind nur wenige in Klöſtern aufbehalten worden, ſo daß die genannte Correſpondenz deren nur 12 mittheilt. Dieſer Verluſt iſt um ſo mehr zu bedauern, da es mitunter ſolche Briefe waren, worin ſich die größte Innigkeit des Verhältniſſes ausſprach, worin ſie den Biſchof geradezu ihren Freund nannte (S. 140). Deſto zahlreicher ſind die Briefe von Franz; es ſind deren 139 in die genannte Correſpondenz aufgenommen. Einen Hauptbeſtandtheil des Inhalts bilden zunächſt Mittheilungen, betreffend die chriſtliche Vollkommenheit. Frau v. Chantal wird eingeweiht in den myſtiſchen Quietismus und eignet ſich deſſen Grundſätze und Anſchauungen an. Welch eine gelehrige Schülerin des Biſchofs ſie wurde, das haben wir im Artikel: Quietismus Bd. XII, 433. 434 gezeigt. Nur zwei Beiſpiele davon wollen wir hier noch aus Maupas (209. 362) nachtragen: ſie wollte auf eine Zeit ſo ſtille im Gebete ſeyn, daß ſie keinen Willen mehr haben wollte ſelbſt für die Ausübung der Tugenden und die

Verabſcheuung der Laſter. — Als ſie ſich vorwarf, ihrem ſterbenden Kinde die Taufe nicht verſchafft zu haben und ſo Urſache zu ſeyn, daß es ewiger Unſeligkeit verfallen, als ſie deswegen den Biſchof um Verzeihung bat, ſagte ihr dieſer: „Woher kommt es, daß Sie einen Rückblick auf ſich werfen? Haben Sie denn noch irgend eigenes Intereſſe?“ (quelque interêt propre). Die Briefe des Franz und ihre eigenen Briefe weiſen nach, wie ſie nicht ohne ſchwere Kämpfe und Verſuchungen ſich in dieſe Gemüthsſtimmung hineinlebte, und wie der Biſchof ſie zur völligen Selbſtentäußerung anleitete, indem er ſie zugleich mit den feſteſten Banden an ſeine eigene Perſon, als des Seelſorgers, kettete, ſo daß ſie ſagte, es komme ihr vor, ſie dürfe nichts mehr denken und fühlen, ohne daß ihr Seelſorger es ihr befehle (S. 315).

Daneben zeigt ſich uns aber in dieſen Briefen etwas Anderes, das wir nicht umhin können, natürliche Liebe zu nennen, wobei das Geſchlechtliche nicht ohne Einfluß iſt. Es wäre ebenſo unrichtig, dieß zu verkennen, als zu behaupten, daß das ganze Verhältniß nur eine unter geiſtlichem Gewande verſteckte, geſchlechtliche Liebe geweſen ſey: es iſt vielmehr eine Idioſynkraſie von Geiſtlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Menſchlichem, worin ſich uns das eigenſte Weſen der katholiſchen Religion darſtellt. Es iſt ſchwer davon zu reden, weil man leicht geneigt iſt, den einen oder den anderen Faktor der Verbindung nicht zu ſeinem Rechte kommen zu laſſen. Es iſt aber paſſend darauf einzugehen, weil Beiſpiele ſolcher Verbindungen katholiſcher Geiſtlicher mit frommen Frauen nicht ganz ſelten ſind und wir hier an dem geprieſenſten und heiligſt erachteten Beiſpiele erſehen können, was von ſolchen Verbindungen zu halten iſt. Im Allgemeinen verweiſen wir auf die Abhandlung: „Franz v. Sales und Frau v. Chantal. Ein Beitrag zur katholiſchen Myſtik“ in der deutſchen Zeitſchrift, 1856, S. 27—34; S. 123—133; S. 221—227. Was das rein Biographiſche betrifft, ſo benützen wir die beiden genannten Biographen, ſo weit ihre Angaben als beglaubigt gelten können.

Als Franz v. Sales (geboren 1567), im Auftrage des Parlaments von Burgund, während der Faſten des Jahres 1604 in Dijon einige Predigten übernommen hatte, richteten ſich ſchon in der erſten Predigt ſeine Blicke unwillkürlich auf eine Dame, die mit beſonderer Andacht und Bewegung ihm zuzuhören ſchien. Nach beendigtem Gottesdienſte hatte er nichts Eiligeres zu thun, als ſich nach jener Dame zu erkundigen. Die Baronin v. Chantal, Jeanne Françoiſe, Tochter des Herrn Frémiot, Präſidenten des Parlamentes von Burgund, geboren 1572, war eine Wittwe; einige Jahre vorher war ihr Mann auf der Jagd von einem Freunde, der ihn wegen ſeines braunen Kleides für ein Wild hielt, erſchoſſen worden. Sie ertrug dies Unglück mit vieler Faſſung und zog auf das Landgut ihres Schwiegervaters mit ihren vier kleinen Kindern (einem Knaben und drei Töchtern), weil der Schwiegervater es gewünſcht hatte. In dieſem Hauſe hatte ſie viel zu leiden von einer Magd des alten Herrn v. Chantal, die gerne die Herrin ſpielte. Dies und der herbe Schmerz über das Unglück, das ſie getroffen, erweckten in ihr den Gedanken, ſich in die Einſamkeit zurückzuziehen, um Gott beſſer dienen zu können. „Wenn die vier Kinder mich nicht gebunden hätten, ſagte ſie, ſo wäre ich nach dem heiligen Lande geflohen, um daſelbſt den Reſt meiner Tage zu verbringen“ (Maupas S. 55). Es ſcheint, daß der Beichtvater auf dieſe Gedanken durchaus nicht eingehen wollte. Sie war überhaupt mit demſelben nicht zufrieden, faſtete, betete, gab Almoſen, um von Gott einen zu erlangen, der ihr mehr zuſagte. Als ſie zum erſten Male Franz auf der Kanzel ſah, ſagte ihr, wie ſie ſpäter bekannte, eine innere Stimme, daß er der für ſie beſtimmte Seelſorger ſey. Das Nächſte war nun, daß ſie beide einander ſahen und ſprachen — im Hauſe des Präſidenten Frémiot, wo Franz bereits eingeführt war. Sie war entzückt von allen Worten, die aus dem Munde des verehrten Biſchofs floßen. Allein, obſchon ſie öfter mit ihm ſich unterhielt, wagte ſie es noch nicht, ihm ihr Herz zu öffnen: „obwohl die Güte dieſes großen Dieners Gottes mich mehrmals einlud, zu ihm mit Vertrauen zu reden, und ich übrigens von Verlangen, dieß zu thun, faſt verging“ (bien que j'en mourusse d'envie. Maupas S. 81). Sie war nämlich durch

das Verſprechen gebunden, das ſie ihrem Beichtvater gegeben, niemals von ihm zu laſſen, Niemand zu ſagen, was ſie ihm ſagte, mit Niemand Anderem über ihr Inneres zu reden. Während ihr Beichtvater gerade um dieſe Zeit eine kleine Reiſe machte, gerieth ſie in ſo heftige Verſuchungen, daß ſie fürchtete, darüber den Verſtand zu verlieren. Da faßte ſie Muth und öffnete dem Biſchof ihr Herz. Sie empfing von ihm ſo reichen Troſt, daß ſie ſagte, es ſey ihr vorgekommen, als habe nicht ein Menſch, ſondern ein Engel mit ihr geredet (Maupas S. 163). Sie hatte aber keine Ruhe, bis ſie ihm eine vollſtändige Beichte abgelegt. Sie ſprach ihm von ihrem Verlangen, die Welt zu verlaſſen, der Biſchof ſagte zunächſt weder Ja, noch Nein; ſie drückte ihm den Wunſch aus, gänzlich unter ſeine Leitung geſtellt zu werden. Franz ließ ſie hoffen, daß dieß einſt geſchehen könne; ſie müßten aber Beide Gott bitten, daß er ihnen ſeinen Willen offenbaren möchte. Doch ſchon nach einigen Tagen eröffnete er ihr, daß es ihm ſcheine, es ſey der Wille Gottes, daß er ſie unter ſeine Leitung nehme; es dürfe aber nichts dabei übereilt werden, damit ſich nicht etwas Menſchliches in dieſe Sache einſchleiche. Darauf reiſte er von Dijon ab, mit dem Verſprechen, ihr öfter zu ſchreiben.

So war der Bund geſchloſſen, der immer feſter und inniger wurde. Zunächſt aber ſchien die Befriedigung ihres Herzenswunſches nur ihre innere Unruhe zu vermehren. Sie machte ſich Vorwürfe darüber, daß ſie ſich unter die Leitung des Biſchofs geſtellt; es kam ihr dieß wie eine Uebertretung der kirchlichen Verordnungen vor, und befreundete Perſonen beſtärkten ſie in dieſen Skrupeln. Franz gelang es nicht, in mehreren Briefen ihr dieſelben auszureden, indem er ihr das Beiſpiel der heiligen Thereſia vorhielt, die neben dem ordentlichen Beichtvater noch einen beſonderen Vertrauten gehabt habe. Frau v. Chantal meinte, da Franz nicht ihr geſetzmäßiger Seelſorger ſey, ſo müſſe ſeine Verbindung mit ihr auf einer beſonderen, perſönlichen Zuneigung (Affection) beruhen; aber wie hätte ſie dieſe ohne Weiteres vorausſetzen dürfen? Der Biſchof nun kann nicht genug Worte finden, um ſie ſeiner Zuneigung zu verſichern. „So wie Sie mir ihr Inneres eröffneten, ſchrieb er am 14. Oktober 1604, gab mir Gott eine große Liebe zu ihrem Geiſte. Als Sie ſich gegen mich noch näher erklärten, war es ein herrliches Band für meine Seele, Ihre Seele mehr und mehr zu lieben. Jetzt aber, geliebte Tochter, iſt eine gewiſſe neue Eigenſchaft (une certaine qualité nouvelle) hinzugekommen, die ſich nicht benennen läßt, wie mir ſcheint, aber ihre Wirkung iſt eine große, innere Süßigkeit, die ich empfinde, Ihnen die Vollkommenheit der Liebe zu Gott zu wünſchen. Ich überſchreite nicht die Wahrheit. Ich rede als vor dem Gott Ihres und meines Herzens. Jede Zuneigung hat ihren beſonderen Karakter, wodurch ſie ſich von anderen unterſcheidet. Diejenige, die ich zu Ihnen habe, hat eine gewiſſe Beſonderheit (particularité), die mich unendlich tröſtet, und die, um Alles zu ſagen, mir äußerſt förderlich iſt.“ Er fügt noch hinzu, daß er bei dem Beten des Unſer Vater zuerſt an ſie denke — oder zuletzt, wobei er dann bei ihr um ſo länger im Geiſte verweile. „Aber, um Gottes Willen, theilen Sie dieß Niemand mit, denn ich ſage ein wenig zu viel, obwohl mit völliger Wahrheit und Reinheit u. ſ. w.“ — Doch dieſe und ähnliche Ergießungen vermochten nicht, ihr völlige Ruhe und Befriedigung zu gewähren. Sie äußerte zwar gegen den Biſchof nicht mehr, daß ſie Zweifel an ſeiner Zuneigung hege, aber ſie ſchrieb ihm als Antwort auf jenen Brief vom 14. Oktober 1604: „Es iſt etwas in mir, was noch niemals befriedigt worden iſt, ich wüßte aber nicht zu ſagen, was es iſt.“ (Il y a quelque chose en moi, qui n'a jamais été satisfait, mais je ne saurois dire ce que c'est). So ſchrieb ſie auch dem Biſchof, ſie komme ſich vor, wie eine von Durſt gequälte, der man ein Glas Waſſer darreicht, und wie ſie es an die Lippen bringt, um den brennenden Durſt zu ſtillen, hindert ſie eine unbekannte Macht, das Glas zu trinken. Franz verſteht das Alles rein geiſtlich und gibt ihr darauf bezügliche Belehrungen, Ermahnungen und Tröſtungen. In der That verſchlingt ſich die Sache in das Geiſtliche. Frau v. Chantal leidet an großen, geiſtlichen Anfechtungen: ihr Glaube iſt geradezu wankend geworden; ſie hat Mühe, ſich

der Zweifel am Glauben ihrer Kirche zu erwehren. Ihre Andachtsübungen gewähren ihr keine Befriedigung mehr; es kommt ihr vor, sie esse, aber finde alle Nahrung, die sie zu sich nehme, fade und kraftlos. Wie sonderbar! wie unerwartet! gerade zu der Zeit, wo sie den Mann gefunden hat, der ihr durch eine innere Stimme als ihr geistlicher Führer bezeichnet worden ist. Sollte man nicht eher erwarten, daß sie in der Verbindung mit Franz die höchste, geistliche Erquickung und Trost fände?

Die Sache läßt sich psychologisch erklären; es ist aber schwer, die rechten Worte dafür zu finden. Denn woher den richtigen Ausdruck nehmen für Gefühle und Empfindungen, die sich Frau v. Chantal niemals eingestanden hat, deren sie sich nicht vollständig bewußt ist, obschon diese Gefühle und Empfindungen gewißlich in ihrer Seele sich regen? Des Bischofs Persönlichkeit hat auf sie einen außerordentlichen Eindruck gemacht und hat ihr das zum Bewußtseyn gebracht, daß etwas in ihrer Seele ist, was noch niemals befriedigt worden, doch ohne daß sie anzugeben wüßte, was es ist. Franz ist ihr noch etwas Anderes und mehr als Priester und Seelsorger, und sie weiß sich davon keine Rechenschaft zu geben. Es ist nichts Bestimmtes, es hat keinen Namen. Immerhin aber befindet sie sich in Folge davon im Widerspruche mit der Kirche. Daher die heftigen Versuchungen, worin sie fürchtet, den Verstand zu verlieren. Daher auch die Autorität und das Dogma der Kirche in ihrem Gemüthe eine Erschütterung erleiden. Da die Person des Priesters und des Seelsorgers überschattet wird von etwas Anderem, so ist auch die Kirche, deren Stellvertreter er ist, mit ihrem Dogma in ihrem Geiste verdunkelt. — Sie ist wirklich die von Durst gequälte, die, zurückgehalten durch eine unbekannte Macht, den dargereichten, labenden Trunk Wassers nicht einschlürfen darf, und daher kommt ihr Alles, was sie genießen soll, fade und geschmacklos vor. Es ist ihr zu Muthe, als ob der Herr selbst sich ihr entziehe; sie wagt kaum zum Herrn zu beten: „Komm in meine Seele.“ Selbstverständlich aber läßt sie darum nicht ab von ihren Andachtsübungen und ascetischen Werken, so wenig Befriedigung sie ihr auch gewähren mögen. Sie gibt auch den Gedanken nicht auf, sich von der Welt zurückzuziehen. Ja, sie mußte durch die innere Leere um so mehr dazu sich angetrieben fühlen, freilich ohne Aussicht und Hoffnung, die innere Leere damit ausfüllen zu können.

Oefter sprach sie mit Franz von ihrem Wunsche, die Welt zu verlassen. Der Bischof hielt sie nicht, wie vordem, ganz in suspenso zwischen Furcht und Hoffnung, sondern ließ sie hoffen, daß sie einst Alles verlassen und daß er sie in gänzliche Selbstentäußerung und Nacktheit*) um Gottes Willen bringen werde (Maupas 110). Das stimmt zu dem, was er ihr am 6. August 1606 schreibt, wo er aber, wohl bemerkt, hinzufügt, er habe noch nicht bei sich ausgemacht, ob sie solle eigentliche Nonne werden (S. 122). Er nahm ihr in einer persönlichen Zusammenkunft das Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegen ihn ab und billigte es, daß sie daran dachte, ihre Töchter in Klöstern zu versorgen. Zu welcher Zeit er den bestimmten Gedanken gefaßt habe, einen Verein frommer Frauen unter seiner und der Frau v. Chantal Leitung zu stiften, das läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich viel früher, als er es ihr und Anderen sagte. Er wollte sie nach Annecy, dem Sitze des Bischofs von Genf seit der Reformation, ziehen, und den Verein so frei gestalten, daß seine Verbindung mit seiner Freundin keinen Abbruch erlitte, ja, durch die Unterordnung unter den Bischof noch enger würde. Es scheint, daß er im Jahre 1607 ihr die ersten, dahin bezüglichen positiven Eröffnungen machte; aber er hielt die Sache sehr geheim. Einem Jesuiten,

*) Der Bischof ist mit dem Gebrauche dieses Ausdruckes offenbar unzart und fast unschicklich, so besonders in dem Briefe, worin er ihr die Selbstentäußerung unter dem sehr oft wiederholten Bilde der Nacktheit empfiehlt, ausgehend von der leiblichen Nacktheit, worin sie auf diese Welt gekommen. Was soll man erst sagen, wenn er in einem anderen Briefe, ebenfalls von der sainte nudité sprechend, ausruft: „O meine Mutter, wie sehr waren Adam und Eva glücklich, so lange sie keine Kleider hatten“ (S. 316). Er deutet das Alles geistlich, es ist aber doch gefährlich, mit solchen Ausdrücken zu spielen.

der ihn ſpäter um Auskunft über ſein Vorhaben befragt hatte, ſchrieb er am 24. Mai 1610, daß Andere ihm den Gedanken eingegeben hätten, und zwar erſt ſeit einem Jahre (alſo ſeit 1609), welches letztere nur in Betreff der eigentlichen Verwirklichung des Vorhabens wahr iſt; denn um dieſe Zeit, da Alles ſchon zwiſchen ihm und Frau v. Chantal verabredet war, da ſchon einige Fräuleins ſich gemeldet hatten, um in den Verein aufgenommen zu werden, handelte es ſich nur noch darum, das Oekonomiſche in Ordnung zu bringen, für ein Haus u. dgl. zu ſorgen. Frau v. Chantal that auch das Ihrige, verließ den alten Vater, der aus Gram darüber bald ſtarb, riß ſich von ihren Kindern los, verzichtete auf den größten Theil ihres Vermögens und begab ſich im Frühjahre des Jahres 1610 nach Annecy, wo gegen den Willen des Vaters, der Dijon vorgeſchlagen, das erſte Haus der neuen Genoſſenſchaft eingerichtet werden ſollte. Als Vorwand dafür hatte Franz den Umſtand geltend gemacht, daß Frau v. Chantal in Annecy ihrer verheiratheten Tochter, der Baronin v. Thorens, näher ſeyn würde. In der Nacht vor der Einweihung des neuen Hauſes hatte ſie noch eine große Anfechtung zu beſtehen. Sie glaubte, Vater und Kinder zu ſehen, die Gott um Rache gegen ſie anflehten. Es kam ihr vor, daß ſie den Geiſt des Franz irre geführt habe, — mithin war ſie ſich ihres Einfluſſes auf ihn bewußt, und daß ſie eigentlich die Urſache ſey, warum er den Gedanken der Stiftung des neuen Vereines gefaßt habe. Dieſe Anfechtung, die drei Stunden lange währte, ſuchte ſie durch Gebet zu überwinden: „Es mögen meine Verwandten, meine Kinder und ich ſelbſt zu Grunde gehen, wenn du, o Gott, es befohlen haſt; das kümmert mich nicht (cela ne m'importe). Mein einziges Intereſſe in dieſer Zeit und in der Ewigkeit iſt, dir zu gehorchen und zu dienen“ (Maupas 211. 212).

Von nun an wurde die Verbindung noch weit inniger, und neue Anfechtungen, die Frau v. Chantal zu beſtehen hatte, riefen von Seite des Biſchofs nur noch ſtärkere Erklärungen ſeiner geiſtlichen Liebe hervor. Das bezeugen die Briefe, die Beide ſich ſchreiben, ſey es, daß Beide in Annecy ſind, ſey es, daß er in ſeinen Angelegenheiten oder ſie in Angelegenheiten des Ordens von Annecy abweſend ſind. Schon längſt redet er ſie auf ihren ausdrücklichen Wunſch nicht mehr „Madame“ an, er nennt ſie Tochter, Schweſter, Mutter; alle dieſe Namen gibt er ihr zuweilen in demſelben Briefe und ſchmückt ſie mit den zärtlichſten Beiwörtern: „einzig liebe, unvergleichlich liebe“ u. dgl. Es beſteht eine myſtiſche Vereinigung zwiſchen beiden Seelen. „Was von den Chriſten der erſten Kirche geſagt iſt, daß ſie Ein Herz und Eine Seele hatten, das iſt, ſchreibt er (10. Sept. 1611), zwiſchen uns verwirklicht“ — darum ſpricht er von unſerem Herzen — „der Herr gibt Ihnen niemals ein heftiges Verlangen nach Reinheit und Vollkommenheit, ohne mir daſſelbe Verlangen einzuflößen. Er gibt uns dadurch ſeinen Willen zu erkennen, daß wir in Verfolgung deſſelben Werkes Eine Seele ſeyn ſollen“ (14. September 1611). Darum ſagt er ihr geradezu: „Meine geliebte Tochter, Sie ſind wahrhaftig ich ſelbſt (vous êtes vraiment, tout uniquement et véritablement moi-même, 19. Mai 1612).“ — Gott hat mich mir ſelbſt genommen, nicht um mich Ihnen zu geben, ſondern um mich in ſie zu verwandeln. (Dieu m'a ôté à moi-même, non pas pour me donner à vous, mais pour me rendre vous-même.) So möge es denn geſchehen, daß wir uns ſelbſt entriſſen, in Ihn verwandelt werden durch die Vollkommenheit ſeiner heiligen Liebe (8. Dezember 1612). — „Meine Seele ſtürzt ſich in ihren Geiſt, wenn anders zwiſchen Ihnen und mir das mein und dein am Platze iſt, da wir nichts getrenntes ſind, ſondern ein und daſſelbe Ding (qui ne sommes rien du tout de séparé, mais une seule et même chose, 10. Mai 1615). Kurze Zeit vorher hat er ihr nach Lyon Folgendes geſchrieben, woraus hervorgeht, wie ernſt und eigentlich er das myſtiſche Einsſeyn mit ihr verſtand: „Sehen Sie, meine ſehr liebe Mutter, wenn ich unſere Töchter (die Viſitantinen von Annecy) beſuche, wandelt dieſelben die Luſt an, durch mich Nachrichten von Ihnen zu erhalten, und wenn ich den Nonnen Ihre Briefe zeigen könnte, ſo würde ihnen das große Freude bereiten. Nun weiß meine Nichte Brechard (welche in Abweſenheit der Frau v. Chantal dem Hauſe vorſtand) ſehr wohl,

daß ich Sie selbst bin (que je suis vous-même); denn sie hat Billete gesehen, welche diese Wahrheit bezeugen, doch habe ich ihnen Ihre drei letzten Briefe nicht zeigen mögen" (4. März 1615). Versteht sich, daß seine Erklärungen, er sey sie selbst, er sey Ein Ding mit ihr, noch öfter wiederkehren (S. 273. 389. 419. 563), so an dieser letzten Stelle: je suis, comme vous savez, vous-même, sans réserve ni différence quelconque.

So sagt er ihr auch, daß seine Zuneigung zu ihr mit gar nichts verglichen werden könne, daß sie weißer denn der Schnee, reiner denn die Sonne sey (S. 116). Er freut sich, zu denken, daß sie Beide im zukünftigen Leben vollkommen Eins seyn werden (S. 89. 101. 238. 504 u. a.). Wie oft denkt er täglich an sie! Niemals liest er die Messe, ohne ihrer zu gedenken, ja, er liest sie hauptsächlich für seine Freundin (S. 106). An sie denkt er, wenn er das heilige Sakrament in der Procession herumträgt (S. 112), wenn er das Abendmahl genießt (S. 88), wenn er auf dem Altar das geweihte Tüchlein, das corporale, ausbreitet, auf welches er die geweihte Hostie niederlegt, — mit dem Wunsche, daß der Herr sich auch so auf ihr Herz niedersetzen und in dasselbe seine heiligen Einflüsse eindringen lasse. Der Gedanke an sie durchkreuzt seine Gedanken bei allen seinen religiösen Uebungen. Wenn er in ihrer Gegenwart die Messe liest, so erscheint er ihr als wie ein Engel, wegen seines glänzenden Angesichtes (I, 246). Nirgends predigt er mit so vieler Wärme, wie in der Klosterkirche, wo sie unter seinen Zuhörern ist (S. 418). Nur für sie schreibt er seinen Traktat: „Von der Liebe Gottes"; er nennt dies Buch ebenso wohl das ihrige, als das seine, daher nennt er es ohne Weiteres unser Buch (S. 412), um anzudeuten, daß der Verkehr mit ihr ihm die Gedanken dazu eingegeben. So nennt er auch von Anfang an die Kinder der Frau v. Chantal die seinen, die unserigen; er spricht von unserer jüngsten Tochter, von unseren Kleinen, von unserem Celsus-Benignus. Schon im Jahre 1608 hat er sich ein Pettschaft nach dem Muster desjenigen seiner Freundin machen lassen (S. 148). Lange bevor sie als Nonne seine Untergebene geworden ist, regelt er alle ihre Andachten, ihre Arbeiten, ihre Mußezeit; er gibt ihr Verordnungen, betreffend ihre Gesundheit, wann sie aufstehen, wann sie sich niederlegen soll (S. 111). Ist sie krank, so beneidet er die Schwester, die ihrer pflegt (S. 193). Er zeigt ihr den Platz im Chor an, den sie einnehmen soll, damit sie sich nicht erkälte (S. 416). Anderwärts macht er ihr Mittheilungen über seinen physischen Zustand mit einer Vertraulichkeit, wie sie kaum unter Ehegatten größer seyn könnte (S. 311).

Wie hätte Frau v. Chantal solchen Liebesergießungen widerstehen können? Sie überhäuft den Bischof mit Beweisen der zärtlichsten Sorgfalt für Leib und Seele. Sie gibt ihm Verordnungen für seine Gesundheit, die er sich befleißigt, getreu zu befolgen, „aus Liebe zu Ihnen, die Sie es so haben wollen" (S. 114). Frau v. Chantal liebt es, für den Bischof schöne Kirchengewänder zu verfertigen. Er fühlt sich glücklich, zu predigen, angethan mit Kleidern, die sämmtlich von seiner so liebenswürdigen Mutter verfertigt sind (S. 498). So hat sie für ihn auch eine köstliche bischöfliche Cappa gemacht und darein viele Male die Buchstaben Phi hineingestickt (S. 502). — Sie wünscht, daß der Bischof zur Ehre Gottes sie überlebe (S. 110). Sie wünscht seiner Seele größere Vollkommenheit, als der ihrigen (S. 126); sie bittet Gott, daß er aus Franz einen großen Heiligen mache (S. 312). Hingegen ist die Liebe zu ihren Kindern in ihrem Herzen dermaßen abgeschwächt, daß Franz ihr zuspricht, sie solle ihren Sohn, der sie einst in Annecy besuchen wollte, herzlich empfangen (S. 413). Als die Baronin von Thorens, Gattin eines Bruders von Franz, gestorben war, schrieb sie an diesen: „ich fühle, wie sehr dieses Kind das geliebte Kind unseres Herzens war. In meinem Schmerze ist mir das ein großer Trost, die Liebe zu fühlen, welche Sie ihm gewidmet haben. Es tröstet mich, mit Ihnen davon gesprochen zu haben, denn alle irdische Creatur gilt mir nichts mehr in Vergleichung mit meinem geliebten (geistlichen) Vater." Daher sie auch in ihren fortwährenden Anfechtungen, die noch öfter einen fürchterlichen Grad

der Heftigkeit erreichten und worin ſie auf ihre Seligkeit völlig Verzicht leiſtete, doch den Gedanken an den Biſchof nicht aufgab; gänzlich abgeſtorben für Alles, ſelbſt für das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, behielt ſie eine Neigung der Rückkehr zum Biſchof im Herzen, ſie fühlte ſich einzig und allein dazu geneigt, ihn wieder zu ſehen, ſo daß, wenn ſie ſich vorſtellte, wie ſie wieder zu ſeinen Füßen hingeworfen ſeyn und ſeinen Segen empfangen werde, ſie bis zu Thränen gerührt wurde (29. Juni 1622). Denn auch ſie hat den Gedanken der myſtiſchen Einigung und Verſchmelzung mit der Perſon des Biſchofs lebhaft ergriffen: „Es kommt mir vor, ich ſehe die zwei Theile unſerer Seele nur noch eine bilden“ (S. 315). Auch ſie ſchreibt ihm: „Sie wiſſen, daß ich ſie ſelbſt bin“ (vous savez que je suis vous-même, S. 378). Daher ſie von Paris aus, wo ſie in Ordensangelegenheiten gerade verweilte, bei Anlaß einer geiſtlichen retraite, die ſie vorhatte, dem Biſchof ſchrieb: „Ich will in der nächſten Woche die Seele ſammeln, die Sie hier haben;“ — ſie meint, fügt der katholiſche Herausgeber der Briefe hinzu, ihre eigene Seele, die ſie als Eins mit der Seele des Biſchofs anſieht und daher deſſen eigene Seele nennt. Dieſe Verbindung bewährte ſich im Tode und nach dem Tode. Franz hatte ihr verſprochen, im Tode bei ihr zu ſeyn. Als er in Lyon ſtarb, am 28. Dezember 1622, befand ſie ſich gerade in Grenoble und hörte, als er den Geiſt aufgab, eine Stimme, die zu ihr ſagte: „er iſt nicht mehr.“ Sie wußte damals noch nicht, daß er geſtorben war und legte ſich jene Stimme ſo aus: „er lebt nur noch für Gott und um mich zum Leben in Gott anzuleiten.“ — Mehrere Jahre hindurch hatte ſie eine geiſtige Erſcheinung (vision intellectuelle) vom Biſchof auf ihrer rechten Seite, ihr ſüßen Duft und außerordentliche Gunſtbezeugungen zuwehend. Als im Jahre 1631 ſein Grab geöffnet wurde, erhielt ſie, wie Maupas berichtet, die Erlaubniß, die Hand des Todten zu ergreifen. Sie bückte ſich, um dieſelbe auf ihren Kopf zu legen, und der Biſchof, als ob er noch am Leben geweſen wäre, ſtreckte die Hand aus und drückte ſie in zärtlicher und väterlicher Liebe auf ihren Kopf; deutlich wollte Frau v. Chantal den Druck gefühlt haben. Auch die anweſenden Nonnen behaupteten, ſo etwas geſehen zu haben, und bewahrten den Schleier, den ſie damals trug, als doppelte Reliquie. So wurde die abgöttiſche Verehrung der Creatur noch durch deren todten Leichnam beſiegelt! — Frau v. Chantal lebte noch bis 1641; ſie wurde im Jahre 1751 ſelig geſprochen, im Jahre 1767 kanoniſirt.

Doch wir müſſen noch einige nähere Angaben machen über den weiblichen Orden, der die Frucht der Verbindung dieſer beiden Heiligen war. Zunächſt handelte es ſich gar nicht um die Stiftung eines eigentlichen Ordens. Als im Juni 1610 der neue Verein eingeweiht wurde, gab ihm Franz höchſt einfache Verordnungen. Er ſollte ſo wenig wie möglich ein klöſterliches Gepräge haben, daher keine feierlichen Gelübde, keine Clauſur, keine beſondere Tracht, die Kleidung hatte den gewöhnlichen Schnitt, war aber von ſchwarzer Farbe, den Kopf bedeckte ein ſchwarzer Schleier. Frau v. Chantal legte ſich zwar ſchon ſeit langer Zeit harte Kaſteiungen auf, aber der Biſchof ſchrieb ſie dem Vereine nicht vor. Alles ſollte auf innere Abtödtung hinzielen. Nur das kleine officium Mariae ſollten die frommen Jungfrauen herzuſagen verbunden ſeyn (S. 295); denn Franz hatte ſich, wie aus ſeinen Briefen zu erſehen, überzeugt, wie mißlich es ſey, wenn weibliche Perſonen unverſtandene lateiniſche Gebete herſagen; daher wollte er ihnen wenigſtens das große officium Mariae nicht auferlegen. Frommen weiblichen Perſonen ſollte behufs ihrer geiſtlichen Stärkung der zeitweilige Aufenthalt in den Häuſern des Vereins geſtattet ſeyn. Hingegen lag den Schweſtern ob, nach dem Vorbilde der Mutter des Herrn, welche Eliſabeth, die Mutter des Täufers, heimſuchte, Kranke und Arme zu beſuchen. Nach der Sitte der älteren Kirche ſollten alle Häuſer der Genoſſenſchaft dem Diöceſanbiſchof unterworfen ſeyn. Eine von Anfang an eingeführte Beſonderheit beſtand darin, daß alle Jahre die Schweſtern ihre Roſenkränze, Breviere, Krucifixe u. a. wechſelten. Die milde Lebensweiſe und das Anſehen, worin Franz ſtand, führte dem Vereine bald eine ziemliche Zahl von Mitgliedern zu. Um aber Unordnungen und übel-

wollendem Verdachte vorzubeugen, mußte Franz, auf das Dringen eines Cardinals, bald die ursprüngliche Form des Vereines, bis dahin bloß congrégation genannt, ändern. So wurde er denn unter Paul V. im Jahre 1618 als religion, d. h. als Orden de visitatione B. V. M. anerkannt und erhielt eine eigene Regel, welche den Namen Augustin's trug; die Constitutions, die Franz aufsetzte, wurden nach seinem Tode im Jahre 1626 von Urban VIII. bestätigt. Es verblieb dabei, daß der Orden kein besonderes Oberhaupt erhielt, sondern dem Diöcesanbischof unterworfen blieb. Eine besondere, doch im Vergleiche zu anderen einfache schwarze Tracht mit langem, schwarzem Schleier und schwarzem Stirnbande wurde vorgeschrieben, die Clausur eingeführt, damit der Besuch der Kranken und Armen ausgeschlossen. Die ascetischen Uebungen wurden nicht verschärft, das kleine officium Mariae beibehalten. Bis zum Tode des Bischofs waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; unter der Oberleitung der Frau v. Chantal, die zu diesem Zwecke viele Aufenthalte in verschiedenen Städten Frankreichs machte, waren 87 neue Häuser dazu gekommen. Gegenwärtig zählt der Orden gerade noch 100 Häuser, vertheilt auf Italien, Frankreich, Schweiz, Oesterreich, Polen, Syrien, Nordamerika, mit ungefähr 3000 Mitgliedern. Schon bei der Stiftung des Ordens, im Jahre 1618, wurde die Bestimmung gemacht, daß er sich der Erziehung der weiblichen Jugend annehmen solle. Der Orden hat sich in dieser Beziehung bis auf den heutigen Tag Verdienste erworben. — In den jansenistischen Streitigkeiten wurden die Visitantinen in das verlassene Kloster Port-Royal des champs, an der Stelle der vertriebenen einheimischen Bernhardinernonnen, eingeführt und benahmen sich gegen diese nicht sehr human (s. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, II. Bd. S. 203). Wohlthuend ist es, anzuführen, wie die Visitantinen von Toulouse sich gegen die jüngere Tochter des unglücklichen Calas benahmen, die durch lettre de cachet bei ihnen untergebracht worden war, um katholisch dressirt zu werden. Auf der Schwelle dieses Nonnenklosters, kann man sagen, erlosch jener blutdürstige Fanatismus, der dem Vater des Mädchens den Tod auf dem Rade bereitet hatte. Diejenige Nonne, welche besonders mit dem Unterrichte der jungen Calas beauftragt war, Anne Julie Fraisse, blieb auch, nachdem die junge Calas das Kloster verlassen, und obwohl diese niemals Neigung zur Annahme der katholischen Religion gezeigt hatte, mit ihr bis zu ihrem Tode in eifrigem Briefwechsel. Die gute Nonne deutet in vielen Briefen an, wie sehr sie wünsche und bete, daß die junge Calas katholisch und gar Nonne werde, aber sie kann nicht umhin, dem vortrefflichen, frommen Mädchen die zärtlichste Freundschaft zu beweisen. Sie bewahrte ihr dieselbe auch, nachdem sie den Prediger der holländischen Gesandtschaft in Paris geheirathet hatte. Diese Briefe, worauf Ch. Coquerel in seiner Geschichte der Kirchen der Wüste aufmerksam gemacht hatte, sind von Athanase Coquerel seiner verdienstvollen Schrift: „Jean Calas et sa famille." (Paris 1858, bei Joel Cherbuliez) im Appendix beigegeben worden. Herzog.

Visitatio liminum SS. Apostolorum. Der Besuch der Kirche der heiligen Apostel, nämlich des Petrus und Paulus zu Rom und damit zugleich der römischen Curie, kann auf Grund eines Gelübdes oder vermöge gesetzlicher Vorschrift erforderlich seyn. Das Erstere geschah im Mittelalter sehr häufig und es ist vielfach die Rede von peregrini qui propter Deum Romam vadunt, Romipetae Apostolorum limina visitantes u. a. und denen besonderer Schutz gewährt wird (Zeugnisse bei Du Fresne im Glossar. s. v. Romipeta u. a.), indem insbesondere in der Chardonnerstagsbulle (s. den Artikel Bulla in coena Domini Bd. II. S. 439 ff.) über Diejenigen der Bann ausgesprochen ward, welche illos, qui ad sedem Apostolicam venientes vel recedentes ab ea . . . capiunt etc. (Gregor. XII. a. 1411 bei Raynald Annal. ad h. a. nro. 1). Von solchen Gelübden zu dispensiren, stand eigentlich den Bischöfen zu. Mißbräuche gaben aber den Päbsten Anlaß, eine Beschränkung eintreten zu lassen (vgl. J. H. Boehmer jus eccl. Protestantium lib. III. tit. XXXIV. §. XXVII.), und so kam es zur Einführung einer päbstlichen Reservation für das votum peregrinationis ultramarinae

(c. 9 X. de voto et voti redemtione. III, 34. Innocent. III.) und demnächst der visitatio liminum SS. Apostolorum (vgl. c. 5. Extrav. comm. de poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV. a. 1478). Die Anwendbarkeit des päbstlichen Reservats wurde aber durch Doctrin und Praxis an besondere Bedingungen geknüpft (Ferraris bibliotheca canonica s. v. votum Art. III. nro. 78 ff., nro. 112), welche dahin geführt zu haben scheinen, daß den Bischöfen diese Dispens ganz überlassen wurde. In den Quinquennalfakultäten ist die päbstliche Reservation nicht mehr ausgesprochen.

Wichtiger als die visitatio liminum ex voto ist die ex lege, welche von der Curie zum Zwecke der kirchlichen Verwaltung eingeführt ist.

Der Pabst hat vermöge des Primats der Jurisdiktion auch das Recht und die Pflicht der höchsten kirchlichen Aufsicht. Um diese ordnungsmäßig zu üben, muß ihm jederzeit die genaueste Bekanntschaft mit den Verhältnissen der gesammten Kirche zu Gebote stehen und die geistlichen Oberen müssen deshalb bald in Person, bald durch ausführliche Relationen dem Pabste die ihm unentbehrliche Auskunft über die Lage der Kirche ertheilen. Die Grundsätze, nach welchen hierbei verfahren wird, haben sich erst allmählich ausgebildet.

Eine römische Synode vom Jahre 743 traf in Bezug auf die dem Bischofe von Rom als Metropoliten untergebenen Bischöfe folgende Bestimmung: „Juxta sanctorum Patrum et canonum instituta omnes episcopi, qui hujus apostolicae sedis ordinationi subjacent, qui propinqui sunt, annue circa idus maji sanctorum principum Apostolorum Petri et Pauli liminibus praesententur, omni occasione reposita. Qui vero de longinquo, juxta chirographum suum impleant. Qui autem hujus constitutionis contemptor extiterit, praeterquam si aegritudine fuerit detentus, sciat se canonicis subjacere sententiis" (c. 4. dist. XCIII). Diese Festsetzung geht zwar zunächst auf die Pflicht der Bischöfe, der jährlichen Synode beizuwohnen, enthält aber doch zugleich einen herkömmlichen Akt der Obedienz gegen den römischen Stuhl, indem die demselben subjicirten Bischöfe sich zu einem öfteren Besuche verpflichteten. Darauf weist der liber diurnus cap. III. tit. VII. hin, indem es in der Cautio episcopi heißt: „Promitto, me etiam ad natalem Apostolorum, si nulla necessitas impedierit, annis singulis occursurum esse." (Man sehe diese Stelle mit älteren Zeugnissen im liber diurnus opera et studio Garnerii. Paris 1680, 4°. p. 66.)

Diese Verpflichtung wurde seit Gregor VII. allen Metropoliten auferlegt und von ihnen eidlich übernommen: „Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per certum nuntium meum visitabo, nisi eorum absolvar licentia" (c. 4 X. de jurejurando II, 24. Gregorius VII. a. 1079). Sie ging dann bald auf andere Prälaten, insbesondere alle Bischöfe über, wobei zugleich mit Rücksicht auf die Entfernung derselben von Rom verschiedene Fristen bestimmt wurden (vgl. Gieseler, Kirchengesch. Bd. II., Abth. 2. (4te Auflage), S. 234. Philipp's Kirchenrecht Bd. II. §. 81. 82). Die völlige Befreiung von der Pflicht, welche einzelne Bischöfe durch besondere Privilegien erlangt hatten, revocirte aber schon Alexander IV. im Jahre 1257. Genauere Bestimmungen traf Sixtus V. am 20. Dezember 1584 in der Bulle: Romanus Pontifex (Bullarium Magn. ed. Luxemburg. Tom. II. fol. 551), wonach die Bischöfe Italiens, der benachbarten Inseln, Dalmatiens und Griechenlands alle drei Jahre, Deutschlands, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Englands, Schottlands, Irlands alle vier Jahre, des übrigen Europa's, Nordafrika's und der Inseln diesseits des amerikanischen Festlands alle fünf Jahre, aller übrigen Länder alle 10 Jahre nach Rom kommen sollten, um über den Zustand ihrer Kirchen zu berichten. Benedikt XIV. bestätigte diese Anordnung in der Constitution: Quod sancta vom 23. November 1740 (Bullarium cit. Tom. XVI. fol. 11) mit dem Zusatze, daß nicht nur die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe, wie die übrigen Bischöfe, selbst wenn sie Cardinäle seyen, sondern auch Aebte, Prioren, Pröpste und alle anderen, welche sich im Besitze eines Territoriums befinden und eine jurisdictio quasi episcopalis be-

sitzen, als Praelati nullius dioecesis (vgl. den Art. Exemtion Bd. IV. S. 286) zur Obedienz, Berichterstattung, und daher auch visitatio liminum verpflichtet seyen. Daß auch bloße Titularbischöfe dazu gehalten seyen, wird fast allgemein angenommen (s. Ferraris a. a. O. s. v. limina Apostolorum nro. 7, 41—43), desgleichen der Coadjutor, falls nicht der Coadjutus der Pflicht nachkommt (Ferraris a. a. O. nro. 8, 44—45). Die allgemeine Verpflichtung wird bei der Eidesleistung jetzt in der Form übernommen, welche das Pontificale Romanum enthält und so lautet: „Apostolorum limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, ut Domino nostro ac successoribus rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus omnibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. et rel."

Die visitatio liminum soll zu der bestimmten Zeit eigentlich in Person erfolgen; im Falle der Behinderung darf indessen ein Stellvertreter mit Specialvollmacht gesendet werden, ein Mitglied des Capitels oder ein auch nicht zum Capitel gehöriger Prälat, oder ein sonst geeigneter Priester des Sprengels.

Die visitatio selbst enthält drei Momente, welche das Zeugniß über deren Erfüllung ausspricht, welches von der Congregatio super statu ecclesiarum ausgestellt wird: „Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis .... attestamur Rev. .. Episcopum .. Constitutioni fel. Sixt. V. — cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est, et Sanctissimi Dom. N. pedibus provolutus Sanctitati Suae et Sacrae Congregationi ore scriptoque retulit de statu ecclesiae suae." Unter Umständen muß sich dieß aber faktisch ändern, denn unter: limina Apostolorum wird die Kirche verstanden, in welcher sich der Pabst mit der Curie aufhält, so daß mit der Verlegung der Residenz auch die limina Apostolorum wechseln (Ferraris a. a. O. nro. 29).

Ueber die relatio de statu ecclesiae, welche theils mündlich, theils schriftlich erfolgen soll, gibt es eine besondere Instruktion, welche Prosper Lambertini, der spätere Pabst Benedikt XIV., ausgearbeitet hat, gedruckt hinter dem zweiten Bande seines Bullariums, sowie im Anhange zu seiner Schrift: de synodo dioecesana, auch wiederholt hinter der Ausgabe des Conc. Tridentin. von Richter und Schulte (Lipsiae 1853).

Früher mußten die Berichte häufig die visitatio liminum ersetzen. Die Erleichterung der Verkehrswege und der Fortfall der Hindernisse, welche von Seiten des Staats den Verkehr der Bischöfe und des Pabstes erschwerten, hat eine Veränderung herbeigeführt, so daß der persönliche Besuch nunmehr ordentlicher Weise stattfindet.

Weitere Details finden sich, außer in den bereits citirten Schriften, bei Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII. cap. 6 seq. Baugen, die römische Curie S. 177 ff. Mejer, die römische Curie, in der Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche von Jacobson und Richter, Heft 2. H. F. Jacobson.

Visitation, kirchliche, s. Kirchenvisitation Bd. VII. S. 690.

Vitalian, Pabst von 657 bis 672, war von keiner Bedeutung in der Reihe der Oberhäupter der römischen Kirche, und von ihm ist nur Weniges bekannt. Da der Pabst damals noch Unterthan des Kaisers war und von demselben die Bestätigung erhalten mußte, schrieb Vitalian, als er den päbstlichen Stuhl bestiegen hatte, zu gleichem Zwecke an den Kaiser Constanz II. In dem monotheletischen Streite, der zu dieser Zeit lebhaft im Gange war, mußte sich Vitalian vor der kaiserlichen Partei beugen, die den Monotheletismus (s. d. Art.) begünstigte. Ebenso vermochte er auch nicht die Superiorität, die er über den Bischof Maurus von Ravenna in Anspruch nahm, zur Geltung zu bringen. Wohl berief er den Bischof nach Rom, doch Maurus folgte der Ladung nicht. Als darauf Vitalian den Maurus für abgesetzt erklärte und mit dem Banne belegte, sprach auch Maurus den Bann über Vitalian aus. Am meisten scheint Vitalian noch auf England Einfluß gehabt zu haben, wo der Erzbischof Theodorus von

Canterbury für das Intereſſe des päbſtlichen Stuhles thätig war und es ſich angelegen ſeyn ließ, eine Gleichförmigkeit mit der römiſchen Kirche herzuſtellen. Von Vitalian ſind nur noch einige Briefe vorhanden; er ſtarb, wie angegeben wird, am 27. Januar 672. R.

Vitringa, Campegius, der bedeutendſte unter den älteren Auslegern des Propheten Jeſaja, war am 16. Mai 1659 zu Leeuwarden geboren, wo ſein Vater, Horatius Vitringa, eine hohe Stelle beim oberſten Gerichtshofe Frieslands bekleidete (als Supremae Frisiorum curiae a secretis et Scabinus). Schon in früher Jugend beſchäftigte er ſich außer mit den klaſſiſchen Sprachen auch mit dem Hebräiſchen und ging im 16ten Jahre auf die Univerſität Franeker, wo er ſeinen philoſophiſchen und theologiſchen Curſus vollendete und dann nach Leyden, um hier die berühmten Lehrer dieſer Univerſität zu hören. Hier erwarb er ſich auch die akademiſchen Grade und wurde ſchon 1681 Profeſſor der orientaliſchen Sprachen in Franeker; im Jahre 1683 erhielt er die theologiſche Profeſſur und 1693 folgte er dem Perizonius als Profeſſor der Kirchengeſchichte. Im J. 1698 erhielt er einen ehrenvollen Ruf mit vermehrtem Gehalt und günſtigen Bedingungen nach Utrecht, ſchlug ihn aber aus, weßhalb auch in Franeker ſein Gehalt auf 2000 Thlr. erhöht wurde. Er war mit Wilhelmine Hell, Tochter des Harlemer Predigers Simon Hell, vermählt, in welcher Ehe er vier Söhne und eine Tochter erhielt. Die letzten Jahre ſeines Lebens waren von körperlichen Leiden heimgeſucht und am 31. März 1722 ſtarb er am Schlagfluß, 63 Jahre alt. Der berühmte Alb. Schultens hielt ihm die Leichenrede.

Literariſche Streitigkeiten hat er nur zwei gehabt, die eine mit Coccejus, deſſen Schüler er war, über die Form des Tempels bei Ezechiel, die andere mit Rhenford über die Müſſigen (בטלנים) der Synagoge (ſ. über dieſen Streit Carpzov apparat. p. 311). Unter ſeinen Schriften nimmt der Commentar über den Propheten Jeſaja (Commentarius in librum Prophetiarum Jesaiae. Leovardiae. T. I. 1714. T. II. 1720. Fol. Edit. nov. Basil. 1732. 2 Vol. Fol. Auch Nachdrucke in Herborn 1715, Tübingen 1732. Eine deutſche Ueberſetzung mit Auslaſſung der myſtiſchen Erklärungen von Ant. Friedr. Büſching: Camp. Vitringae Auslegung der Weiſſagungen Jeſaia. Thl. 1. mit einer Vorrede von Mosheim. Halle 1749. Thl. 2. 1751. 4.) eine noch jetzt beachtenswerthe Stellung ein. Es ſey erlaubt, hier das Urtheil eines competenten Richters über dieſes Werk beizubringen. Geſenius (Comment. über den Jeſaia. S. 132 f.) ſagt: „Vitringa's Commentar macht Epoche in der Geſchichte der Auslegung dieſes Propheten und mag allein leicht die früheren und einen guten Theil der ſpäteren aufwiegen. Zwar iſt er der coccejaniſchen Interpretationsmethode zugethan, und die häufigen Nachweiſungen, wann und wiefern die Weiſſagungen des Propheten in der ſpäteren Geſchichte bis in's Mittelalter hinab eingetroffen, wird der heutige Ausleger überſchlagen müſſen; aber bei ſeinen ſonſtigen Vorzügen verzeiht man ihm dieſe Krankheit ſeines Zeitalters gern. Denn man findet den Sinn jeder Stelle und jedes irgend ſchwierigen Wortes mit Hülfe einer ausgezeichneten Kenntniß der Bibelſprache und des übrigen Alterthums, mit der Benutzung des ganzen bis dahin vorhandenen gelehrten Apparats und einer oft bewundernswürdigen Sorgfalt und Umſicht erwogen. Vorzüglich wichtig ſind auch ſeine Zuſammenſtellungen der hiſtoriſchen Notizen über die auswärtigen Völker, gegen welche viele Weiſſagungen gerichtet ſind. Wegen der oben erwähnten Anſicht, und weil er die übrigen Dialekte wenig und gewöhnlich nur, wo ſie ſchon von Anderen verglichen worden ſind, benutzt, hat man ſeinen Werth öfter zu gering angeſchlagen; aber mancher bibliſche Literator, der vornehm auf ihn herabſieht, hätte beſſer gethan, ihn bei ſeinen Arbeiten zu gebrauchen, was nicht ohne Nutzen für dieſelben geweſen ſeyn würde." — Neben dieſem Commentare hat unter Vitringa's übrigen Werken einen bleibenden Werth ſeine Schrift über die alte Synagoge, welche zuerſt unter dem Titel Archisynagogus observationibus novis illustratus, quibus veteris synagogae constitutio tota traditur, indo deducta episcoporum presbyterorumque primae ec-

clesiae origin. Franequer. 1685. 4., wovon eine neue Ausgabe unter dem Titel „de Synagoga vetere libri tres" 1696. 4. erſchien. Von geringerer Bedeutung und daher jetzt ſo ziemlich vergeſſen ſind ſeine übrigen Werke: Sacrarum observationum libri VI. Franequ. 1683—1708. 8. und ebendaſ., 1711. 1712. u. 1719. Die hierin gegebenen Erklärungen einiger Stellen der heil. Schrift zogen ihm von Seiten einiger Kritiker die Anklage der Heterodoxie zu. — Anacrisis Apocalypseos Joannis apostoli. Franequ. 1705. Amstelod. 1719. Leovard. 1721. 4. Er ſucht hierin die Beziehungen, welche Boſſuet in der Apokalypſe auf die proteſtantiſche Kirche gefunden hatte, auf die katholiſche zurückzuwenden. — Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae a mundo condito usque ad finem saeculi primi aerae veteris. Franequ. 1708. Leovard. 1716. Jenae 1722. 8. — Typus theologiae practicae. Franequ. 1716. Bremae 1717. 8. Eine nachgelaſſene Schrift: Commentarius in librum prophetiarum Zachariae, quae supersunt cum prolegomenis etc., gab H. Venema, Leovard. 1734. 4., heraus. — Von ſeinen vier Söhnen ſtarb der älteſte, Simon, frühzeitig voll Reue über ein ausſchweifendes Leben; der zweite, Horatius, ſtarb ſchon zwei Jahre nach ſeiner Geburt und auch ein anderer Horatius ſtarb ſchon in ſeinem 16. Jahre (geb. 1680, geſt. 1696), hatte ſich aber ſchon in dieſem Alter den Ruf eines Gelehrten erworben. Seine hinterlaſſenen Bemerkungen zu Vorst de Hebraismis ſind von Lambert. Bos in den Observatt. miscellaneae. Franequ. 1717. 8. herausgegeben. Ein vierter Sohn, Campegius, erbte mit dem Namen des Vaters auch deſſen Ruf und Gelehrſamkeit. Er wurde am 24. März 1693 in Franeker geboren und zeigte einen ſolchen Eifer für die Wiſſenſchaften, daß er ſchon in ſeinem 15. Jahre, 1708, Student wurde, als welcher er in dem erſten Jahre nach der löblichen Ordnung damaliger Zeit ſich allein mit dem griechiſchen und römiſchen Alterthume beſchäftigte und dann erſt ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Studien machte, letztere vornehmlich unter Leitung ſeines Verwandten Lambert Bos und ſeines Vaters. Das zur Erlangung der Würde eines Dr. theol. nöthige Examen beſtand er, nachdem er ſchon 1711 eine philoſophiſche und 1713 eine theologiſche öffentliche Disputation ehrenvoll gehalten hatte, am 26. März 1714, hielt ſich den übrigen Theil des Jahres in Leyden und Utrecht auf und erwarb dann am 23. Mai durch eine öffentliche Disputation über ſeine Diſſertation De facie et posterioribus Dei (ad Exod. 33, 18—22.) die theologiſche Doktorwürde. Noch in demſelben Jahre erhielt er eine außerordentliche und im folgenden, als er eine Vokation nach Zerbſt erhalten und ausgeſchlagen hatte, die ordentliche Profeſſur der Theologie. Er ſtarb plötzlich an Lungenentzündung am 11. Januar 1723. Seine Leichenrede hielt T. Hemſterhuis. Außer einer Epitome theologiae naturalis. Franequ. 1731. 4. hat man von ihm nur eine Anzahl Diſſertationen (De luctu Jacobi. De serpente veteratore. De festo tabernaculorum. De genuino titulo epistolae ad Ephesios. De facie et posterioribus Dei ad Exod. 33, 18—22. De spiritu et litera religionis), welche von Herm. Venema geſammelt und als Dissertationes sacrae mit der Gedächtnißrede des Hemſterhuis auf Vitringa zu Franeker (1731. 4.) herausgegeben wurden.

Arnold.

Vitus (Veit), ein Heiliger und einer der ſogen. vierzehn Nothhelfer der römiſchen Kirche, ſoll der Sohn eines heidniſchen Vaters und aus Sicilien gebürtig geweſen ſeyn. Die Tradition ſetzt ſein Leben in die Zeit des Kaiſers Diokletian und gibt an, daß er ſchon als Kind mit ſolcher Begeiſterung dem Chriſtenthume ergeben geweſen ſey, daß er zum Abfalle von demſelben auf keine Weiſe habe gebracht werden können. Der kirchlichen Sage nach floh er, um den Verfolgungen zu entgehen, nach Unteritalien, dann kam er nach Rom, vollzog hier wunderbare Heilungen, wurde aber wegen ſeiner unwandelbaren Treue zum Chriſtenthume zum Feuertode verurtheilt. Da ihn die Flammen nicht verletzten, wurde er einem Löwen vorgeworfen, doch auch dieſer ließ ihn unverſehrt; endlich ſoll durch die Folter ſeinem Leben ein Ende gemacht, ſein Leib aber zuerſt nach St. Denis in Frankreich und von da nach Corvey gebracht worden ſeyn; angebliche

Reliquien von ihm werden in Prag, Salzburg und anderwärts aufbewahrt. Die römiſche Kirche hat ihm den 15. Juni als Feſttag geweiht. Uebrigens ſoll es noch einen zweiten Märtyrer Namens Vitus gegeben haben, deſſen Leib man von Pavia nach Prag gekommen ſeyn läßt. R.

Vives, Jo. Lud. de, einer der kenntnißreichen und freiſinnigen Gelehrten des 16. Jahrhunderts, welche, angeregt durch die neuerwachten humaniſtiſchen Studien, die in Barbarei ausgeartete Scholaſtik des Mittelalters mit Glück bekämpften und zur Begründung eines ſelbſtſtändigen, immer tiefer eindringenden Forſchens in den Wiſſenſchaften durch ihre Schriften hauptſächlich beitrugen, wurde im März des Jahres 1492 zu Valencia in Spanien geboren. Den erſten Unterricht in der Grammatik erhielt er in einer Schule ſeiner Vaterſtadt, worauf er ſich nach Paris begab, um daſelbſt die Philoſophie zu ſtudiren. Doch ſagten die dialektiſchen Spitzfindigkeiten, ſowie der ſchlechte und geiſtloſe Vortrag der Nominaliſten Kaſpar Lax und Dullandus, welche er eine Zeit lang hörte, ſeinem lebhaften und wißbegierigen Geiſte ſo wenig zu, daß er ſich aus Ueberdruß unwillig von ihnen abwandte und von Paris nach Löwen ging, um ſich mit erneuertem Eifer dem Studium der alten Sprachen zu widmen. Je vertrauter er hier mit dem Geiſte der klaſſiſchen Schriftſteller des Alterthums wurde, deſto lebendiger erkannte er die Gedankenarmuth und Geſchmackloſigkeit, womit damals von den Lehrern auf den Univerſitäten die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie vorgetragen wurde, und bald fühlte er ſich nach hinlänglicher Vorbereitung gedrungen, dieſelben nicht nur in öffentlichen Vorleſungen, ſondern auch in mehreren raſch auf einander folgenden Schriften anzugreifen und zu bekämpfen. Am ſchärfſten tritt dieſe feindliche Richtung gegen die ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft in dem „liber in Pseudo-Dialecticos" hervor, in welchem er einestheils in den ſtärkſten Ausdrücken die Blößen derſelben darſtellt und die barbariſche Sprache, ſowie den geſchmackloſen Vortrag der Lehrer tadelt, anderntheils eindringlich vor den Nachtheilen warnt, denen Geiſt und Karakter der Schüler dabei ausgeſetzt ſey. Sein unermüdeter Eifer in Bekämpfung des Scholaſticismus, verbunden mit dem ernſtlichen Bemühen, das Studium des klaſſiſchen Alterthums zu befördern, erwarb ihm die Freundſchaft des Thomas Morus, Budäus, Erasmus und anderer gleichſtrebenden Gelehrten, während ſeine dem Könige Heinrich VIII von England gewidmete Ausgabe der Bücher des Auguſtinus de civitate Dei den einflußreichen Cardinal Wolſey veranlaßte, ihn nach England einzuladen. Er folgte dem Rufe um ſo lieber, da er ſich durch einige kühne und freiſinnige Urtheile, welche er in dem ausführlichen Commentare zu dieſem Werke ausgeſprochen hatte, mit den Doktoren zu Löwen unerwartet in mancherlei Unannehmlichkeiten verwickelt ſah. Bei ſeiner Ankunft in England fand er als eifriger Humaniſt und muthiger Beſtreiter der ſcholaſtiſchen Barbarei eine über ſein Erwarten glänzende Aufnahme. Die Univerſität Oxford verlieh ihm unaufgefordert die Würde eines Doktors der Rechte, und der König bewies ſich ſo gnädig gegen ihn, daß er ſich nicht nur gern mit ihm über wiſſenſchaftliche Gegenſtände unterhielt, ſondern ihm auch den Unterricht ſeiner Tochter, der nachherigen Königin Maria der Katholiſchen, in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache übertrug; ja, es wird erzählt, daß er mehrmals mit ſeiner Gemahlin nach Oxford gekommen ſey, um die Vorträge des Vives mit anzuhören. Indeſſen verwandelte ſich die fürſtliche Gunſt ſchnell in Ungnade, als Heinrich VIII. im Jahre 1529 die Ehe mit ſeiner erſten Gemahlin Katharina von Aragonien widerrechtlich auflöſen wollte und deshalb von Vives, ſowie von mehreren anderen berühmten Gelehrten, ein ſchriftliches Gutachten über die Rechtmäßigkeit der Scheidung verlangte. Da Vives die verlangte Zuſtimmung verweigerte, weil er ſie nicht mit ſeinem Gewiſſen zu vereinigen vermochte, ließ ihn der launenhafte und despotiſche König in's Gefängniß ſetzen und über ſechs Monate darin zurückhalten. Kaum hatte er daher ſeine Freiheit wieder erlangt, als er, um nicht noch Härteres zu erfahren, ſich aus England eiligſt entfernte und die Stadt Brügge in Flandern zu ſeinem bleibenden Wohnſitze wählte. Von hier ſchrieb er an den König einen Brief, in welchem

er ihn auf das Eindringlichſte von ſeinem Vorhaben einer Eheſcheidung abmahnte und die nachtheiligen Folgen eines ſolchen Schrittes für Staat und Kirche vorſtellte (vergl. Epistola ad Henricum VIII. Angliae regem, in Opp. omnia. Tom. VII.).

Die wenigen Jahre, welche Vives zu Brügge, nachdem er ſich daſelbſt verheirathet hatte, verlebte, verfloſſen ihm in ungeſtörter Ruhe und waren ausſchließlich ſchriftſtelleriſchen Arbeiten gewidmet. Die reifſte Frucht ſeines Geiſtes iſt ſein Werk de disciplinis. Libri XX. (Antwerpen 1531), eine encyklopädiſche Darſtellung der Wiſſenſchaften, welche ſich durch vielumfaſſende gelehrte Beleſenheit, manche treffende und ſelbſtſtändige Urtheile, durch Gedankenreichthum und helle Blicke auszeichnet, obgleich ſie hin und wieder die engherzigen Vorurtheile des Zeitalters nicht verläugnet und die Sprache in einzelnen Stellen an Härte und Trockenheit leidet. Nicht minder beachtenswerth iſt ſein letztes mit großem Fleiße ausgearbeitetes Werk de veritate fidei christianae in fünf Büchern. Er wollte daſſelbe dem Pabſte Paul III. (ſ. d. Art. Bd. XI, 218 ff.) widmen; allein ehe dieß geſchah, ereilte ihn in dem Alter von 49 Jahren am 6. Mai 1540 unerwartet der Tod, und erſt ſeine treue Lebensgefährtin führte ſeinem ausdrücklichen Wunſche gemäß das Vorhaben aus. Auch in dieſem Werke, ſowie in ſeinen übrigen theologiſchen, theils die Moral, theils die Ascetik betreffenden Schriften hat Vives ſehr viel Wahres geſagt, was nachher in der katholiſchen Kirche nicht mehr ſo frei ausgeſprochen werden durfte und ſeinen Schriften unter den Händen der ſpäteren Herausgeber an einzelnen Orten das Schickſal der Verſtümmelung zuzog (vgl. Henke, Allgem. Geſch. der chriſtlichen Kirche. Th. 3. S. 256 der 4. Aufl. 1806). Ungeachtet er der katholiſchen Kirche äußerlich treu blieb, konnte er doch bei ſeiner Freimüthigkeit im Urtheilen dem Verdachte einer Hinneigung zur proteſtantiſchen Lehre nicht entgehen (vergl. Lucas Osiander, Epitome hist. eccles. cent. XVI. lib. 2. c. 50).

Unter ſeinen philologiſchen, rhetoriſchen und philoſophiſchen Schriften ſind außer den oben ſchon angeführten beſonders ſeine Erläuterungen zu Iſokrates, Ariſtoteles, Cicero, Virgil und Sueton; ferner die Exercitatio linguae latinae sive dialogi; de ratione studii puerilis epistolae II.; de conscribendis epistolis libellus; Rhetoricae sive de relatione dicendi libri III.; declamationes sex; de causis corruptarum artium und de initiis, sectis et laudibus philosophiae zu nennen. Seine ſämmtlichen Werke wurden zuerſt in Baſel 1555 in zwei Foliobänden herausgegeben. Die vollſtändigſte und beſte Ausgabe iſt auf Koſten des Erzbiſchofs Francisco Fabian und Fuero 1782 ff. zu Valencia unter dem Titel Jo. Ludov. Vives Valentini Opera omnia distributa et ordinata a Gregorio Majansio. Tomi VIII. in 4. erſchienen. — Wichtige Beiträge für ſeine Biographie liefern ſeine durch den Druck bekannt gemachten Briefe. Außerdem ſind zu vergleichen: Antonius, Biblioth. Hisp. Romae 1672. T. I. p. 553 sqq.; Du Pin, Biblioth. T. XIV. p. 99; Teissier, Eloges. T. I. p. 266; Niceron. Th. 23. S. 12 ff.; Morhofi Polyhistor a. v. St.; Jöcher, Allgem. Gel.-Lexikon. Th. IV. S. 1661 f.; Tennemann, Geſchichte der Philoſophie. Bd. 9. S. 42 ff.; Ritter, Geſch. der chriſtl. Philoſophie. Th. V. S. 438 ff.; Wachler, Geſch. der Literatur. Th. IV. S. 3; Schröckh, chriſtliche Kirchengeſch. ſeit der Reformation. Th. I. S. 47 ff. G. H. Klippel.

Voetius und ſeine Schule. Einer der belangreichſten und berühmteſten Männer in der niederländiſch-reformirten Kirche des 17. Jahrhunderts war Gysbertus Voetius, Profeſſor der Theologie zu Utrecht und daſelbſt im Jahre 1676 geſtorben. Er ward am 3. März 1588 zu Heusden in Holland von achtungswürdigen Eltern geboren, und nachdem ihn der Rektor ſeines vaterſtädtiſchen Gymnaſiums für die akademiſchen Studien vorbereitet hatte, im Jahre 1604 nach Leyden geſchickt, um dort die Theologie zu ſtudiren. Unter die Stipendiaten des Staatencollegiums aufgenommen, zeichnete ſich der jugendliche Student ſehr bald durch einen eiſernen Fleiß aus, dem ein ſtählernes Gedächtniß zu Hülfe kam; dort wohnte er nach weiteren propädeutiſchen Vorbereitungen bald den theologiſchen Vorträgen eines Gomarus, Arminius und Trelcatius Jr. bei.

Es war jedoch ganz besonders der erste dieser drei Männer, welcher einen entscheidenden Einfluß auf die Richtung seines Denkens und Arbeitens erlangte und in seinen Augen bald der „magnus theologus et venerandus praeceptor" war. Früh schon trat er als Privatdocent in der Logica auf und machte durch seinen Scharfsinn und seine Kühnheit im Vertheidigen der streng calviniſtiſchen Prädeſtinationslehre ſchon bald von ſich reden. Nach vollbrachter akademiſcher Laufbahn erhielt er im Jahre 1611 die Predigerſtelle in dem Dorfe Vlymen, mitten unter einer zahlreichen, römiſch-katholiſchen Bevölkerung und ſah ſeine Bemühungen zur Ausbreitung des Proteſtantismus in deren Mitte mit ſo erwünſchtem Erfolge gekrönt, daß ſich die Zahl ſeiner Gemeindeglieder bald verdoppelt hatte. Nachdem andere Plätze ihn vergebens verlangt hatten, nahm er im Jahre 1617 einen Ruf nach ſeiner Vaterſtadt Heusden an, theilweiſe aus Anhänglichkeit an dieſe; doch inſonderheit trieb es ihn, dem dort mehr und mehr zunehmenden Remonſtrantismus entgegen zu arbeiten. Mit großem Eifer war er im Dienſte am Evangelio dort thätig, ſo daß er ſelbſt acht Mal in der Woche predigte und manchmal zugleich auch als Vorleſer und Vorſänger auftrat. Von dort wurde er im Jahre 1618 als Abgeordneter nach der Dordrechter Synode entſendet, wo er einen bedeutenden Einfluß auf den Gang der Verhandlungen in dieſer Kirchenverſammlung ausübte, und für die Zwecke der Contra-Remonſtranten mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln eiferte. Nach und nach dehnte er von ſeinem kleinem Standorte aus, ſeine unermüdete Thätigkeit weiter und weiter aus, ſo daß er ſtets mehr bekannt und bei Allen, die einer ſtrengen Rechtgläubigkeit zugethan waren, geliebt und geſchätzt wurde. Eine Zeitlang predigte er zu Gouda, um dort den in dieſer Gemeinde eingedrungenen Arminianismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, und als im Jahre 1630 Herzogenbuſch durch die Truppen der Generalſtaaten den Spaniern entriſſen worden, entledigte er ſich mit gleicher Treue der ihm übertragenen Aufgabe, in jener Stadt nämlich die Angelegenheiten der reformirten Gemeinde zu ordnen. Sein feſter Standort blieb indeſſen Heusden, bis er im Jahre 1634 (nicht 1637, wie Max Göbel, Geſchichte des chriſtl. Leb. in der Rhein. Weſtph. Evangel. Kirche II, 1. S. 142 berichtet) als Profeſſor der Theologie und morgenländiſchen Wiſſenſchaften an der neugegründeten Illuſtre-Schule zu Utrecht angeſtellt wurde, wo er nun für den Reſt ſeines Lebens arbeiten und kämpfen ſollte.

Mit einer oratio de pietate cum scientia conjungenda (herausgegeben mit ſeinen Exercitia Pietatis, Gorinch. 1644) trat Voetius in ſeiner Würde als Profeſſor auf, wo ſein Wirkungskreis ſich noch mehr ausdehnte, als er drei Jahre ſpäter noch dazu das gewöhnliche Hirten- und Lehramt bei der Utrechter Gemeinde übernahm. Groß wurde beſonders ſein Einfluß, als die Illuſtre-Schule von Utrecht im Jahre 1636 zu einer wirklichen Hochſchule erhoben ward, wo Voetius, der kurz zuvor zu Gröningen, promotore Gomaro, den Doktorrang erlangt, berufen war, eine anſehnliche Stelle zu bekleiden. Er weihete die neue Univerſität ein mit einer Predigt über die „Nützlichkeit der Akademieen und Schulen, ſowie der Wiſſenſchaften und Künſte, die in denſelben gelehrt werden, über den Text Luk. 2, 46" und gab in demſelben Jahre eine „Probe von der Kraft der Gottſeligkeit" heraus, die zur Karakteriſirung ſeiner Richtung höchſt merkwürdig genannt werden darf. So ſehr nämlich Voetius ein Vertheidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit war, ebenſo ſehr war er zugleich von dem Bewußtſeyn durchdrungen, daß ein rechtgläubiges Bekenntniß nichts bedeute ohne einen Gott geheiligten Wandel. Zur Beförderung hiervon hatte er ſchon früher, als Prediger zu Heusden, das Büchlein von Thomas a Kempis: de imitatione und die ascetiſchen Schriften des Praktikaliſten Teelinck ſeinen Gemeindegliedern öfter ausdrücklich empfohlen, und auch unter den Studenten der Theologie ſuchte er denſelben praktiſchen Geiſt möglichſt anzuregen, ungefähr in gleicher Weiſe, wie ſein Amtsgenoſſe Amesius dieſes an der Hohenſchule zu Franeker es that. Auch von der Kanzel herab beſtrafte er laut die Irrlehre der Remonſtranten, ſowie die üppige Lebensweiſe der Utrechter Ariſto-

kratie. Musterhaft, in Bezug auf pastorale Pflege und Thätigkeit, unterrichtete er sogar die kleinen Kinder in dem Waisenhause mit der aufmerksamsten Sorgfalt, so daß er von Groß und Klein auf den Händen getragen wurde. Seine Amtsgenossen ehrten ihn, die Magistratspersonen achteten ihn und schmeichelten ihm. Man verglich ihn mit Jethro, der Israel in der Wüste zum Führer diente, mit Joseph, den seine Brüder zwar heftig bekämpften, den aber Gott sichtbar gestärkt hatte. Noch heutiges Tages wird die Straße zu Utrecht, in der seine Wohnung stand, nach seinem Namen genannt, und sein gut getroffenes Bild ziert das Senatszimmer.

Es war indessen nicht nur seine Frömmigkeit, sondern hauptsächlich seine ausgedehnte Gelehrsamkeit, weshalb Voetius von so Vielen als eine Zierde seines Kreises und ein Licht seines Jahrhunderts betrachet wurde. Ein unbegränzter Forschungstrieb spornte ihn an, wo möglich Alles zu lesen, was nur einigermaßen in seinen Bereich kam, insonderheit von der polemischen Literatur seiner Tage, weshalb man ihn, nach dem Berichte eines Zeitgenossen, einen Bücherverschlinger (helluonem librorum) zu nennen pflegte. In der strengsten Jahreszeit konnte man ihn schon Morgens um 4 Uhr in seinem Studirzimmer finden, umringt von seinen Büchern, deren Inhalt er seinen akademischen Zuhörern mittheilte oder in seine zahlreichen Werke aufnahm. Außer der Gottesgelehrtheit gab er auch noch Unterricht im Hebräischen, Arabischen und Syrischen, nicht nur publice, sondern auch privatim, während er noch außerdem die Studirenden durch Wort und Beispiel ermunterte, exercitia pietatis zu halten, wodurch man in brüderlicher Zusprache und Ermahnung so viel wie möglich das geistliche Leben unter einander zu erwecken und zu stärken suchte. Von Fern und Nah kamen Zuhörer zusammen, die seinen Rath und seinen Unterricht suchten und in dem christlich-wissenschaftlichen Kreis, der sich rings um ihn bildete, sehen wir den unermüdeten Professor Dr. Andreas Essenius, den gottesfürchtigen Prediger und geistlichen Liederdichter Jodocus van Lodensteyn und die reichbegabte und fromme Jungfrau Anna Maria van Schurman, als Sterne der ersten Größe hervortreten. Nicht weniger als 42 Jahre lang war es ihm vergönnt, seinen Katheder mit Ehre zu betreten, unerschütterlich und getreu auf dem einmal eingenommenen Standpunkte. Viele Stürme im Staate und in der Kirche hat er entstehen sehen, doch auch die Ruhe nach dem Sturme hat er erlebt. So war es ihm insonderheit ein peinlicher Augenblick, als er die altehrwürdige Domkirche, in welcher er seit vielen Jahren das Evangelium der Reformation gepredigt hatte, im Jahre 1672 bei dem nur kurzen Triumphe Ludwig's über die vereinigten Provinzen eine Zeitlang dem katholischen Gottesdienste zurückgegeben sah. Sein Vertrauen auf den Herrn blieb aber unerschütterlich und das Wort des Anastasius: „nubicula est, transibit," war das Trostwort, das er öfter seinen bekümmerten Freunden zurief. Wirklich sah er denn auch diese dunkle Wolke wieder vorbeiziehen, er durfte noch hienieden die Befreiung der Kirche und des Vaterlandes mitfeiern. Nach einem Leben reich an Mühe und Streit sehnte sich der 88jährige Greis nach Frieden und Ruhe und entschlief den 1. November 1676 mit den Worten auf den Lippen: „desidero te millies, mi Jesu, quando venies, me laetum quando facies, me de te quando saties?" Er hinterließ vier Kinder, einen Sohn Paulus, berühmter Professor in der Rechtswissenschaft zu Utrecht, Daniel, Professor der Philosophie, Nikolas, Prediger, erst zu Heusden, später zu Utrecht, während sein Enkel Johannes das juridische Professorat erst zu Herborn und später zu Utrecht bekleidet hat.

Es ist nicht leicht über die Licht- und Schattenseiten in der theologischen Wirksamkeit von Voetius ein vollkommen unparteiisches Urtheil auszusprechen, das Urtheil wird immer verschieden ausfallen, je nach der Stellung, in der man selbst zu den von ihm bekannten und vertheidigten Wahrheiten steht. So war es schon während seines Lebens: derselbe Mann, der von den einen bis in den Himmel erhoben wurde, ward von den anderen bis in den tiefsten Abgrund verwünscht. Man hat eine Medaille zu seiner Ehre geprägt, aber auch getrachtet, ihn zu beschimpfen mit dem Distichon:

Voetius odit, alit, fallit, defendit, adoptat,
Pacem, dissidium, patres, absurda, malignos.

Wem es jedoch Ernſt iſt mit dem Spruche: „non ridere, nec ludere, sed intelligere," der muß zuvörderſt ſich ganz auf den Standpunkt jener Zeit zu verſetzen trachten. Der Arminianismus ſuchte, im Bunde mit einer mächtigen Staatspartei, in der niederländiſch-reformirten Kirche die einmal gelegten Fundamente der kirchlichen und weltlichen Autorität ſo viel wie möglich zu untergraben und unter dem ſchönen Wahlſpruch der Liberalität, Grundſätze einzuführen, welche nach Voetius innigſter Ueberzeugung den calviniſtiſch-niederländiſchen Kirchen nicht nur gefährlich, ſondern todtbringend waren. In ſeinem Gemüthe hielt er ſich für verpflichtet, dieſe Grundſätze ohne Anſehen der Perſon bis auf's Blut zu bekämpfen. „Cogitabam mihi divinitus dici: hoc age," ſchreibt er irgendwo (Polit. Eccles. I. p. 813), wo er von den Beweggründen ſpricht, die ihn beſtimmt hatten, in ſeiner Jugend den Ruf nach ſeiner Vaterſtadt anzunehmen und zu allen Zeiten war es ſein höchſter Ehrgeiz, ein kirchlicher Herkules zu ſeyn, der den Augiasſtall ſo viel wie möglich reinigte und die gräulichen Ungeheuer erlegte. Darauf war denn auch ſein ganzes Leben und Wirken gerichtet. Seine Exegeſe war nicht darauf eingerichtet, erſt noch einmal zu unterſuchen, was nach dem Schriftwort religiöſe und chriſtliche Wahrheit genannt werden ſollte, ſondern um auf philologiſchem Wege die Wahrheit des ſchon angenommenen kirchlichen Syſtems zu beweiſen, von dem nun einmal kein Titel noch Jota fallen durfte. So fehlte ihm oft, bei aller Gelehrſamkeit jene Geiſtesfreiheit und Unabhängigkeit, die jetzt mit Recht als die erſte Zierde des wiſſenſchaftlichen Auslegers der heiligen Schrift angeſehen wird. Als Exeget ſtand er weit unter Calvin, deſſen Lehre er vertheidigte. Seine Dogmatik trug ſowohl hinſichtlich der Form als des Inhaltes, einen ganz ſcholaſtiſchen Karakter und gewiß hat Tholuck nicht Unrecht, wenn er ſich (das akademiſche Leben des 17. Jahrhunderts II. S. 216) über die „barbariſche Kunſtterminologie" in ſeinen Schriften beklagt. Zum Beweiſe hiervon nennen wir ſeine selectae disputationes theol. Traj. 1648, 5 tomi, von denen beſonders die drei erſten als Darſtellung eines ganzen theologiſchen Syſtems betrachtet werden können. Die ganze Methode der Behandlung verräth den Scholaſtikus, der durch endloſe Begriffsbeſtimmungen und ſophiſtiſche Unterſcheidungen nicht ſelten die Dinge eher dunkeler, als deutlich macht. Seine Sprache iſt nichts weniger als gereinigt, ſeine Methode nicht ſyllogiſtiſch, ſondern trocken, und wenn der Apoſtel Paulus zurückkäme und vernähme die oft von Voetius mit großer Weitſchweifigkeit behandelten Fragen, ſo würde er nicht angeſtanden haben, ſeine Warnung gegen die *ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι καὶ ἔρεις κ. τ. λ.* Tit. 3, 9 zu wiederholen. Dieſe Scholaſtik war ihm das willkommene Hülfsmittel zur Vertheidigung eines ſtrengen Calvinismus, von welchem er nicht die geringſte Abweichung duldete. In Folge deſſen wurde ſeine Richtung vorwiegend polemiſch, und die ariſtoteliſche Philoſophie, wie dieſe nach und nach durch die chriſtliche Lehre modificirt und verbeſſert worden, war eine der feſten Säulen ſeines Gebäudes und die demüthige Dienerin der von ihm vorgetragenen und gelehrten Theologie. Auf Grund der Autorität der heiligen Schrift forderte er von ſeinen Schülern ein gläubiges Annehmen der theologiſchen Myſterien und unterwarf jedes Dogma einer haarfeinen Analyſe, der alsdann eine ſcholaſtiſche Syntheſe folgte. Für die Zwingliani ſche oder auch Melanchthoniſche Richtung vieler Theologen ſeiner Zeit hatte er keine Sympathie, auch fanden nicht allein die bekannten Gegner, ſondern ebenſo auch die halben Freunde und verzagten Vertheidiger alles deſſen, was bei ihm als Wahrheit galt, keine Gnade in ſeinen Augen. Von dem „Philologen" Grotius war er weniger als viele Andere eingenommen und Erasmus nannte er einen Arianer, Pelagianer, Socinianer und Sceptiker. „Dubitatio non potest dici principium sapientiae theologicae, sive inchoans, sivè praeparans aut disponens, sive fundans," war ſein Wahlſpruch (Disp. Sal. III. S. 831) und Jeder, der alſo auch nur einigermaßen dafür angeſehen werden konnte, den Samen des Zweifels auszuſtreuen, den haßte er mit einem vollkom-

menen Haß. Calviniſt in der Lehre, war er es auch in ſeiner Vorſtellung von der Stellung der Kirche zum Staate. Deßwegen war er denn auch ein heftiger Gegner jedweden Patronats, das der Staat über die Kirche ausübte (ſ. ſeine Politic. Eccles. Amstord. 1663, 4 Vol.) und ſtets drang er darauf, daß die Kirche ihre eigenen geiſtlichen Güter regieren und ihre Diener anſtellen ſollte. Seine Begriffe hierüber wurden von Ludovicus Molinäus beſtritten, der ihn in einer ſcharfen Gegenſchrift, London 1668, der allgemeinen Verachtung preiszugeben ſuchte. Heftiger noch und anhaltender war ſein Streit mit dem kampfluſtigen Mareſius, Profeſſor und Prediger in Herzogenbuſch. Der Streit betraf eine ſehr alte katholiſche Brüderſchaft in letztgenannter Stadt, die bei ihrer Uebergabe aus den Händen der Spanier in die der Generalſtaaten, geſchont worden war, von welcher nun Voetius behauptete, kein reformirter Magiſtrat dürfe eine ſolche innnerhalb der Stadtmauern dulden. Mehr als 25 Jahre lang wurde dieſer Streit von beiden Seiten mit abwechſelndem Glücke geführt, auch andere Punkte wurden nach und nach in dieſen Kampf hereingezogen und vielleicht würde er nur mit dem Tode einer der beiden Parteien ein Ende genommen haben, hätten es nicht beide für nöthig erachtet, ſich die Hand der Verſöhnung zu reichen, um vereinigt einen neuen Kampf zu beginnen gegen den gemeinſchaftlichen Feind — Johannes Coccejus.

Joh. Coccejus (ſ. den Art. Bd. II. S. 762) trat als Vertheidiger einer freieren Richtung auf, die durch eine ſelbſtſtändige Exegeſe unterſtützt wurde und die Praxis des Chriſtenthums vielleicht zu viel in den Hintergrund ſtellte. Urſache genug für Voetius, dem Wunſche ſeiner Freunde zu willfahren und gegen ihn, wie ein vom Scheitel bis zur Sohle geharniſchter Ritter, in die Schranken zu treten. Im Jahre 1666 ließ er eine Diſſertation über die beiden Worte *ἀφέσις* und *παρέσις ἁμ.* vertheidigen, welchen Worten Coccejus eine ſcharf geſchiedene Bedeutung beigelegt hatte, nachdem ſchon einige Jahre früher ſein Amtsgenoſſe Eſſenius die Anſicht des Leydener Profeſſor, hinſichtlich des Sabbaths, mit allem Nachdruck bekämpft hatte. Das Bedenken, daß die coccejaniſche Föderal-Theologie ſich in ihrer conſequenten Entwickelung mit einer ſtrengen Prädeſtinationslehre auf die Dauer unmöglich vereinigen ließe, trieb Voetius zu verdoppelter Heftigkeit an. Nach dem Zeugniſſe aller ſeiner Freunde gewann er ſchon in ſeiner erſten Gegenſchrift gegen den neuentdeckten Ketzer einen glänzenden Sieg, während bei Weitem der größte Theil der Lehrer und Glieder der Kirche ſich auf ſeine Seite ſchaarten. Indeſſen auch Coccejus ſchwieg nicht und ſo brach ein Streit los, der eine lange Reihe von Jahren hindurch die niederländiſch reformirte Kirche bis in ihre Grundveſten erſchüttert hat. Wir können hier die Geſchichte dieſes Streites nicht verfolgen (vgl. Max Göbel a. a. O. S. 155 u. ff.), genug, daß er bald nicht nur einen theologiſchen und kirchlichen, ſondern auch einen politiſchen, ja perſönlichen Karakter erlangte, wobei leider von beiden Seiten das Gebot der Liebe nur allzuſehr vergeſſen wurde. Die ſtrengen Voetianer hatten gewöhnlich eine orangiſtiſche, die Coccejaner hingegen eine republikaniſche Richtung und erſt Jahre nach dem Tode der erſten Kämpfer wurde der Friede ohne Auflöſung der Kirche wieder hergeſtellt, oder wenigſtens ein Waffenſtillſtand geſchloſſen, als man, nicht ohne Einfluß des Staates, gezwungen ward, einander in Liebe zu tragen und man z. B. in Amſterdam bei jeder Berufung eines Predigers beſchloß, abwechſelnd und der Reihe nach, erſt einen Voetianer, dann einen Coccejaner und dann einen Lampianer (die praktiſch ascetiſche Richtung) zu berufen.

Heftig inſonderheit war der Streit, welchen Voetius gegen die nach ſeiner Ueberzeugung mit der chriſtlich reformirten Theologie unvereinbare carteſianiſche Philoſophie geführt hat. Anfänglich hielt er ſich ſtill, als (1637—1639) der Profeſſor der Philoſophie zu Utrecht, H. Renerius, bei ſeinen öffentlichen Vorleſungen der Methode von Descartes folgte. Als aber darauf (1639—1642) deſſen Nachfolger Rhegius (H. le Roi) dieſelben Fußtapfen betrat, ſtand Voetius, dem er theilweiſe ſeine Anſtellung als Profeſſor zu verdanken hatte, als Rector magnificus der hohen

Schule öffentlich gegen die neue Methode auf und ließ verschiedene Dissertationen gegen ihn vertheidigen. Er wußte es sogar so weit zu bringen, daß Rhegius seine philosophischen Vorlesungen einstellen mußte, obschon man ihn in seinem Amte ließ. Besonders fühlte er sich jedoch berufen, auch den Cartesius selbst zu bekämpfen (1642 bis 1647), da er ja Rhegius nur als einen „simia mendacis Galli, mendacior ipso," betrachtete. Er behauptete, daß die Studenten, welche sich mit der alten scholastischen Methode nicht vereinigen könnten, sondern ein neues Heil aus der Schule des Cartesius hofften, den Juden gleich wären, die noch immer den zweiten Elias erwarteten, während doch der Messias schon lange erschienen sey. Er wußte ein öffentliches Judicium von der Mehrzahl der Utrechter Professoren herauszulocken, in welchem es verboten wurde, die neuere Methode der Philosophie bei dem Unterrichte zu gebrauchen und die Ruhe der Hochschule durch einen Angriff auf die alte Schule zu stören; auch nahm er keinen Anstand, die Grundsätze seiner Gegner, denen des berüchtigten atheistischen Philosophen Vanini gleichzustellen. Durch seinen Schüler und Freund Schoock, Professor zu Gröningen, ließ er eine Streitschrift verfertigen unter dem Titel: „Philosophia cartesiana, vel admiranda methodus novae philosophiae Ren. de Cartes, Traj. 1643. Cartesius antwortete in einer Epistola ad celeber. virum G. Voetium, Amstel. 1643, die er nicht allein diesem, sondern auch dem Magistrate zu Utrecht zukommen ließ und wegen der er bald zur Verantwortung vor diesen letzteren gerufen wurde. Voetius seinerseits fuhr fort, Cartesius als einen verkappten Jesuiten anzuschwärzen, der heimlich von seinem Orden ausgesandt sey, Zwist und Zwietracht in den niederländischen Gegenden auszustreuen und zugleich jeden Antheil an der Schrift von Schoock, wovon Cartesius ihn verdächtigte, mit allem Nachdruck in Abrede zu stellen. Er wußte es so weit zu bringen, daß dieser Letztere durch eine öffentliche Akte des Magistrats als Lästerer und Verbreiter lügnerischer Schriften verurtheilt wurde. Die unerwartete Rückkehr des Cartesius nach Frankreich (1645) stellte diesen persönlich außer aller Gefahr, ohne daß jedoch damit der Streit definitiv beendigt gewesen wäre. Bei der officiellen Untersuchung der Sache durch den akademischen Senat zu Gröningen erklärte Schoock, daß er die „admiranda methodus" nicht nur auf das Zureden von Voetius herausgegeben, sondern daß dieser auch nicht wenig darin zum Nachtheil von des Cartes verändert habe. Der Utrechter Magistrat hielt es, in Folge dieser Erklärung, welche Voetius vergebens zu widerlegen suchte, und von Cartesius wiederholt angegangen, für das beste, das ausgesprochene Urtheil zurückzunehmen und die Schmach wieder von ihm zu nehmen, die Sache ferner unberührt zu lassen und wo möglich der Vergessenheit anheimzugeben. Indessen fuhr Voetius noch eine Zeitlang fort mit ungeschwächtem Muthe die „fanatica et fantastica philosophia cartesiana" zu bekämpfen. Die Geschichte jener Zeit ist in allen ihren Einzelheiten genau beschrieben in der interessanten (freilich mit kritischer Sichtung zu benutzenden) Disquisitio hist. theol. de pugna Voetium inter et Cartesium, Lugd. Bat. 1861. Vor Allem ist es bei der Beurtheilung dieses Streites nöthig, den strengen kirchlichen Standpunkt des Voetius wohl im Auge zu behalten. Jetzt, nachdem schon zwei Jahrhunderte nach dem Streite vorbeigegangen sind und die cartesianische Philosophie schon ein halbvergessenes Glied in der Entwickelungskette der neueren Philosophie geworden ist, jetzt ist es nicht schwer, auf ihren bekümmerten Antagonisten mit vornehmer Geringschätzung als auf einen beschränkten Zionswächter herabzusehen. Es sey auch ferne von uns, behaupten zu wollen, daß der persönliche Karakter des Voetius sich in diesem Streite immer von einer günstigen Seite geoffenbaret habe. Von der weisen Vorschrift des Herrn: Seyd klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben, hat er nur gar zu oft die zweite Hälfte vergessen, und auch hier hat es sich erwiesen, daß man nicht gerade zu der katholischen Kirche zu gehören brauche, um bis zu einem gewissen Grade wenigstens jenem traurigen Principe zu huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel. Andererseits darf

jedoch nicht vergeſſen werden, daß Voetius nach ſeiner Ueberzeugung meinte, die Sache des Herrn und ſeiner Kirche mehr als ſeine eigene Ehre zu vertheidigen, und daß ihm, bei ſeiner bekannten Individualität und ſcholaſtiſch-engbegränzten Richtung, nichts ſo ſchwer fallen mußte, als ſich mit vollkommener Objektivität auf den Standpunkt ſeiner Gegner zu verſetzen. Kein Wunder, daß er ihn öfter mit einer unſeligen Conſequenzmacherei oder in Folge eines jämmerlichen Mißverſtändniſſes, Behauptungen andichtete, von denen Carteſius wahrlich nicht mit Unrecht erklärte, es ſchaudere ihm davor. Wenn er der Perſon des Carteſius und ſeinen Schülern entgegenarbeitete, ſo hatte er indeſſen nichts anderes im Auge, als die carteſianiſche Philoſophie ſelbſt zu hemmen, deren Grundſätze und Reſultate er als völlig unvereinbar mit der von ihm vertheidigten Kirchenlehre betrachtete. Der Dualismus, der in der Methode und Weltanſchauung des Carteſius, theilweiſe durch den überwiegenden Einfluß der franzöſiſchen Geiſtlichkeit auf ſeine Denkungsart, noch zurückblieb, konnte einem ſo ſcharfen Blicke, wie der des Voetius war, ſchwerlich entgehen und ebenſo wenig Gnade vor ihm finden. Er ſah voraus, daß, ſobald man den carteſianiſchen Idealismus und Rationalismus auch auf die Löſung der theologiſchen Streitigkeiten anzuwenden anfinge, das Gebäude der Orthodoxie nicht nur untergraben, ſondern völlig geſchleift werden würde. Darum konnte er auf alle Friedensvorſchläge lediglich, wie ſo oft die römiſche Curie, mit einem non possumus antworten. Die fernere Geſchichte der niederländiſch-reformirten Kirche und was ſich mit Balthaſar Bekker, Roëll und anderen Carteſianern zugetragen, zeigt deutlich, daß die böſen Tage, welche Voetius durch den Triumph der von ihm beſtrittenen Principien fürchtete, nicht lediglich in ſeiner Einbildung beſtanden.

Weniger leicht erklärlich, als ſein Streit mit Carteſius, ſcheint der Streit zu ſeyn, den er noch in den letzten Decennien ſeines Lebens gegen den berühmten Kirchenlehrer Jean de Labadie (ſiehe über ihn und die Seinigen: Max Göbel a. a. O. I. S. 181 bis 435) geführt hat. Er ſelbſt hatte über dieſen Mann eine ſehr günſtige Meinung gehegt und kräftig an deſſen Berufung von Genf nach Middelburg in Seeland mitgewirkt, in welch letzterer Stadt er bei der walloniſchen Gemeinde im Jahre 1666 Prediger wurde. Das Streben de Labadie's, um dem in der niederländiſch-reformirten Kirche herrſchenden dürren Orthodoxismus gegenüber neues geiſtliches Leben anzuregen, ward anfänglich von Voetius, der viel Großes von ihm erwartete, möglichſt ermuthigt. Aber ſehr bald ſchon nahm die Thätigkeit des feurigen de Labadie nicht einen reformatoriſchen, ſondern vielmehr einen ſeparatiſtiſchen Karakter an, und er ſchloß ſich mit den Seinigen auf ächt donatiſtiſche Weiſe, als eine ecclesiola in corrupta ecclesia und ſpäter extra ecclesiam, aus. Hieran ſtieß ſich Voetius ſehr, der zwar Gewiſſenhaftigkeit und geiſtliches Leben ſehr ſchätzte, ja, in ſeiner ganzen Theologie ebenſowohl eine myſtiſche, als eine ſcholaſtiſche Seite hatte — aber immer die Kirche in der Kirche verbeſſern wollte und gleich ſehr Allem widerſtand, was über und unter dem Maße ſeiner kirchlichen Rechtgläubigkeit oder dem zuwider war. Er ließ deßhalb (1669) gegen de Labadie eine Diſſertation vertheidigen: „De ecclesiarum separatarum unione et syncretismo," die zwar durch de Labadie mit einer ſcharfen Gegenſchrift beantwortet wurde, aber ihm und ſeinem Anhange doch einen empfindlichen Schlag beibrachte. Die mehr und mehr zunehmende Schwärmerei unter der neuen Sekte trug ebenfalls viel dazu bei, das Aergerniß des greiſen Profeſſors zu erhöhen, der ſich in ſeiner auf den Stifter gegründeten Hoffnung ſo jämmerlich getäuſcht fand. Sicherlich ward auch durch dieſe Täuſchung ſein Herz mehr abgelöſt von der Welt und von ſo vielen Freunden, mit welchen er früher auf gleichem Grunde geſtanden hatte, von welchen er ſich aber jetzt innerlich getrennt fühlte. Es war ihm indeſſen nicht vergönnt, noch vor ſeinem Tode den Frieden der Kirche wieder hergeſtellt zu ſehen.

Ueberblicken wir nochmals das Leben und Wirken des Voetius, ſo macht er auf uns den Eindruck eines Mannes, den man, wie in unſerem Jahrhunderte Wellington, einen iron duke nennen dürfte; eines Mannes, welcher wußte, was er wollte und warum,

der aber nicht immer auf entsprechende Weise zart war in der Wahl seiner Mittel, der in mancher Hinsicht ein Typus alt-holländischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit genannt werden darf, der aber dabei auch an den rauheren Seiten seines Wesens und Streitens die Verwandtschaft mit Calvin nicht verläugnete, vielmehr sie standhaft bekannte und offenbarte. Sehr wenige haben größeren Einfluß in der Kirche auf die Zeitgenossen und Nachkommen ausgeübt, als er, und in welchen Punkten man auch von ihm verschieden seyn möge, so wird doch die Kirche, wie die Wissenschaft, nicht schlecht dabei fahren, wenn sie viele Diener zählen, die ein gleiches Streben an den Tag legen, wie es lebenslang Voetius gethan, Frömmigkeit und Wissenschaft zu vereinigen. Wer in unserer Zeit fast in Allem in direktem Gegensatze zu seinen Glaubensüberzeugungen steht, der wird ihn schwerlich würdigen können, wer aber mit ihm in demselben Glauben lebt und für denselben Glauben streitet, der hält gewiß die ihm von seinem Collegen Essenius in seiner Leichenrede (1677) dargebrachte Huldigung nicht für übertrieben und wird trotz aller menschlichen Schwachheiten und theologischen Einseitigkeiten das Wort des Herrn auf ihn anwenden können: Joh. 15, 16.

An einer eigentlich guten Biographie von Voetius fehlt es noch immer. Außer der schon genannten Schrift von Max Göbel und den dort angeführten Quellen vergleiche man noch Burman, Traj. erud. p. 396 sq. Ypey, Geschichte der christ. kerk in de 18 eeuw. T. VIII. p. 122 u. ff. Seine vorzüglichsten Schriften sind außer den schon in diesem Artikel genannten, de exercitia pietatis, Gorinch. 1664. Diatribe de theologia, 1668. Erpenii, Biblioth. arabica cum augmento, 1667. Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae, Lips. 1688 und Andere.

Dr. J. J. van Oosterzee.

Volk Gottes. Die Geschichte des Volkes Gottes, welche in diesem Artikel übersichtlich, doch zugleich mit näherem Eingehen auf das in anderen Artikeln noch nicht Behandelte dargestellt werden soll, fällt nach ihren Hauptmomenten zusammen mit dem Entwicklungsgange der Offenbarung, da diese, um dem Werke des Heils eine geschichtliche Grundlage zu geben, ihren Ausgang nimmt von der Erwählung eines Volkes und der Stiftung einer göttlichen Lebensordnung unter demselben, sodann stufenmäßig fortschreitet in der Führung dieses erwählten Volkes für den göttlichen Reichszweck, dessen Ziel (Offenb. 21, 3.) eben die Herstellung und Verklärung des aus allen Nationen zu sammelnden λαὸς θεοῦ ist. (Vergl. den Art. „Religion und Offenbarung“ in Bd. XII. S. 683 ff.). Da aber die Erwählung des Volkes Gottes selbst wieder beruht auf der Erwählung seiner Stammväter und der Gesetzesbund, durch welchen die Theokratie gegründet wird, den mit diesen geschlossenen Verheißungsbund voraussetzt, so ist auch auf die patriarchalische Vorgeschichte ein Blick zu werfen. Die Geschichte des Volkes Gottes hebt in Wahrheit an mit Abraham, und zwar steht dieser nicht bloß — als der Fels, aus dem Israel gehauen ist (Jes. 51, 1.) — an der Spitze des Volkes des alten Bundes, sondern auch der neutestamentliche λαὸς θεοῦ bleibt vermöge des organischen Zusammenhangs, in welchem er mit dem ersteren steht, σπέρμα Ἀβραάμ (Gal. 3, 29.). Zwar weist die Berufung Abraham's selbst wieder rückwärts auf die 1 Mos. 9, 26. dem Sem zugewiesene bevorzugte Stellung; aber erst in jenem Berufungsakte ist das für die Idee des Volkes Gottes wesentliche Moment der göttlichen Erwählung bestimmt ausgeprägt. Der Zug der Therachiten von Ur-Chasdim nach Haran im nordwestlichen Mesopotamien (11, 31.) mag im Zusammenhang stehen mit der mächtigen Völkerbewegung jener Zeit; doch von Haran an ist dem Abraham sein Weg durch besondere göttliche Leitung gewiesen (12, 1.). Während die Nationen der Erde ihre eigenen Wege gehen, auf denen sie ihre Natureigenthümlichkeit zur Entfaltung bringen, soll in Abraham's Nachkommenschaft ein ewiges Volk (Jes. 44, 7.) gegründet werden, das in seiner eigenthümlichen Volksgestalt nicht das Produkt natürlicher Entwicklung, sondern ein Erzeugniß der schöpferischen Macht und Gnade Gottes ist (5 Mos. 32, 6.) und eben dadurch einen Gegensatz gegen die

Weltvölker (גּוֹיִם, ἔθνη) bildet, freilich so, daß bereits auch die Aufhebung dieses Gegensatzes in Aussicht genommen wird, indem alle Geschlechter der Erde in dem Samen Abraham's sich segnen sollen (1 Mos. 12, 3. 18, 18 u. s. w.). Was zum Karakter dieses Volkes Gottes gehört, ist bereits vorgebildet in der Geschichte seiner Stammväter, die so nicht minder als die Urgeschichte der Genesis ein Stück der „Dogmatik des Gesetzes" bildet. (Vergl. Nitzsch, akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre, 1858. S. 73.). — Als Fremdling, als der Mann von drüben (עִבְרִי, LXX περάτης 1 Mos. 15, 13.) kommt Abraham in das bereits (12, 6.) von kanaanäischen Stämmen besetzte Land; Fremdling bleibt er in demselben sein ganzes Leben hindurch, so daß er sogar die Grabstätte für seine Familie sich erkaufen muß (23, 4.); denn der Offenbarungsstamm soll nicht seiner Autochthonie sich rühmen, überhaupt nicht vermöge natürlichen Rechtes seinen Boden zu besitzen meinen, sondern ihn der freien Gnade Gottes verdanken, der, als er die Gränzen der Nationen feststellte, auch den Platz für sein Volk vorher ersehen hat (5 Mos. 32, 8.). Abraham, dem eine zahllose Nachkommenschaft verheißen ist (1 Mos. 13, 16. 15, 5.), bleibt doch kinderlos bis in sein hohes Alter; der nach menschlichem Rath erzeugte Sohn der Hagar darf nicht der Erbe und Träger der Verheißung seyn; denn nur auf den Glauben ist das Volk Gottes schon in seinem Ursprung gestellt, auf den Glauben an den El-Schaddai, der in Isaak's Geburt seine die Natur für seine Reichszwecke bewältigende Macht offenbart. Abraham ist des Einblicks in die göttlichen Rathschlüsse gewürdigt („sollt' ich verbergen vor Abraham, was ich thue?" 18, 17.), während Sodom blind dem göttlichen Gerichte entgegentaumelt; er hat als Prophet das Vorrecht des freien Zutritts zu Gott in erhörlichem Gebet (20, 7.). Aber dieser Kunde göttlicher Wege soll zur Seite gehen der Wandel in demselben (17, 1.); denn dazu hat ihn Jehovah „erkannt (d. h. in aneignender Liebe ausersehen), daß er gebiete seinen Söhnen nach ihm, daß sie bewahren Jehovah's Weg, zu thun Gerechtigkeit und Recht, auf daß Jehovah kommen lasse über Abraham, was er über ihn geredet hat" (18, 19.). Hiernach ist der Karakter des Volkes Gottes von Anfang an ethisch bestimmt. — Die Grundzüge seines Wesens und seiner Führung sind weiter vorgezeichnet in Jakob, der mit Umgehung des nach dem Recht der Natur bevorzugten Esau zum Träger der Verheißung erkoren wird, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ (Röm. 9, 11.). Der Lebensführung Jakob's liegt der Gedanke zu Grunde, daß durch alle von Menschen bereiteten Hindernisse hindurch der göttliche Erwählungsrath zu seinem Ziele kommen muß, daß auch menschliche Sünde seiner Verwirklichung dient, dabei aber ihre entsprechende Strafe findet, ja daß die Naturkraft, welche die Erfüllung der Verheißung durch fleischliche Mittel erzwingen zu können meint, gebrochen werden muß und nur dem im Flehen ringenden Glauben der Sieg verliehen wird. In dem Namen יִשְׂרָאֵל, d. h. Gotteskämpfer (in dem 1 Mos. 32, 39. Hos. 12, 4. angegebenen Sinne) ist der geistliche Karakter des von Jakob ausgehenden Volkes ebenso bezeichnet, als in dem natürlichen Wesen seines Stammvaters, des ränkevollen „Fersenhalters", sein Naturkarakter vorgebildet ist. In dem nächtlichen Vorgange am Jabok ist das die Geschichte des Bundesvolks beherrschende Gesetz ausgeprägt, „daß Jehovah immer und immer wieder als Strafrichter über Israel kommt und dieses zwar gesichtet und geläutert aus seinen Gerichten hervorgeht, so aber, daß immer die Selbstmacht seiner Hüfte verrenkt wird. Israel siegt nicht wie andere Völker; es siegt immer erst, nachdem es flehend und weinend Jehovah besiegt hat" (Delitzsch, Comm. über die Genesis, 3te Aufl. S. 490). Welches Resultat aber die Geschichte dieses Volkes haben werde, ist ebenfalls schon auf der patriarchalischen Offenbarungsstufe ausgesprochen. Drei Stücke sind in den dem Abraham (12, 2 f. 7. 13, 15 f. 15, 5. 17, 6—8. 18, 8. 12, 16—18.) gegebenen, dem Isaak (26, 2—5.) und dem Jakob (28, 14. 35, 11.) erneuerten göttlichen Verheißungen enthalten: zahllose Nachkommenschaft, Besitz des Landes Kanaan, zum Segen gesetzt seyn für alle Geschlechter der Erde, woneben noch in 22, 17. 27, 29. 49, 10. auf eine künftige Siegesherrschaft über die Völker gedeutet wird. So ist das

Volk Gottes von Anfang an als ein Volk hingestellt, das eine Zukunft hat, die ihm verbürgt ist in dem Verheißungsbunde, in den Gott zu den Patriarchen getreten ist, weßhalb er es nicht verschmäht, der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's zu heißen (2 Mos. 3, 6. 15.).

Die Idee des Volkes Gottes, wie sie sich nach dem Bisherigen bereits aus der Vorgeschichte Israel's ergibt, ist wesentlich supranaturalistisch, und nur diese Auffassung gibt den Schlüssel zum Verständniß der israelitischen Geschichte, die, wenn sie nicht, wie sie selbst fordert, im Lichte der göttlichen Erwählung und Führung angeschaut wird, ein Räthsel, ja ein „finsteres Räthsel" bleibt. (Vgl. was Rosenkranz in Hegel's Leben S. 49 über des letzteren Ansicht von der jüdischen Geschichte bemerkt: „sie hat ihn ebenso heftig von sich abgestoßen als gefesselt und als ein finsteres Räthsel ihn lebenslang gequält."). Wir meinen hiebei allerdings nicht eine supernaturalistische Auffassung, welche die göttliche Reichsoffenbarung wie einen Deus ex machina in die natürliche Entwicklung der Menschheit hereinbrechen läßt. Wenn nach dem A. T. der theokratische Bund den noachischen Weltbund zu seiner Voraussetzung hat und durch die Treue Gottes in diesem seine Treue in jenem verbürgt wird (Jes. 54, 9.), wenn überhaupt nach biblischer Anschauung die Natur- und die Heilsordnung in der Weltordnung zu organischer Einheit verknüpft sind, so darf auch Israels Erwählung und Führung von dem Naturgrunde, auf dem sie operirt, nicht mechanisch abgelöst werden. Aber daß die alttestamentliche Religion ein direktes Erzeugniß der monotheistisch gearteten Natureigenthümlichkeit des semitischen Stammes sey, das im jüdischen Volke durch seine Aristokratie mittelst „ununterbrochener Tradition religiöser Eiferer" besser als bei den übrigen Semiten conservirt worden wäre (so Renan zuletzt in den nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques etc. im journal asiat. 1859. Tom. XIII. p. 284 sqq. 417 sqq.), daß die exklusive Stellung Israel's und seines Gottes aus dem egoistischen Wesen des semitischen Geistes abzuleiten sey (so Lassen, Ind. Alterthumskunde, Bd. I. S. 414 ff.), oder daß, wie Andere zu höherem Ausdrucke greifend sagen, Israel vermöge besonderer religiöser Genialität im Finden und Darstellen der vollkommenen Religion besonderes Glück gehabt und so neben dem Kunstvolk der Hellenen und dem Rechtsvolk der Römer sich zum eigentlichen Religionsvolk der alten Welt entwickelt habe, — das alles sind Ansichten, gegen welche fast jedes Blatt der alttestamentlichen Geschichte Zeugniß ablegt, die darüber keinen Zweifel aufkommen läßt, was Israel auf Naturwegen gesucht und gefunden hat. Das semitische Heidenthum bietet allerdings in seiner Sphäre lehrreiche Analogieen mit dem Jehovismus. Hier wie dort die Anschauung des Göttlichen als einer Gesetzesmacht; denn die semitischen Sterngötter sind nicht bloß Leben zeugende, sondern namentlich das Leben ordnende, alles geschöpfliche Daseyn in einen bestimmten Verlauf bannende, ihm hiernach Maaß und Ziel setzende Mächte. Stellen des B. Hiob, wie 9, 13. 25, 2. 26, 12. 38, 31—33., mit ihren Anklängen an heidnische Vorstellungen, lassen die Berührungspunkte beider Religionssphären leicht erkennen. Und dem gegenüber findet sich auf menschlicher Seite hier wie dort neben der tiefen Scheu vor dem dräuenden Eifer der Gottheit jener energische, selbstsüchtige Trotz, der sein heidnisches Bild in dem an den Himmel gefesselten Riesen (בְּסִיל) hat, der sich uns noch in dem sprichwörtlichen Hochmuth Edom's und Moab's (s. besonders Obad. V. 3. Jes. 16, 6.) zu erkennen gibt, der auch in Hiob aufflammt, da er in der Stunde der Anfechtung mit dem heidnischen Gedanken einer fatalistischen Macht ringt. Diese zähe, unbändige Naturkraft des semitischen Stammes hat auch das israelitische Volk nach dem Vorgange seines Stammvaters nie verläugnet. Nach der Natur ist sein character indelebilis: „eine Sehne von Eisen ist dein Nacken und deine Stirne von Erz" (Jes. 48, 4). Und darum gilt auch das Gotteswort (ebendas. 43, 24): „Du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Sünden, hast mir Mühe gemacht mit deinen Verschuldungen." Nur von hier aus kann die in der alttestamentlichen Geschichte sich vollziehende göttliche Pädagogie ver-

ſtanden werden, deren Ernſt durch das vage Gerede von der religiöſen Genialität des iſraelitiſchen Volkes gebrochen wird. Wenn die Götter der heidniſchen Nationen eben ein Reflex des natürlichen Volksgeiſtes ſind, ſo iſt dagegen Iſrael als Bundesvolk und Organ zur Aufrichtung des göttlichen Reichs ein göttliches Gnadenwerk: „das Volk, welches ich mir gebildet habe, ſie ſollen meinen Ruhm erzählen“ (Jeſ. 43, 21).

Das patriarchaliſche Zeitalter ſchließt mit der Wanderung Jakob's und ſeiner Söhne, in denen bereits die Grundlage der natürlichen Gliederung des Volkes gegeben iſt (ſ. den Art. „Stämme Iſrael's“), nach Aegypten. Dort, in der Fremdlingſchaft, ſoll Iſrael zum Volke heranwachſen. Ueber den größten Theil dieſes Zeitraumes von vier Jahrhunderten geht der bibliſche Bericht, der eben nur Geſchichte der Offenbarung ſeyn will, mit Stillſchweigen hinweg. Ueber den Zuſtand des Volkes in Aegypten ergibt ſich aus den Andeutungen des A. T. Folgendes. Theilweiſe ſcheint daſſelbe in Goſen bei der nomadiſirenden Lebensweiſe ſeiner Stammväter geblieben zu ſeyn; es mögen von dort aus auch Wanderungen in die angränzenden öſtlichen Landſtriche ſtattgefunden haben, wie in 1 Chron. 7, 21. (nach der wahrſcheinlichſten Erklärung der vieldeutigen Stelle) ein vermuthlich zunächſt vom ſüdlichen Hochland Kanaans ausgegangener Streifzug der Ephraimiten nach Gath berichtet wird. (S. hierüber Kurtz, Geſchichte des Alten Bundes. Bd. II 2te Aufl. S. 42). Aus 4 Moſ. 32. iſt zu ſchließen, daß beſonders die zwei Stämme Ruben und Gad ſich auf Viehzucht legten. Im Allgemeinen aber muß das Volk, das in feſten Sitzen, beziehungsweiſe ſelbſt in Städten angeſiedelt war, bereits in Aegypten einen Anfang agrariſchen Lebens gemacht haben (2 Moſ. 1, 14. 4 Moſ. 11, 5. 5 Moſ. 11, 10). Da Aegypter und Iſraeliten unter einander wohnten (2 Moſ. 3, 22. 12, 33 ff.), ſo konnte das Volk von der in jener Zeit bereits weit gediehenen ägyptiſchen Cultur nicht unberührt bleiben. Es iſt demnach ganz verfehlt, die Iſraeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten als einen rohen Nomadenhaufen betrachten zu wollen. Von der bürgerlichen Verfaſſung des Volkes wird nur dieß gemeldet, daß es durch Aelteſte, die wahrſcheinlich aus den Familienhäuptern genommen waren, vertreten wurde (3, 16) und unter Schoterim ſtand, die ebenfalls aus ſeiner Mitte genommen, ſelbſt aber wieder ägyptiſchen Oberbeamten untergeordnet waren (5, 6 ff.). Was den religiöſen Zuſtand betrifft, ſo mußte die Erinnerung an den Gott der Väter und die denſelben gegebenen Verheißungen in dem Volke erſt wieder geweckt werden; bei der Maſſe war die reinere Gottesverehrung durch Götzendienſt zurückgedrängt, was theils aus ausdrücklichen Zeugniſſen hierüber (Joſ. 24, 14. Ezech. 20, 7 ff. 23, 3. 8. 19) erhellt, theils aus den abgöttiſchen Culten, denen das Volk während der Wanderung in der Wüſte ſich hingab, erſchloſſen werden kann. Die Verehrung des goldenen Kalbes am Sinai iſt Nachahmung des ägyptiſchen Apis oder Mnevisdienſtes; die 3 Moſ. 17, 7. erwähnte Verehrung der Böcke weiſt auf den Dienſt des Mendes (des ägyptiſchen Pan, Herod. II, 46) zurück. Auch der in den öſtlich an Aegypten gränzenden Ländern verbreitete Dienſt des Feuergottes Moloch muß, wie die ſtrengen Verbote 3 Moſ. 18, 21. 20, 2. zeigen, ſchon damals bei dem Volke eingedrungen ſeyn. Indem dieſer Götze, der ſeinem Weſen nach die eifernde Naturmacht iſt, die heidniſche Karrikatur des Heiligen Iſrael's, des קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, bildet, iſt die Am. 5, 26. erwähnte Vermiſchung der Verehrung deſſelben mit dem Jehovahdienſte um ſo leichter zu begreifen. Zu dem Religionsſynkretismus, der in den folgenden Jahrhunderten in verſchiedenen Formen auftaucht und überhaupt für Iſrael, das in polytheiſtiſchen Culten niemals produktiv war, karakteriſtiſch iſt, iſt ſchon während des Aufenthalts in Aegypten der Grund gelegt worden.

Der Hergang der Erlöſung Iſrael's wird im 2ten B. Moſis ſo erzählt. Um die Beſorgniß erweckende, außerordentliche Vermehrung des Volkes zu hemmen, belaſteten es die Aegypter mit unerträglicher Frohnarbeit und endlich erging der königliche Befehl, daß alle neugeborenen Knaben getödtet werden ſollten. In dieſer tiefſten Erniedrigung, in der das Volk einem in ſeinem Blute hingeworfenen hülfloſen Kinde zu vergleichen war (Ezech. 16, 5 f.), ſollte die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen

eingeleitet, El-Schaddai als Jehovah (s. den Art.) offenbar werden. Durch wunderbare Führungen wird das göttliche Rüstzeug zur Errettung des Volkes zubereitet (vgl. den Art. „Moses"). Nachdem Moses vor dem Volk als göttlichen Gesandten sich beglaubigt hat, stellt er zuerst an Pharao die Forderung, daß er Israel die Erlaubniß zu einem Zug in die Wüste, um dort Jehovah ein Opferfest zu feiern, ertheilen möge. Da Pharao dieses Gesuch mit Hohn zurückweist, ja nunmehr die Bedrückung des Volkes auf das Aeußerste steigert, erfolgt der göttliche Spruch, daß Israel durch große Gerichte aus Aegypten geführt und so die Realität seines Gottes als des Herrn der Welt für es selbst, wie für die Aegypter thatsächlich erwiesen werden solle (2 Mos. 6, 6 f. 8, 18. 9, 16). In den zehn Plagen, die, zunächst an den naturgemäßen Gang des ägyptischen Jahres sich anschließend, über Aegypten ergehen, wird siegreich der Kampf des lebendigen Gottes mit den Landesgöttern geführt (12, 12. 4 Mos. 33, 4); so dienen sie zum Unterpfand des Triumphes des göttlichen Reiches über das Heidenthum (vgl. 2 Mos. 15, 11. 18, 11). Auch in der Darstellung des Auszugs Israel's bei Manetho (Jos. c. Ap. I, 26), die als Zeugniß einer jedenfalls alten ägyptischen Auffassung der Sache eine gewisse traditionelle Bedeutung für sich in Anspruch nehmen darf, tritt unverkennbar die Erinnerung daran hervor, daß hier durchgreifende religiöse Gegensätze im Kampfe sich gemessen haben. (S. hierüber besonders Ewald, Gesch. des Volkes Isr. II, 57 ff.). — Als nach der zehnten Plage, der Erwürgung der ägyptischen Erstgeburt, welcher in derselben Nacht in Israel die Einsetzung des Passah zur Seite ging, die Aegypter voll Schrecken das Volk zum Lande hinausdrängten, wollte Moses das zum Kampfe mit den Völkern Kanaans noch nicht reife Volk nicht auf der nächsten Straße nach Kanaan führen (2 Mos. 13, 7 f.), sondern wählte den Umweg durch die Wüste der sinaitischen Halbinsel. Allein kaum hatte sich das Volk gegen diese hingewendet und gerade am rothen Meere, wahrscheinlich in der Ebene des jetzigen Suez (s. Kurtz a. a. O. S. 168 ff.; nach Stickel, Studien u. Kritiken 1850, S. 394 ff., weiter nördlich bei Adschrud am alten Meeresbecken) sich gelagert, als Pharao heranzog. Von feindlicher Heeresmacht, Gebirge und Meeresfluthen umschlossen, erhält das Volk die Weisung, im Glauben voranzuziehen. Ein Sturm drängt die Wasser zurück; Israel im Aufruhr der Elemente von seinem Gott wie eine Heerde Schaafe geleitet (Ps. 77, 17—21. Jes. 63, 11 ff.), zieht glücklich durch das Meer; das ägyptische Heer, das nachfolgt, wird von den Fluthen begraben. „Und das Volk fürchtete Jehovah und glaubte an Jehovah und an seinen Knecht Mose" (2 Mos. 14, 31). So ward in Israel die Gottesthat seiner Erlösung überliefert (vgl. noch Ps. 78, 12 ff. 106, 8 ff. 114), für die Erinnerung immer neu belebt durch die jährliche Gedächtnißfeier, ein Vorbild künftiger Erlösung (Jes. 11, 15 f.) *). Zunächst durfte das Volk in dem großen Ereigniß ein Unterpfand erblicken für die glückliche Vollendung des Zugs, für die siegreiche Ueberwindung aller Feinde und die Einführung in das verheißene Erbe, wie dieß der Lobgesang des Moses (15, 13 ff.) prophetisch verkündigt. Zuvor aber soll das der Knechtschaft, wie den Fleischtöpfen und der Abgötterei Aegyptens kaum entronnene Volk für seinen theokratischen Beruf erzogen, gesichtet und geläutert werden, und diesem pädagogischen Zwecke dient nun die Führung in der Wüste, „wo das irdische Natur- und Geschichtsleben stille steht, wo das Volk allein ist mit seinem Gott. Er übernimmt, da die Wüste ohne Nahrung und ohne Weg, dieses einfachste Zeichen menschlicher Cultur ist, die Speisung durch das Manna, Er die Führung in der Wolken- und Feuersäule, damit auch hierin das Volk unmittelbar an Ihn gewiesen sey und sich gewöhne" (vgl.

*) In Bezug auf das, was dagegen Ewald, Geschichte Israel's, Bd. II. S. 77 f. aus der Sache gemacht hat, wie nach ihm dieses Ereigniß „nur in Folge eben vorangegangener und noch dauernder außerordentlicher Regungen edelsten Strebens und hoher geistiger Thätigkeit seine unvergleichliche Wichtigkeit erhalten hat" — wie es eben geht, wenn „zur rechten Zeit ein günstiger Wind die gelegten Keime an's Licht lockt", s. Auberlen, die göttliche Offenbarung, Bd. 1. S. 101 ff.

Auberlen a. a. O. S. 109. vergl. 5 Mos. 8, 2—5. 14—18. und die typische Deutung Hos. 2, 14). Im dritten Monat und zwar nach der wahrscheinlichsten Deutung der unklaren chronologischen Angabe in 2 Mos. 19, 1. (s. Kurtz a. a. O. S. 247 f.), am ersten desselben gelangt das Volk an den Sinai, an welchem Jehovah als der Heilige, in welcher Eigenschaft er sich zuerst bei der Erlösung des Volkes manifestirt hat (2 Mos. 15, 11. vergl. Ps. 77, 16), die Theokratie gründen und so sein Königthum (vgl. 1 Mos. 15, 18) antreten will. Nachdem dem Volke seine Erwählung zum göttlichen Eigenthum vor allen Nationen, zum priesterlichen Königreich und heiligen Volke angekündigt und es durch Weihungen für den feierlichen Akt vorbereitet ist, erfolgt die Promulgation des Grundgesetzes, durch welches Jehovah die Stämme Israel's zu einem heiligen Gemeinwesen verbindet, und so „ward er König in Jeschurun" (5 Mos. 33, 5). Durch das Bundesopfer wird der Eintritt des Volkes in die Gemeinschaft des heiligen Gottes versiegelt (s. Bd. X. S. 618 f.). In der ganzen Form der Schließung des Gesetzesbundes tritt beides hervor, die erwählende Liebe des Gottes, der hier mit seinem Volke sich verlobt (Ezech. 16, 8) und der dräuende Ernst des Heiligen Israel's und seines Gesetzes (Hebr. 12, 8 ff.). In Hinsicht auf Gnade und auf Gericht ist Israel von nun an das privilegirte Volk (Am. 3, 2).

In Folge des geschlossenen Bundes will Jehovah unter seinem Volke Wohnung machen. Aber ehe die den Bau des Heiligthums betreffenden Gesetze vollzogen werden, hat das Volk in Mose's Abwesenheit bereits durch Zurücksinken in Abgötterei den Bund gebrochen. Was im Herzen des Volkes war (vgl. 5 Mos. 8, 2), wurde offenbar, freilich nichts von den „edelsten und fruchtbarsten Keimen", die nach Ewald in Israel bereits vor seinem Auszug gelegt gewesen seyn sollen*). Moses vollstreckt an den Abgöttischen das Gericht, wobei der Stamm Levi durch seinen Eifer für Jehovah's Ehre sich den Segen erringt (s. Bd. VIII. S. 347); dann aber tritt er, sich selbst zum Fluchopfer darbietend, für das Volk vor Jehovah und beschwört durch wiederholte Fürbitte die göttliche Erbarmung, bis er die volle Vergebung errungen hat. So führt der erste Bundesbruch zu einer neuen Erschließung des göttlichen Wesens, nämlich zur Offenbarung Jehovah's als des Gnädigen und Barmherzigen (2 Mos. 34, 5 ff.) — Während des fast einjährigen Aufenthalts am Sinai wird nun das heilige Zelt aufgerichtet und eingeweiht, der Cultus geordnet und eine Anzahl sonstiger Gesetze gegeben, wobei besonders genau alles dasjenige bestimmt wird, wodurch in der Lebensordnung des Volkes sein Unterschied von den Aegyptern und den kanaanäischen Stämmen sich ausprägen soll. (Vgl. in dieser Beziehung Stellen wie 3 Mos. 18, 2. 34. 20, 23 f. u. n. a.). Hierauf wird eine Volkszählung vorgenommen, welche für das Volk mit Abrechnung des Stammes Levi die Summe von 603,550 waffenfähigen Männern ergibt (über die Sache s. Kurtz S. 342 ff.); der Stamm Levi wird in die ihm verordnete Stellung eingewiesen (s. den betr. Art.), endlich die Lagerordnung festgestellt, in welcher sich das Verhältniß Jehovah's zu dem Volk als seinem Heere (2 Mos. 7, 4) abspiegelt (s. Bd. XIV. S. 769). Nun erfolgt im zweiten Jahre, am 20sten des zweiten Monats der Aufbruch vom Sinai. Durch die Wüste Paran soll das Volk geraden Wegs nach dem verheißenen Lande ziehen. Auch gelangt es — unter wiederholten Erweisungen seiner Halsstarrigkeit und dafür erlittenen Züchtigungen — bis an die Südgränze Kanaan's, nach

*) Wir stellen dem ein Wort des Geographen C. Ritter gegenüber (in der Abhandl.: „die sinaitische Halbinsel und die Wege des Volkes Israel zum Sinai", in Piper's evang. Kalender, 1852. S. 35): „ein seltsames Staunen ergreift uns bei dem Gedanken dieses geheimnißreichen großen Wunders über alle Wunder, daß der erste Keim einer reineren und höheren Entwicklung des Menschengeschlechts in diese schauerliche Gebirgswüste eingesenkt — und durch ein so in Knechtschaft versunkenes, lüstern gewordenes und so oft bundbrüchig bleibendes Volk, wie das Volk Israel damals war, weiter entfaltet, von Geschlecht zu Geschlecht übertragen, ja als das heiligste Kleinod bewahrt werden sollte für alle Zukunft der Völker. Doch freilich fanden hier schon die göttlichen Gleichnisse vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig, dem Hervortreten des Größten aus dem Unscheinbarsten ihre frühste Anwendung."

Kades-Barnea. Von hier aus ſendet Moſes zwölf Kundſchafter aus, um das Land zu erforſchen. Die Nachrichten, welche dieſe zurückbringen, erregen eine allgemeine Empörung. Jetzt iſt das Maaß der göttlichen Geduld erſchöpft; ein vierzigjähriges Umherziehen in der Wüſte wird über das Volk verhängt, bis die ganze Generation, welche das zwanzigſte Lebensjahr überſchritten hat, alſo die ganze kriegsfähige Mannſchaft, ausgeſtorben ſeyn würde (4 Moſ. 14, 29 ff. 32, 13. Joſ. 5, 6). Ueber die folgenden 37 Jahre, während welcher der göttliche Bann auf dem Volke ruht, geht die Erzählung des Pentateuchs faſt ganz mit Stillſchweigen hinweg. Im erſten Monat des vierzigſten Jahres befindet ſich das Volk wieder in Kades-Barnea (4 Moſ. 20, 1); es muß nämlich durchaus eine zweimalige Lagerung des Volkes in Kades angenommen werden (ſ. Kurtz S. 372 ff. und 407 ff.). Das neu herangewachſene Geſchlecht zeigt dieſelbe Halsſtarrigkeit wie das frühere; es hadert mit Moſe und Aaron, und da diesmal der Glaube dieſer beiden wankt, wird auch ihnen der Eingang in das Land der Ruhe verſagt. Da die Edomiter dem Brudervolke den Durchzug durch ihr Gebiet verwehren, muß Iſrael ſich abermals von der Gränze Kanaan's zurückwenden und das edomitiſche Gebirge umgehen, um von Oſten her einzudringen (20, 14 ff.). Ein neuer Ausbruch der Halsſtarrigkeit zieht dem Volk eine abermalige Züchtigung zu, muß aber zugleich Veranlaſſung geben, die rettende Kraft des Glaubens zu offenbaren (21, 4 ff.). Nun folgen im Oſtjordanlande glückliche Kämpfe als Zeugniß der Treue Jehovah's und Unterpfand künftiger Siege. Die Amoriter und König Og von Baſan werden überwunden und in der Ebene Moab's, Jericho gegenüber, nur noch durch den Jordan vom heiligen Lande getrennt, ſchlägt Iſrael ſein Lager auf. Der Moabiterkönig Balak will durch den meſopotamiſchen Seher Bileam die Gefahr beſchwören und durch deſſen Bannſprüche den Lauf des ſiegreichen Volkes hemmen, doch von Jehovah's Geiſt überwältigt, muß der Seher Iſrael ſegnen, ihm ſeine künftige Herrlichkeit und die glanzvolle, ſiegesmächtige Herrſchaft, die aus ihm erſtehen wird (24, 17—19), der heidniſchen Welt aber ihren Sturz verkündigen (ebendaſ. Vs. 20—24.). Der Sinn dieſer Stelle iſt: das uralte Volk der Amalekiter ſoll ſein Alter, das der Keniter ſoll die Feſtigkeit ſeines Wohnſitzes nicht ſchützen; ſie fallen zum Opfer der aſiatiſchen Weltmacht, die ihren Sitz jenſeits des Euphrat hat; dieſe ſelbſt wird bewältigt durch eine Macht, die vom Weſten, vom mittelländiſchen Meere her kommt; hier bricht der Seher ab, nachdem er die ganze heidniſche Welt, ſo weit ſie in ſeinen Geſichtskreis fällt, zur Schädelſtätte geworden geſchaut hat. — Beſſer glückt es den Moabitern und Midianitern mit Bileam's Rath (31, 16), das Volk zum Dienſt des Baal Peor und zu der damit verbundenen Unzucht zu verführen (25, 1 ff.). Nachdem hiefür Rache an den Midianitern genommen iſt (Kap. 31.), wird das im Oſten des Jordans eroberte Land, das ſich vorzugsweiſe zur Fortſetzung des nomadiſchen Lebens eignet, an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanaſſe vertheilt (Kap. 32.). Dieſe Landſtriche gehören nicht zu dem eigentlichen gelobten Lande, dem Eigenthumslande Jehovah's (Joſ. 22, 19). Dieſes iſt auf das weſtjordaniſche Gebiet nach den 4 Moſ. 34, 1 ff. angegebenen Gränzen beſchränkt. Daneben aber iſt dem Volke nach 1 Moſ. 15, 18. zwiſchen den beiden Strömen Nil und Euphrat, oder nach der genaueren Angabe 2 Moſ. 23, 31. zwiſchen dem rothen und dem mittelländiſchen Meer, der arabiſchen Wüſte und dem Euphrat ein Herrſchaftsgebiet von viel weiterer Ausdehnung verheißen (vergl. 5 Moſ. 1, 7. 11, 24. Joſ. 1, 4). — Die neue Volkszählung, welche nach 4 Moſ. 26. in den Gefilden Moab's vorgenommen worden war, zeigte das neu herangewachſene Geſchlecht faſt in gleicher numeriſcher Stärke wie das frühere (601,730 Männer); dagegen iſt der Unterſchied der Zahlen bei den einzelnen Stämmen bedeutend, namentlich bei dem Stamme Simeon, der faſt auf ein Drittheil ſeines früheren Beſtandes herabgekommen war und demnach bei den zuletzt ergangenen Strafheimſuchungen vorzugsweiſe betheiligt geweſen zu ſeyn ſcheint. (Simri wird 25, 14. als ein Simeonite bezeichnet). — Bis hieher hat Moſes das Volk geleitet; jetzt ſoll er den Führerſtab in Joſua's Hände übergeben. Hier iſt

nun der geeignetſte Ort, das Gotteswerk, zu deſſen Begründung Moſes als Rüſtzeug erkoren war, die Theokratie und ihre Ordnungen in einem allgemeinen Umriſſe darzuſtellen. Zu dieſem Behufe aber iſt es nothwendig, vorher den Geſetzesbund, auf dem der Gottesſtaat beruht, nach ſeinen weſentlichen Beſtimmungen zu erörtern.

Die Form, in welcher der Bund Gottes mit Iſrael geſchloſſen wird, iſt der Vertrag, beruhend auf gegenſeitigen Zuſagen der beiden contrahirenden Parteien (2 Moſ. 19, 5. 8. 24, 3. 7. vergl. ſpäter Joſ. 24, 15 f.). Aber es findet hiebei kein rein wechſelſeitiges Verhältniß ſtatt, wie z. B. von Spencer (de leg. Hebr. rit. ed. Tubing. S. 234 und beſonders S. 236 unt.), die Sache durchaus ſchief gefaßt worden iſt. Für's Erſte geht in dem Geſetzesbunde ebenſo wie in dem Verheißungsbunde, den er zur bleibenden Vorausſetzung hat, die Initiative von Gott aus, als Akt der erwählenden freien Gnade („ich habe euch zu mir gebracht", 2 Moſ. 19, 4); für's Zweite iſt es eben nur Jehovah, der die Bedingungen des Bundes feſtſtellt, ſo daß das Volk lediglich — allerdings in der Form freier Zuſage — in das ihm Vorgelegte einzugehen hat; endlich drittens iſt es wieder Jehovah, der zur Aufrechthaltung des Bundes die Vergeltungsordnung handhabt und von dem die endliche Verwirklichung des Bundeszweckes abhängt. In Betreff dieſer drei Momente iſt nun noch näher Folgendes zu bemerken.

1) Die Annahme Iſrael's iſt freie That Gottes, That ſeiner Liebe, nothwendig nur inſofern, als Jehovah ſelbſt ſich durch die den Vätern beſchworene Verheißung gebunden hat, alſo als Aeußerung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Treue; ſie iſt in keiner Weiſe bedingt durch eine beſondere Würdigkeit des Volkes. S. 5 Moſ. 7, 6 ff. „Dich hat Jehovah, dein Gott, erwählt, ihm Eigenthumsvolk zu ſeyn aus allen Völkern, welche auf dem Erdboden ſind. Nicht weil ihr mehr ſeyd als alle Völker, hat Jehovah ſich zu euch geneigt und euch erwählt, denn ihr ſeyd das geringſte aus allen Völkern; ſondern weil Jehovah euch liebte und um den Eid zu halten, den er geſchworen hat euren Vätern." Vgl. 8, 17 f. 9, 4 ff. Auf dem Grunde ſeines Erwählungsrathes hat dann Jehovah dieſes Volk durch Thaten, wie ſie keine Nation erlebt hat (2 Sam. 7, 23), aus Aegyptens Knechtſchaft losgekauft und ſo ſich zum beſondern Eigenthum (סְגֻלָּה) erworben. — Näher prägt ſich die göttliche Erwählung in zwei Beſtimmungen aus, daß Jehovah der Vater des Volkes iſt und Iſrael ſein Sohn, und daß das Volk als Eigenthum Jehovah's ein heiliges, prieſterliches Volk iſt. In Betreff der erſteren Beſtimmung iſt daran zu erinnern, daß der Begriff der göttlichen Vaterſchaft im A. T. durchaus ethiſche Bedeutung hat, nämlich das einzigartige Verhältniß der Liebe und ſittlichen Gemeinſchaft ausdrückt, in das Jehovah Iſrael zu ſich geſetzt hat. Wenn Jehovah 2 Moſ. 4, 22. dem Pharao ſagen läßt: „mein erſtgeborener Sohn iſt Iſrael, ſo ſag' ich dir: entlaſſe meinen Sohn, daß er mir diene" —, ſo ſteht die Bezeichnung „Erſtgeborener" nicht comparativ in dem Sinne, als ob die übrigen Völker die nachgeborenen Söhne Gottes wären, ſondern der Ausdruck erklärt ſich durch den Gegenſatz gegen den Erſtgeborenen Pharao's; er will ſagen, daß Iſrael für Jehovah daſſelbe ſey, was für Pharao ſein Erſtgeborener. Hiernach iſt auch 5 Moſ. 32, 6. zu erklären, wo die Worte „iſt er doch dein Vater, der dich geſchaffen" nicht auf die phyſiſche Schöpfung des Volkes, ſondern auf die Hervorbringung deſſelben in ſeiner Eigenſchaft als theokratiſches Volk, alſo eben auf die Erwählung des Volkes ſich beziehen und ſagen wollen, daß Iſrael Alles, was es vermöge ſeiner Stellung unter den Nationen iſt und hat, nur der Gnadenmacht ſeines Gottes verdankt (vergl. Jeſ. 43, 1. 15. 45, 11). Die Vaterſchaft Jehovah's hat ſich zuerſt bethätigt in der Erlöſung aus Aegypten (Hoſ. 11, 1.), die Führung durch die Wüſte war eine väterliche Zucht (5 Moſ. 8, 5), und ſo iſt auch alle künftige Führung und Erlöſung Iſrael's eine Erweiſung ſeiner Vaterſchaft (Jeſ. 63, 16. Jer. 31, 9). Wie Iſrael im Ganzen Sohn Gottes heißt, ſo wird dieſer Name auch auf die einzelnen Glieder des Volkes übergetragen, 5 Moſ. 14, 1. „Söhne ſeyd ihr Jehovah's, eures Gottes", welcher Ausdruck V. 2.

erläutert wird: „ein heiliges Volk biſt du Jehovah, deinem Gotte, und dich hat Jehovah erwählt, ihm zu ſeyn das Volk des Eigenthums vor allen Völkern, die auf dem Erdboden ſind.“ Somit iſt dem Begriff der Sohnſchaft Gottes der des heiligen Volkes correlat. In dieſem liegt im Allgemeinen, daß Iſrael ausgeſondert aus der Maſſe der Weltvölker und verſetzt iſt in die Gemeinſchaft mit dem heiligen Gotte (3 Moſ. 20, 24. 26), um ihm dienend zu nahen, worin der prieſterliche Karakter des Volkes begründet iſt (ſ. den Art. „Prieſterthum“). Die Ausſonderung Iſrael's nun vollzieht ſich zunächſt in äußerlicher Weiſe. Es iſt ein Volk, einſam wohnend und nicht unter die Weltvölker gerechnet (4 Moſ. 23, 9. 5 Moſ. 33, 28); ausgeſchieden ſollen aus der Gemeinde werden alle Unreinen, Eunuchen und im Inceſt Erzeugte oder auf deren Abſtammung ſonſt ein Makel haftete (5 Moſ. 23, 2 f.), wie auch alle Iſraeliten, welche temporär verunreinigt ſind, dem Volksverkehr ſich entziehen müſſen. Poſitiv heiligt ſich Jehovah ſein Volk durch ſeine Einwohnung in deſſen Mitte, durch ſeine Offenbarung an daſſelbe in Wort und That, durch alle Inſtitutionen, welche Zeugniß ablegen von dem ganz einzigen Verhältniß, in welchem Iſrael zu ſeinem Gotte ſteht. Durch dies Alles wird allerdings zunächſt nur ein objektiver Heiligkeitsſtand des einzelnen Iſraeliten begründet. An dieſer Heiligkeit des Volkes hat nämlich jeder Iſraelite Antheil vermöge natürlicher Geburt und äußerlicher Einverleibung in die Gemeinde durch die Beſchneidung, nicht vermöge geiſtlicher Neugeburt und innerlicher Lebensgemeinſchaft; der Geiſt Gottes, der in die Gemeinde gelegt iſt (vgl. Jeſ. 63, 11), weiht doch nicht den Bürger der Theokratie als ſolchen, ſondern ruht eben auf den leitenden Organen derſelben (4 Moſ. 11, 16 ff.), ſo ſehnlich Moſes die Ausgießung deſſelben über die ganze Gemeinde wünſcht (ebendaſ. V. 29). Doch fällt ſchon in das Alte Teſtament die innerhalb des theokratiſchen Verbandes ſich vollziehende Scheidung zwiſchen dem nur vermöge der äußeren Bundesgemeinſchaft und des äußeren Zuſammenhanges mit den theokratiſchen Ordnungen geheiligten und dem wirklich Gott ſuchenden, in Frömmigkeit ſich ihm heiligenden Iſrael (Pſ. 24, 6), dem Geſchlecht der Söhne Gottes (Pſ. 73, 15). Darum ſind die Namen „heiliges Volk“, „prieſterliches Königreich“, „Volk des Eigenthums“ Benennungen voll Zukunft, weiſſagende Typen deſſen, was erſcheinen wird, wenn das erlöſte Volk in voller Bedeutung des Wortes heißen wird: „Söhne des lebendigen Gottes“ (Hoſ. 2, 1). — Die Heiden (גּוֹיִם) dagegen bilden eine große profane Maſſe. Die Einzigkeit Iſrael's als Volkes Gottes wird ihnen gegenüber nicht in der Weiſe geltend gemacht, daß auch ſie in ihrer Art Völker ihrer Götter ſind und einer wirklichen Obhut derſelben ſich zu erfreuen haben, ſondern ihre Götter ſind Nichtſe; vollends darf nur der Gott Iſrael's den Anſpruch erheben, daß von ſeiner Herrlichkeit die ganze Erde voll werde (4 Moſ. 14, 21). Darum hat der altteſtamentliche Partikularismus eine viel durchgreifendere Bedeutung, als der Gegenſatz von Hellene und Barbar, und macht Iſrael zum Gegenſtand des grimmigſten Haſſes bei anderen Völkern. Doch verbürgt der Moſaismus in der Univerſalität ſeiner Gottesidee und der Art und Weiſe, wie er die Urgeſchichte der Menſchheit anſchaut, auch die künftige Aufhebung der zwiſchen Iſrael und der Heidenwelt gezogenen Schranke; und ſelbſt für die Gegenwart verhält ſich die Theokratie nicht ſchlechthin ausſchließend in Bezug auf die Heiden. Denn abgeſehen davon, daß das Volk ſchon bei'm Auszug aus Aegypten nichtiſraelitiſche Elemente in ſich aufgenommen hatte (2 Moſ. 12, 38. vergl. mit 3 Moſ. 24, 10. u. 4 Moſ. 11, 4) konnte jeder im Lande als Fremdling wohnender Heide durch die Beſchneidung dem Bundesvolke einverleibt an allen Gnadengütern deſſelben Antheil bekommen (vgl. 2 Moſ. 12, 48), mit Ausnahme der dem Bann verfallenen kanaanäiſchen Stämme, denen 5 Moſ. 23, 4. die Ammoniter und Moabiter beigefügt werden, hinſichtlich der Edomiter und Aegypter aber mit der Beſchränkung, daß ihre Aufnahme in die Gemeinde erſt in der dritten Generation erfolgen ſolle (23, 8 f.); ebenſo waren heidniſche Sklaven durch Beſchneidung der Familie einzuverleiben (2 Moſ. 12, 44). [S. die Artt. „Proſelyten“ und „Sklaverei bei den Hebräern“].

2) Die Verpflichtung, welche Israel im Bunde übernimmt, ist enthalten in der Versicherung: „alle Worte, die Jehovah geredet hat, wollen wir thun“ (2 Mos. 24, 3. vergl. mit 19, 8). Der Inbegriff dieser Worte, in denen Gott seinen Willen dem Volke kundgibt, ist das Gesetz (תּוֹרָה), dessen Princip in dem Worte befaßt ist: „ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig“ (3 Mos. 11, 44 f. 19, 2. 20, 7). In einer auf alle Verhältnisse und Zustände sich erstreckenden, denselben das Gepräge der Weihe für den Bundesgott aufdrückenden Ordnung soll sich das Leben des Volkes zum Ausdruck des heiligen Gotteswillens gestalten. In jedem bedeutenderen Lebensmomente ist dem Israeliten Anlaß gegeben, sich die Stimme des gebietenden Gesetzes zu vergegenwärtigen und „weder zur Rechten noch zur Linken zu weichen“ (5 Mos. 5, 29). Soll er doch durch Quasten an den Kleiderzipfeln jeden Augenblick daran erinnert werden, aller Gebote Jehovah's zu gedenken und sich nicht nach seines Herzens Dünken und seiner Augen Lust zu richten (4 Mos. 15, 38 f. 5 Mos. 22, 12). Zwischen innerem und äußerem Leben wird hier zunächst nicht unterschieden. Die übliche Eintheilung des Gesetzes in Sitten-, Ceremonial- und Rechtsgesetz kann dazu dienen, die Uebersicht über die mosaischen Ordnungen zu erleichtern; sie ist aber mißverständlich, wenn sie einen inneren Unterschied der Gesetze ausdrücken und für die bezeichneten Theile eine verschiedene Dignität in Anspruch nehmen will. Denn im Gesetze steht das innerlichste Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (3 Mos. 19, 18) neben dem: „du sollst dein Feld nicht besäen mit zweierlei Samen“ (V. 19). Der Satz, daß Israel heilig seyn soll, wie sein Gott heilig ist, dient eben so zur Begründung des Gebotes, daß es sich nicht durch den Genuß des Fleisches gewisser Thiere verunreinigen soll (11, 44 ff.), wie des Gebotes, Vater und Mutter zu ehren (19, 2 f.). Für das ganze Gesetz in allen seinen Theilen ist die Form die gleiche, nämlich die des unbedingten Gebots. Um dieses streng objektiven Karakters des Gesetzes willen kann menschlichem Ermessen das Recht, einen Rangunterschied unter den einzelnen Geboten eintreten zu lassen, nicht eingeräumt werden. Ob ein solcher besteht, das zu bestimmen, liegt nur in der Macht des Gesetzgebers, der allerdings auf gewisse sittliche Gräuel, so wie auf die Uebertretung solcher Gebote, die in nächster Beziehung zur Bundesidee stehen (wie das der Beschneidung, der Sabbathfeier u. s. w.), eine härtere Strafe setzt, als auf die Uebertretung anderer. Aber für den Menschen fällt auch das geringfügigste Gebot unter den Gesichtspunkt des dem ganzen Gesetze zu leistenden Gehorsams. „Verflucht ist, wer nicht alle Worte des Gesetzes erfüllt, daß er darnach thue“ (5 Mos. 27, 6). — In diesen Bestimmungen ist dasjenige enthalten, was man die Unfreiheit und Aeußerlichkeit des mosaischen Gesetzes genannt, aber nicht immer richtig gefaßt hat. Es ist nämlich unrichtig, zu behaupten, das mosaische Gesetz fordere nur äußere Angemessenheit des Wandels, also nur Legalität, nicht Moralität. Im Gegentheil dringt das Gesetz auf die Gesinnung, wenn es im Dekalog spricht: „du sollst dich nicht lassen gelüsten“ (s. Bd. III. S. 323), wenn es (5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 17) zur Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele, zur Versöhnlichkeit und dergl. verpflichtet. Dabei fordert es freilich nach dem oben Bemerkten das Aeußerliche wie das Innerliche, beides nebeneinander. Indem aber doch auch die Forderung des Aeußerlichsten unter den Gesichtspunkt des dem persönlichen Gotteswillen zu leistenden Gehorsams gestellt wird, lag schon hierin eine göttliche Pädagogie von dem Aeußeren auf das Innere hin. Eben dadurch, daß auch in solchen Aeußerlichkeiten ein göttliches Gebot zu erfüllen war, sollte das Volk sich gewöhnen, überhaupt Alles ungetheilt auf Gott zu beziehen, sollte es lernen, daß der Mensch unter einen Alles beherrschenden, Allem ohne Ausnahme Maaß und Ziel setzenden absoluten Willen gestellt sey und, nicht nach Regeln, die willkürlicher Abstraktion anheim gegeben sind, sich zu richten habe. So wurde das Gewissen geschärft, das Schuldbewußtseyn geweckt, die Erkenntniß dessen, was es um die wahre Gottesgerechtigkeit sey, angebahnt. Und dieß um so mehr, als die ganze Ritualordnung, der das Leben des Israeliten unterworfen war, von der Beschneidung an darauf angelegt ist,

die Forderung des innerlichen Heiligungsproceßes nahe zu legen, überhaupt das Bewußtſeyn ſittlicher Aufgaben zu wecken. Ganz richtig bemerkt Nitzſch (a. a. O. S. 67): „Die heidniſchen Ceremonieen vereinigen materiell ex opere operato mit der Gottheit, wirken alſo magiſch. Es gibt keinen einzigen Gebrauch in der Stiftung des Moſes, in welchem eine ſinnfällige Handlung in magiſcher Weiſe die Gemeinſchaft mit Gott bewirkt, ſondern jeder hat eine ſymboliſche Natur. Das gilt von den Reinigungen, von den Opfern, vom heiligen Gebäude und ſeinen Conſtruktionen, das gilt von jedem Tempelgeräthe und jedem Draſtiſchen.“ (Vgl. auch das Bd. X. S. 207 u. 620 und Bd. XII. S. 177 unten Bemerkte). Hiezu kommt endlich noch, daß das Geſetz in der an die Spitze des Dekalogs geſtellten und auch ſonſt, beſonders im Deuteronomium immer wiederkehrenden Hinweiſung auf die gnädige Erwählung und Heilsführung Gottes, ſo wie in der Hinweiſung auf den der Treue gegen Gott verheißenen Segen darauf ausgeht, die Motive der Liebe und Dankbarkeit in dem Volke zu wecken. — In der Gebundenheit an göttlichen Willen ſind die Iſraeliten Jehovah's Knechte. Hierin liegt aber zugleich die Ehre des Volkes, das durch dieſe Gebundenheit an Gottes Herrſchaft jeder menſchlichen Herrengewalt entnommen iſt (3 Moſ. 25, 42. 55); „aufrecht“ wird es von ſeinem Gotte geführt (26, 13). Ebenſo begründet das Geſetz mit ſeinen heiligen, zweckvollen Ordnungen die Größe des Volkes anderen Nationen gegenüber; „das Geſetz wird eure Weisheit und eure Einſicht ſeyn vor den Augen der Völker, welche, wenn ſie von dieſem Geſetz hören, ſagen werden: gewiß, ein weiſes und verſtändiges Volk iſt dieſe große Nation; welches große Volk iſt, das ſo gerechte Geſetze und Ordnungen hätte, wie dieſes ganze Geſetz, welches ich euch heute vorlege?“ (5 Moſ. 4, 6—8. vgl. Pſ. 147, 19 f.), — ein Ruhm, der ſich bewährt hat in der geiſtigen Herrſchaft, welche Iſrael durch ſeine Inſtitutionen über die Völker ausgeübt hat.

Der Verpflichtung des Volkes entſpricht 3) die göttliche Vergeltung. Wo in jedem Thun der Wille des heiligen Gottes erfüllt werden ſoll, muß auch in jedem Geſchick das entſprechende Walten deſſelben erkannt werden, und zwar muß die Natur wie die Geſchichte der Offenbarung der göttlichen Vergeltungsordnung dienen. Darin liegt ein entſchiedener Gegenſatz gegen jede heidniſche Zufalls- und Schickſalslehre. Der Inbegriff des göttlichen Segens, welcher der Treue gegen das Geſetz verheißen iſt, iſt das Leben (5 Moſ. 4, 1. 8, 1. 30, 15). Es umfaßt alle Güter, welche zur irdiſchen Wohlfahrt gehören, langes Leben und zwar auf dem geſegneten Boden des gelobten Landes (2 Moſ. 20, 12. 5 Moſ. 4, 40. 11, 9 ff. 30, 20), Kinderſegen, Fruchtbarkeit des Landes, Sieg über die Feinde (3 Moſ. 26, 3 ff. 5 Moſ. 28, 1 ff.). Doch ſind es nicht dieſe irdiſchen Güter für ſich, welche das Leben begründen, ſondern dieſelben bilden einen Glücksſtand inſofern, als ihr Beſitz mit der Erfahrung der gnadenvollen Gegenwart des inmitten ſeines Volkes wohnenden Bundesgottes verknüpft iſt und dieſelben ein Unterpfand ſeiner Huld ſind. Darum ſchließt 3 Moſ. 26, 11 ff. alle Verheißung irdiſchen Segens mit dem Worte ab: „ich ſetze meine Wohnung in eure Mitte und meine Seele wird euch nicht verſchmähen; ich will in eurer Mitte wandeln und euch Gott ſeyn und ihr ſollt mir Volk ſeyn.“ Das Bild des glücklichen Zuſtandes des Volkes, wie es, abgeſondert von den Völkern der Erde, ausgeſtattet mit den reichen Gütern ſeines Landes, ſiegreich wider alle Feinde, ſelig iſt in der Erfahrung der Gnade ſeines Gottes, iſt gezeichnet 5 Moſ. 33, 27—29. — Auf der anderen Seite hat die Bundesbrüchigkeit des Volkes die Entziehung aller der oben erwähnten Segnungen zur Folge. Verkürzung des Lebens, Kinderloſigkeit, Miswachs und Theuerung, damit Iſrael inne werde, wie es allen Naturſegen nur als Gabe Gottes hat (vergl. Hoſ. 2, 8 ff.), ferner politiſches Unglück, Niederlage vor dem Feinde, und als Vollendung der Strafe, Hingabe des Knechtes Jehovah's, weil er den Dienſt ſeines Gottes verſchmäht hat, in die Dienſtbarkeit anderer Völker, Verſtoßung aus dem Hauſe Gottes (Hoſ. 9, 15) und darum aus dem Lande, an welches die Theokratie geknüpft iſt, Zerſtreuung Iſrael's unter alle Völker als eines feigen, verachteten und mißhandelten Volkes

(3 Moſ. 26, 14—39. 5 Moſ. 28, 15ff.). Wenn für heidniſche Völker nationales Unglück ein Zeugniß von der Ohnmacht ihrer Götter iſt, ſo bezeugt Iſrael's Beſtrafung eben die Realität ſeines Gottes und ſeiner vergeltenden Gerechtigkeit; „ſehet nun, daß ich, ich es bin, und iſt kein Gott neben mir; ich kann tödten und lebendig machen, ich zerſchlage und ich heile und Niemand rettet von meiner Hand“ (5 Moſ. 32, 29). Daher kennt auch die altteſtamentliche Geſchichtſchreibung nicht die „patriotiſche Unwahrheit“ der Geſchichtſchreibung anderer Völker (vgl. die Bemerkungen von M. v. Niebuhr, Geſchichte Aſſurs und Babels S. 5); ſo wenig wird auf Verſchweigung der Unglücksfälle, die Iſrael treffen, ausgegangen, daß ſie vielmehr als Zeugniß für die Wahrhaftigkeit und Macht des Bundesgottes recht gefliſſentlich hervorgehoben werden. — Wenn nun aber Iſrael durch Bundbrüchigkeit dem göttlichen Gerichte verfällt und verſtoßen wird, iſt dann nicht der göttliche Erwählungsrath vereitelt und demnach in letzter Inſtanz die Verwirklichung des göttlichen Reichszweckes doch nur von menſchlichem Thun abhängig? Auch hierauf bleibt der Moſaismus die Antwort nicht ſchuldig. Gottes erbarmende Liebe ſteht höher als ſeine ſtrafende Gerechtigkeit, wie ſchon in dem Verhältniß von 2 Moſ. 20, 6 zu 5. angedeutet iſt (vgl. 34, 6 f.); ſeine Treue kann durch menſchliche Untreue nicht gebrochen werden. Sein Richten iſt daher ein zweck- und maßvolles Thun (ſ. beſonders Jeſ. 28, 23—29), das ſo erfolgt, daß es durch Gericht hindurch zur Wiederbringung Iſrael's und zur Vollendung des göttlichen Reiches kommen muß. Iſrael wird nämlich im Gerichte nicht vernichtet; auch in der Verſtoßung, in der Zerſtreuung unter die Völker der Erde ſoll es doch nicht mit dieſen verſchmelzen, ſondern als ein abgeſondertes Volk zur Erfüllung ſeiner Beſtimmung aufbewahrt werden; „auch wenn ſie im Lande ihrer Feinde ſind, will ich ſie nicht verachten und nicht verſchmähen, ſo daß ich ſie nicht vernichte, daß ich meinen Bund mit ihnen bräche“ (3 Moſ. 26, 44). Wenn ſie ſich zu Jehovah bekehren, wird Jehovah, eingedenk ſeines Bundes, ſie wieder zum Volke annehmen und zurückbringen (5 Moſ. 32, 36 ff. und beſonders 30, 1 ff.). „Wenn deine Verſtoßenen ſind am Ende des Himmels, von dannen wird Jehovah, dein Gott, dich ſammeln und von dort dich holen. Dann bringt dich Jehovah, dein Gott, in das Land, welches deine Väter beſaßen, daß du es beſitzeſt, und er thut dir wohl und mehrt dich mehr als deine Väter.“ Dann wird auch die Stellung des Volkes zum Geſetze eine andere ſeyn; das Sollen wird durch Gottes Kraft zum lebendigen Wollen werden. „Und es beſchneidet Jehovah, dein Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, daß du Jehovah, deinen Gott, liebſt, mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, auf daß du lebeſt.“ So ruht trotz menſchlicher Sünde die Verwirklichung des göttlichen Erwählungsrathes, die Vollendung des Volkes Gottes ſicher in der Treue und Erbarmung Gottes (Röm. 11, 25—36).

Die Angriffe, welche der Moſaismus wegen ſeiner Vergeltungslehre beſonders von Seiten der Deiſten, aber auch noch von neueren Theologen erfahren hat, beziehen ſich darauf, daß er für die Geſetzeserfüllung nur die ſinnlichen Motive der Lohnſucht und der Furcht vor Strafe geltend zu machen wiſſe; ferner darauf, daß dieſer „Nationalwahn“, wie de Wette den moſaiſchen Vergeltungsglauben genannt hat, das Volk Iſrael entſetzlich unglücklich gemacht und eine finſtere Weltanſchauung erzeugt habe, durch welche die ſchöne Harmonie des Menſchen mit der Welt, worin der Grieche ſo herrlich daſteht, gebrochen worden (ſ. beſonders de Wette's Abhandlung: „Beitrag zur Charakteriſtik des Hebraismus“, in Daub's und Creuzer's Studien Bd. III.); endlich wurde der Mangel der Lehre von einer jenſeitigen Vergeltung gerügt. — Auf dieſe Einwürfe iſt im Allgemeinen bereits durch die obige Darſtellung geantwortet. Eine Sittlichkeit, die auf dem Glauben an die Erwählungsgnade und die Führungstreue des Bundesgottes beruht und deren Güterlehre eben in der Hervorhebung der Gemeinſchaft mit dieſem Gotte culminirt, kann doch in der That nicht eines groben Eudämonismus beſchuldigt werden. Daß ein Menſch lediglich um ſeines äußeren Wohlſtandes willen, abgeſehen von ſeiner Freundſchaft mit Gott, für wahrhaft glücklich zu halten ſey, iſt

vom Standpunkte des Mosaismus aus ein ganz unvollziehbarer Gedanke; hat derselbe doch in dem Bilde der Patriarchen das Ideal menschlichen Glückes deutlich genug gezeichnet. Darin freilich, daß die Gemeinschaft des Frommen Gott nicht ohne entsprechenden Gottessegen in irdischen Gütern gedacht werden kann, das Leben noch nicht als ewiges erfaßt ist, liegt eine Beschränktheit des Mosaismus der neutestamentlichen Offenbarungsstufe gegenüber: wogegen derselbe durch die Art und Weise, wie er Ernst macht mit dem Postulate einer sittlichen Weltordnung, wie er im Unglück alle fatalistischen Tröstungen abschneidet und das Gewissen weckt, wie er überhaupt das ganze Leben der Scheu vor einer in jedem menschlichen Geschick ihr Walten bezeugenden heiligen Gottesmacht unterwirft, sich hoch über alles Heidenthum stellt. Eben in dem Glauben an diese unverbrüchliche göttliche Vergeltungsordnung gewinnt das Leben des Israeliten eine Frische und sittliche Energie, die im entschiedenen Gegensatze zu dem ägyptischen Wesen steht, daß sich immer mit dem Tode und dem Zustande nach demselben zu schaffen macht. Für eine inhaltsvolle Unsterblichkeitshoffnung, die nicht erstehen konnte außerhalb des Zusammenhangs mit dem Faktum der Todesüberwindung, wird doch der Grund gelegt durch Stiftung einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott, dem ewig Lebenden, die ihrer Unvergänglichkeit zunächst in der durch die Ewigkeit Gottes verbürgten ewigen Dauer seines Volkes gewiß wird (vergl. Ps. 102, 28 f.), aber, je intensiver sie sich in der weiteren Entwicklung der alttestamentlichen Religion auch dem einzelnen Frommen zu erfahren gibt, in demselben Maße auch die Ahnung der ewigen Bestimmung des Individuums zu erwecken im Stande ist. (S. meine Comment. ad theol. bibl. pert. S. 71 ff.).

Die auf dem Gesetzesbunde ruhende Staatsordnung ist Gottesherrschaft, *θεοκρατία*, wie die mosaische Verfassung zuerst von Josephus, c. Ap. II. 16. bezeichnet wird (*Οἱ μὲν μοναρχίαις, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδετιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεὶς, καὶ πείσας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν* etc.). Jehovah ist der König des Volkes. Die Idee des göttlichen Königthums drückt nämlich im Alten Testaments nicht das allgemeine Machtverhältniß Gottes zur Welt aus, daß er ihr Schöpfer und Erhalter ist, sondern das besondere Herrschaftsverhältniß, in das er zum erwählten Volke getreten ist und durch dieses auch zu den übrigen Nationen treten will (vergl. Bd. VIII. S. 8). Während die Patriarchen ihn als Herrn und Hirten bezeichnet hatten, heißt er zuerst, nachdem er durch die Ausführung Israel's aus Aegypten sich ein Volk erworben hatte, 2 Mos. 15, 18. der, der König ist für immer und ewig. Der eigentliche Anfang seines königlichen Regiments aber ist der Tag, an dem er durch Promulgation des Gesetzes und Schließung des Gesetzesbundes die Stämme Israel's zu einem Gemeinwesen, dem priesterlichen Königreich, verband (5 Mos. 33, 5., wo das Subjekt Jehovah, nicht Moses ist). In diesem Staate sind alle Gewalten in Jehovah vereinigt; wie das Gesetz, die Offenbarung des Willens Jehovah's, alle Sphären des Lebens umfaßt, so auch seine Königsherrschaft. Hier sind, wenn man sich so ausdrücken will, Staat und Kirche in unmittelbarer Einheit zusammengeschlossen; auch das bürgerliche Recht und die Polizei sind ein Ausfluß des göttlichen Willens. Manches allerdings, was auf herkömmlicher Sitte beruht, wird festgehalten, beziehungsweise um der *σκληροκαρδία* des Volkes willen geduldet (Matth. 19, 8); doch wird solches wenigstens durch gesetzliche Bestimmungen geregelt und eingeschränkt. — In der Art und Weise, wie die göttliche Regierungsgewalt gehandhabt wird, und überhaupt in den Ordnungen der Theokratie erscheinen in merkwürdiger Weise Stabilität und Bewegung, Gebundenheit und Freiheit neben und in einander. Die gesetzgebende Thätigkeit hat Jehovah geübt durch Moses, indem er Israel ewige Satzungen und Rechte gegeben hat (vgl. 2 Mos. 12, 14. 17. 27, 21. 28, 43. u. viele andere Stellen). Von einer künftigen Abrogation des Gesetzes weiß

der Pentateuch nichts; nur die innere Stellung des Volkes zum Gesetz soll nach dem oben Bemerkten in der letzten Zeit eine andere werden. Hiemit soll aber die Offenbarung des göttlichen Willens nicht abgeschlossen seyn, vielmehr wird neben dem priesterlichen Urim und Thummim zu fortgehender Vermittelung des göttlichen Zeugnisses an das Volk die Prophetie eingesetzt (s. Bd. XII. S. 211 ff.); doch diese beruht auf dem göttlichen Geist, den Jehovah verleiht, wem er will (s. 4 Mos. Kap. 11.). Jehovah ist als König und Gesetzgeber auch der Richter des Volks (vergl. Jes. 33, 22); die ganze Rechtspflege ist Ausfluß der göttlichen Richtergewalt (5 Mos. 1, 17; im Uebrigen vergl. Bd. V. S. 57 ff.); doch hat sich neben der geordneten Rechtsverwaltung Jehovah das unmittelbare Eingreifen wie gegen das Volk im Ganzen gemäß der oben erörterten Vergeltungsordnung, so auch gegen Einzelne, wo es sich um besondere Zeugnisse seiner Strafgerechtigkeit handelt (s. z. B. 4 Mos. Kap. 16), vorbehalten. Dieß führt uns auf die dritte Staatsgewalt, die vollziehende. Für diese fehlt es in der mosaischen Verfassung an einem festen Institut. Zwar die Zuversicht darf das Volk hegen, daß Jehovah immer wieder einen Mann über die Gemeinde bestellen werde, „der ausziehe und einziehe vor ihnen her, und der sie ausführe und einführe, daß die Gemeinde Jehovah's nicht sey wie Schafe, die keinen Hirten haben" (4 Mos. 27, 16). Aber die Erweckung solcher Führer des Volkes hängt eben wieder ab von der Sendung des Geistes, welche Jehovah's freie Sache ist. (Im Uebrigen vergl. das über den Mangel einer geordneten Exekutive im mosaischen Staat bereits Bd. VIII. S. 9 Bemerkte.) — Jehovah, der Kriegsmann (2 Mos. 15, 3), bleibt namentlich der eigentliche Heerführer des Volkes, der *στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*, wie ihn Josephus (ant. IV, 8. 41) nennt; Israel bildet die צבאות יהוה (2 Mos. 12, 41). Er zieht als Vorkämpfer ihnen voran (4 Mos. 11, 35); von ihm allein hat Israel den Sieg über seine Feinde zu erwarten; zum bleibenden Zeugniß, wie das Gottesvolk überwinden soll, ist der Kampf gegen Amalek (2 Mos. 17, 8 ff.) hingestellt. — Das eigentlich stabile Element in der Theokratie ist die von göttlicher Geistesausrüstung unabhängige, stufenweise aufsteigende priesterliche Vertretung des Volkes vor Gott (s. Bd. XII. S. 174 ff. vergl. mit Bd. V. S. 198 f.). Wenn auch objektiv der Bestand der Theokratie auf der Einwohnung Jehovah's in seiner Gemeinde beruht, so ist doch, da die Gemeinde wegen ihrer natürlichen Unreinheit und ihrer fortgehenden Versündigungen nicht unmittelbar, wie sie vermöge ihrer priesterlichen Bestimmung sollte, ihrem Gotte nahen kann, zur Bewahrung des Bestandes der Theokratie nothwendig ein Amt, das den Dienst der Versöhnung führt und den im Cultus sich vollziehenden Verkehr Gottes und der Gemeinde vermittelt. (Ueber die Principien des mosaischen Cultus s. Bd. X, S. 619 ff.). — Wie die Stammverfassung, in die theokratische Ordnung aufgenommen, dem Leben der Stämme, Geschlechter und Familien seine selbstständige Entwicklung gewährt, eine die Eigenthümlichkeiten derselben unterdrückende Centralisation fern gehalten wurde, darüber s. das in Bd. XIV. S. 771 Ausgeführte. Die Bewahrung der theokratischen Einheit war besonders den unter die übrigen Stämme zerstreuten Leviten anheimgegeben (s. Bd. VIII. S. 352). Im Uebrigen werden alle privatrechtlichen Verhältnisse dem theokratischen Princip unterworfen. Wie die Auktorität der Aeltern den Kindern gegenüber geheiligt und doch zugleich ihrer Ausartung in ein willkürliches Hausregiment gewehrt wurde, s. Bd. III. S. 774; wie, wenn auch noch die Polygamie geduldet war, doch eine höhere Auffassung des ehelichen Verhältnisses, als eines von Gott geschlossenen Bundes, unter dem Volke begründet und durch die vom Gesetz statuirten Ehehindernisse die Reinheit des Familienlebens geschirmt wurde, s. Bd. III. S. 662 f.; wie in den das Recht der dienenden Klasse bestimmenden Gesetzen die Idee des in seiner Gebundenheit an Gott von menschlicher Knechtschaft freien theokratischen Bürgers sich ausprägte und, insoweit noch Sklaverei geduldet war, doch die Anerkennung der Menschenwürde im Sklaven gefordert wurde, s. Bd. XIV. S. 464 ff.; wie in den den Grundbesitz betreffenden Ordnungen das theokratische Princip, vermöge dessen Jehovah der eigentliche und einzige

Herr des Landes ist, durchgeführt, von dem Israeliten die thatsächliche Anerkennung des göttlichen Eigenthumsrechts gefordert, zugleich aber der Fortbestand der Familien gesichert und dem Proletariat gewehrt wurde, s. Bd. XIII. S. 208 u. 210 f.; wie noch in einer Reihe sonstiger Gesetze ein göttliches Recht der Armen und die Armenpflege sanktionirt wurde, s. Bd. I. S. 506 ff. — Wie endlich das Leben des Einzelnen in Bezug auf seinen natürlichen Verlauf, Essen und Trinken, geschlechtliche Funktionen u. s. w., der theokratischen Ordnung unterworfen wurde, so daß hier überall die Aussonderung des Volkes aus der profanen Masse und die Aufgabe derselben, sich in einer das ganze Daseyn durchdringenden Reinheit darzustellen, zum Bewußtseyn kommen mußte und namentlich auch die Ahnung der an natürlichen Vorgängen haftenden ethischen Beziehungen geweckt wurde, darüber s. die Artt. „Reinigungen", „Speisegesetze" u. s. w.

Wie wenig das Wesen der mosaischen Theokratie verstanden wird, wenn man nach der früher üblichen rationalistischen Auffassung derselben den Begriff der Hierarchie unterschiebt, bedarf nach dem Bisherigen nicht erst ausführlich gezeigt zu werden. Um einen Priesterstaat zu begründen, fehlt der mosaischen Verfassung eben das Haupterforderniß, nämlich daß die höchste Macht im Staate wirklich in das Priesterthum gelegt gewesen wäre: wogegen, wie der weitere Gang der Geschichte Israel's beweist, gerade die anderen theokratischen Aemter einen viel durchgreifenderen Einfluß auf die Entwicklung der Theokratie ausübten. War doch schon die Art und Weise, wie für den Unterhalt der Priester und Leviten gesorgt war, ganz und gar nicht darauf berechnet, ihnen eine irdische Machtstellung zu sichern (s. Bd. VIII. S. 352 und Bd. XII. S. 182).

Wir verfolgen nun weiter die Geschichte der Theokratie vom Tode des Moses an. Nachdem Josua in seinem Führeramt bestätigt worden war (Jos. 1, 1—9), erfolgte auf wunderbare Weise der Uebergang über den Jordan, dem Volke zum unterpfändlichen Zeugniß, daß dieselbe göttliche Macht, die mit Moses gewesen, auch unter dem neuen Führer sich offenbaren werde (4, 14. 22—24); deßhalb wird diese Begebenheit ausdrücklich mit dem Durchzug durch das rothe Meer zusammengestellt (4, 23. Ps. 114, 3 ff.). Das Volk lagerte sich in der Ebene von Jericho (Jos. 4, 13); hier wurde zuerst die Beschneidung bei den während des Zugs durch die Wüste Geborenen nachgeholt und dann mit der ersten Passahfeier das Volk in den Genuß der Güter des heiligen Landes eingesetzt (5, 1—12). Durch die Eroberung Jericho's (Kap. 6.) wurde der Schlüssel des Landes gewonnen; hierauf folgte, nachdem ein auf das Volk durch Achan's Ungehorsam gekommener Bann gesühnt war (Kap. 7. vgl. Hos. 2, 17), die Einnahme von Ai, dem zweiten festen Platze des mittleren Kanaan (Kap. 8.), dann nach dem feierlichen Akte am Ebal (8, 30—35., vergl. mit 5 Mos. 27, 4—7) ein siegreicher Feldzug gegen die südlichen (Kap. 10), ein zweiter gegen die nördlichen kanaanäischen Stämme (Kap. 11. — s. Bd. VII. S. 39 f.). An einer Reihe kanaanäischer Städte wurde das 5 Mos. 7, 2. 20, 16—18. (vgl. mit 1 Mos. 23, 32 f. 34, 12 ff.) gebotene Cherem vollzogen (s. Bd. I. S. 678). Dieser Ausrottung der Kanaaniter hat man vergeblich eine mildere Wendung zu geben versucht. Einige faßten das Gebot so, daß den kanaanäischen Städten zuerst sollte Friede angeboten werden, und erst im Falle der Verwerfung dieses Anerbietens die Vertilgung eintreten sollte. Allein dieß folgt weder aus 5 Mos. 20, 10 ff., wo V. 15. das bezeichnete Verfahren ausdrücklich nur für auswärtige, nichtkanaanäische Feinde vorschreibt, noch aus Jos. 11, 20., welche Stelle vielmehr auf die Kanaaniter nur den Satz anwendet, daß der dem Gericht Verfallene nach Gottes Fügung selbst zur Herbeiführung dieses Gerichts behülflich seyn muß. Nicht minder irrthümlich ist es, die Ausrottung der Kanaaniter aus einem älteren, aus der Zeit der Patriarchen stammenden Rechte Israel's auf Palästina rechtfertigen zu wollen. Hiegegen streiten Stellen wie 1 Mos. 12, 6. 13, 7. auf das Bestimmteste. Das Alte Testament kennt keinen anderen Grund für die Zutheilung des Landes an Israel, als die freie Gnade Jehovah's, dem dasselbe gehört, und keinen anderen Grund für die Vertilgung der kanaanäischen Stämme, als die göttliche Gerechtigkeit, welche, nachdem

dieſe Stämme in unnatürlichen Gräueln (3 Moſ. 18, 27 f. 5 Moſ. 12, 31) das Maß ihrer Sünden voll gemacht haben, nach langem Zuwarten (1 Moſ. 15, 16) endlich rächend hereinbricht. Dabei wird aber Iſrael für den Fall, daß es der Sünden der Stämme, an denen es die göttliche Strafe vollzieht, ſelbſt ſich theilhaftig machen würde, mit gleichem Gerichte bedroht. (Vgl. noch 5 Moſ. 8, 19 f. 13, 12 ff. Joſ. 23, 15 f. — S. über dieſen Gegenſtand Hengſtenberg, Beitr. zur Einleit. in das A. Teſt. Bd. III. S. 471 ff.). Daß ein Theil der Kanaaniter vor Joſua durch Flucht ſich gerettet haben ſoll, ſ. Bd. VII. S. 237 f. — Nach etwa 6—7 Jahren war die Eroberung des Landes im Großen und Allgemeinen beendigt, ſo daß zur Vertheilung deſſelben geſchritten werden konnte (Joſ. Kap. 13—21). Das Theilungsgeſchäft leiteten der Prieſter Eleaſar und Joſua mit den Stammhäuptern. Zuerſt wurden die mächtigen Stämme untergebracht, indem Juda den ſüdlichen Theil des Landes erhielt, Joſeph (d. h. Ephraim und die andere Hälfte von Manaſſe) in der Mitte angeſiedelt wurde. Hiebei hatte man ſich aber anfangs verrechnet, ſo daß bei der Gebietsanweiſung an die ſieben übrigen Stämme von dieſen Benjamin, Dan und Simeon in das bereits vertheilte Land eingeſchoben werden mußten. Zum Behuf dieſer Gebietsanweiſung war eine Art Landkarte entworfen worden, Joſ. 18, 4—8; ſ. hierüber Ritter, Geſchichte der Erdkunde u. ſ. w., herausg. von Daniel, S. 7 f., wo daran erinnert wird, daß die hiezu erforderlichen Kenntniſſe von Aegypten mitgebracht werden konnten, wo Landesvermeſſung eine uralte Sache war. — Das Heiligthum wurde von Gilgal nach dem ziemlich in der Mitte des cisjordaniſchen Landes gelegenen Silo verlegt (18, 1), alſo in das Gebiet des Stammes Ephraim, dem Joſua ſelbſt angehörte, und ſo wurde Silo für die nächſtfolgenden Jahrhunderte der Mittelpunkt der Theokratie.

So war nun das „gute Land“ (2 Moſ. 3, 8. 5 Moſ. 3, 25. 8, 7—9), die „Zierde von allen Ländern“ (Ezech. 20, 6. vergl. mit Jer. 3, 19. Dan. 8, 9. 11, 16) gewonnen, wo auf der Grundlage des einen geordneten Fleiß erfordernden agrariſchen Lebens das Volk zur Erfüllung ſeiner Beſtimmung heranreifen ſollte, in ſtiller und geſchützter Zurückgezogenheit (4 Moſ. 23, 9. 5 Moſ. 33, 28. vgl. mit Mich. 7, 14). Die durch das Geſetz (ſ. beſ. 3 Moſ. 20, 14. 26) gebotene Abſonderung von den anderen Völkern wurde erleichtert durch die abgeſchloſſene Lage des Landes, das im Süden und Oſten von großen Wüſten, im Norden vom hohen Gebirge des Libanon umſchloſſen, im Weſten von einem an Landungsplätzen armen Geſtade mit bloß vorüberziehender, alſo wegleitender Küſtenſtrömung begränzt iſt. Auf der anderen Seite wurde wieder durch die Lage des Landes inmitten der Völker, welche den Schauplatz der alten Geſchichte bilden (vgl. Ezech. 5, 5. 38, 12), und durch die an ſeinen Gränzen vorüberführenden Verkehrsſtraßen der alten Welt der künftige theokratiſche Beruf des Volkes möglich gemacht. „Dieſer Verein der größten Contraſte in der Weltſtellung, einer möglichſt iſolirten Zurückgezogenheit nebſt Begünſtigung allſeitiger Weltverbindung mit der zu ſeiner Zeit vorherrſchenden Culturſphäre der alten Welt, durch Handels- und Sprachenverkehr, zu Waſſer wie zu Lande, mit der arabiſchen, indiſchen, ägyptiſchen wie mit der ſyriſchen, armeniſchen, griechiſchen wie römiſchen Culturwelt, in deren gemeinſamen räumlichen und hiſtoriſchen Mitte, iſt eine karakteriſtiſche Eigenthümlichkeit dieſes gelobten Landes, das zur Heimath des auserwählten Volkes vom Anfange an beſtimmt war.“ (Ritter, Erdkunde, Bd. XV. 1. S. 11). — Mit dem Eingang Iſrael's zu ſeiner Ruhe auf dem verheißenen Boden, mit der Mehrung des Volkes gleich den Sternen des Himmels (5 Moſ. 1, 10) ſind zwei Stücke der den Patriarchen gegebenen Verheißung erfüllt; aber nun hebt ein neuer Geſchichtslauf an, in welchem Iſrael, gleich dem an den Scheideweg geſtellten Jüngling, zunächſt auf ſich ſelbſt verwieſen wird, um in freier Entwicklung in die theokratiſchen Ordnungen ſich hineinzuleben, dann aber, indem es die Wege der Natur vor den Wegen ſeines Gottes erwählt, in Noth und Kampf erfahren ſoll, was es mit eigener Kraft vermag und was es dagegen an der rettenden Macht ſeines Gottes hat.

Je mehr noch durch die zahlreichen Reste von theils versprengten, theils durch den Eroberungszug noch gar nicht berührten Kanaanitern der Besitz des Landes gefährdet war, desto nöthiger wäre ein treues Zusammenhalten der Stämme in fester Anschließung an die theokratische Ordnung gewesen. Aber so bereitwillig das Volk noch in der letzten Versammlung, die Josua vor seinem Tode hielt (Jos. Kap. 24), den Bund mit Jehovah erneuert hatte, so hielt es doch nur so lange treu an demselben, als das Geschlecht lebte, welches die großen göttlichen Thaten geschaut hatte (24, 31. Richt. 2, 7). Bei der Richt. Kap. 19—21. berichteten Begebenheit, welche, da nach 20, 28. Pinehas damals Hoherpriester war, bald nach Josua's Tode fallen muß, zeigt sich der theokratische Eifer des Volkes noch in voller Kraft. Doch ist dieß das letzte vereinigte Auftreten des Volkes für lange Zeit. Schon dadurch, daß Josua den einzelnen Stämmen die Aufgabe überlassen hatte, das Eroberungswerk zu Ende zu führen, hörte dieses allmählich auf, Nationalsache zu seyn, und wurde das überwiegende Hervortreten der Sonderinteressen begünstigt. In dem kleinen Kriege, den die Stämme für sich führten, waren sie nicht immer glücklich; ein Theil der übrig gebliebenen Kanaaniter wurde gar nicht bezwungen, an anderen das Cherem nicht mit Strenge vollstreckt. Die bloß zinsbar gemachten Kanaaniter, welche nun unter den Israeliten wohnten, veranlaßten nicht nur den Abfall des Volkes zu den kanaanitischen Göttern, sondern gewannen auch da und dort im Lande zeitweise wieder die Oberhand. Vom Osten her erfolgten Einfälle großer Nomadenhorden der Midianiter und Amalekiter und wurden überdieß von den feindseligen Nachbarvölkern der Ammoniter und Moabiter dem Volke fortwährend Gefahren bereitet; im Westen auf der Niederung am mittelländischen Meer erhob sich, besonders seit der Mitte der Richterzeit, immer drohender die Macht der philistäischen Pentapolis. Allerdings erstreckten sich die Unterdrückungen, welche die Israeliten von den genannten Völkerschaften erlitten, in der Regel nur auf einige Stämme; aber um so leichter konnte es geschehen, daß nicht einmal solche Bedrängnisse die Stämme zu einer gemeinsamen Unternehmung zu vereinigen im Stande waren. So geißelt das Lied der Debora (5, 15—17) mit scharfem Spotte die trägen, dem nationalen Kampfe sich entziehenden Stämme: „An Ruben's Bächen sind groß die Herzensentschlüsse. Warum saßest du zwischen den Hürden, zu hören das Flöten der Heerden? An Ruben's Bächen sind groß die Herzensbedenken. Gilead ruht jenseits des Jordans, und Dan — warum weilt er bei den Schiffen? (warum) saß Asser am Meeresstrande und ruht an seinen Buchten?“ — In solchen Zeiten des Drucks, wenn „die Kinder Israel schrieen zu Jehovah“ (3, 8. 15. 4, 3 u. s. w.) erhoben sich, geweckt durch Jehovah's Geist, Männer, welche das Volk zu seinem Gotte zurückwandten, in ihm die Erinnerung an die göttlichen Rettungsthaten der Vorzeit wieder anfrischten und in heldenmüthigem, durch neue Beweise der göttlichen Gnade und Macht verherrlichtem Kampfe das feindliche Joch brachen. Dieß waren die Schopheten, deren Beruf (s. Bd. XIII. S. 27 f.) ganz allgemein auf die Geltendmachung des Gottesrechtes nach Außen und Innen zu beziehen ist, deren Name, wie de Wette (a. a. O. S. 247) richtig bemerkt hat, diese Männer eben als Helden des Volkes des Gesetzes erkennen läßt. Die Erzählung, welche das Buch der Richter von den Thaten dieser Schopheten gibt, hebt besonders solche Züge hervor, aus denen erhellt, wie Gott das, was vor Menschen nicht geachtet ist, ja das Niedrigste und Unscheinbarste verwendet, um seinem Volke Hülfe zu schaffen. (So bei Samgar 3, 31., besonders aber in der Geschichte Gideon's, des größten unter den Schopheten vor Samuel, s. Bd. V. S. 151 u. s. w.). Die meisten der Schopheten scheinen, nachdem sie die Rettungsthat vollbracht, bis zum Ende ihres Lebens an der Spitze eines Theils des Volkes geblieben zu seyn; aber wenn auch einige derselben für den Augenblick gewaltig in das Leben einzelner Stämme eingriffen, ging doch von ihnen kein nachhaltiger Einfluß auf das Volk aus, das vielmehr, sobald es sich erleichtert fühlte, wieder in die alten Wege zurücksank. Ein näheres Eingehen auf die Geschichte der Richterzeit — mit ihrem beständigen Wechsel von Abtrünnigkeit des Volkes und

göttlichen Strafheimſuchungen auf der einen Seite, und von Wiederkehr des Volkes zu ſeinem Gotte und göttlicher Errettung deſſelben auf der anderen Seite — iſt nicht dieſes Orts. (S. Bd. XIII. S. 24 ff.). — Aus der geſchilderten Lage des Volkes erklärt ſich zur Genüge der religiöſe Karakter der Richterzeit, die Zerriſſenheit des theokratiſchen Lebens und die Vermiſchung des Jehovismus mit kanaanäiſchem Naturdienſte, wohin einerſeits der Dienſt des Baal- oder El-Berith (8, 33. 9, 4. 46), in welchem die jehoviſtiſche Bundesidee auf den Baalscultus gepfropft erſcheint, andererſeits die Trübung des Jehovismus durch den Ephoddienſt Gideon's 8, 27. und den Bilderdienſt des Micha Kap. 17 u. 18. zu rechnen iſt. Man hat häufig aus den Zuſtänden der Richterzeit gegen die geſchichtliche Realität der Theokratie, wie ſie in dem Pentateuch und dem Buche Joſua vorgeführt wird, argumentirt; die Richterzeit ſoll nicht den Verfall einer vorher begründeten Ordnung, ſondern einen embryoniſchen Zuſtand darbieten, in welchem Elemente gährten, aus denen erſt ſpäter die theokratiſchen Ordnungen ſich herausbildeten. Daß dieſe Anſchauung wenigſtens nicht die des Buchs der Richter ſelbſt iſt, geht freilich aus 2, 10 ff. deutlich genug hervor; auch zeugt gegen dieſelbe das Lied der Debora durch die Art und Weiſe, wie es 5, 4 ff. die Gegenwart zu der glorreichen Vergangenheit des Volkes in Gegenſatz ſtellt. Wenn das Buch die Cultusordnungen und andere theokratiſche Inſtitutionen ſelten erwähnt, ſo erklärt ſich dieß nicht bloß aus ſeiner bekannten Lückenhaftigkeit und Unvollſtändigkeit, ſondern noch mehr daraus, daß ein Eingehen auf Derartiges dem Buche vermöge ſeiner ganzen Tendenz ferne lag. Verhält es ſich doch in dieſer Hinſicht nicht anders mit dem Buche Joſua, das anerkanntermaßen im engſten Zuſammenhange mit dem Pentateuch ſteht. Im Uebrigen iſt zu vergleichen, was Bd. VIII. S. 353 über den Zuſtand der Leviten während der Richterzeit, Bd. IV. S. 386 über die Feſtfeier, Bd. X. S. 650 über den Opfercultus in dieſer Periode bemerkt worden iſt.

Der Wendepunkt der Richterzeit liegt in der Perſönlichkeit Samuel's und dem Aufſchwung, welchen durch ihn das Prophetenthum nahm. Vorbereitet wurde die neue Wendung der Dinge theils durch den philiſtäiſchen Druck, der länger und härter als die früheren Heimſuchungen auf dem Volke laſtete, theils durch das Schophetenthum des Eli. Indem nämlich bei Eli die Schophetenwürde nicht auf einem glücklich geführten Kriegszuge oder ſonſt einer Heldenthat, ſondern auf dem Hohenprieſterthum beruhte, ſo mußte dadurch das Heiligthum wieder an Bedeutung und eben damit die theokratiſche Gemeinſchaft an Kraft in dem Volke gewinnen. Aber der erſte Verſuch des Volks, in vereinigtem Kampfe das philiſtäiſche Joch zu brechen, endete mit einer furchtbaren Niederlage, bei welcher ſogar die Bundeslade, die ſo oft das Volk zum Siege geführt hatte, in die Hände der Feinde fiel (1 Sam. Kap. 4.). Der Druck wurde noch härter; aus 1 Sam. 13, 19. 22. ſieht man, daß die Philiſter das ganze Volk entwaffneten. Der Umſtand, daß die Bundeslade, das Vehikel der hülfreichen Gegenwart Jehovah's, in heidniſche Hände gefallen war, konnte nicht verfehlen, eine mächtige Wirkung auf das religiöſe Bewußtſeyn des Volks auszuüben. Die Bundeslade wurde, nachdem ſie von den Philiſtern wieder ausgeliefert worden war, für längere Zeit auf die Seite geſchafft; man fragte nicht nach ihr (1 Chron. 13, 3), ſie blieb Gegenſtand des Grauens, aber nicht des Cultus. Das heilige Zelt wurde von dem verworfenen Silo hinweg nach Nob im Stamme Benjamin verlegt, ohne aber, da es mit der Bundeslade ſeine weſentliche Bedeutung, die Stätte der Einwohnung Gottes zu ſeyn, verloren hatte, den religiöſen Mittelpunkt des Volkes zu bilden, wenn gleich, wie man aus 1 Sam. Kap. 21 und 22, 17 ff. errathen kann, der levitiſche Cultus daſelbſt fortging. (Im Uebrigen vergl. Bd. XV. S. 116 f.). Das Lebenscentrum des Volkes war jetzt die vom prophetiſchen Geiſte getragene Perſönlichkeit Samuel's. Da mit der Verwerfung des Heiligthums die Wirkſamkeit des Hohenprieſterthums zurückgedrängt wurde, ſo ruhte die Mittlerſchaft zwiſchen Gott und dem Volke in dem Propheten, der deshalb auch den Opferdienſt vor der Gemeinde verwaltet (ſ. Bd. X. S. 651). So ward ſchon

jetzt die Schranke der mosaischen Cultusordnung durchbrochen; daß die Gegenwart Gottes nicht an ein bestimmtes sinnliches Vehikel gebunden sey, sondern daß er überall, wo er mit Ernst angerufen wird, sich hülfreich erweise, bekommt Israel zu erfahren. Der Buß- und Bettag, zu dem Samuel das Volk, nachdem es die Abgötterei ausgestoßen, nach Mizpa im Stamme Benjamin versammelt, wird durch die Hülfe Jehovah's, der zu dem Gebet seines Propheten sich bekennt, ein Tag des Sieges über die Feinde und der Anfang der Befreiung (1 Sam. Kap. 7.). Samuel führt von nun an das Schophetenamt über das ganze Volk (s. Bd. XIII. S. 397), und das Prophetenthum beginnt seine gewaltige Wirksamkeit zu entfalten. (S. hierüber, namentlich über die von Samuel begründeten Prophetenschulen Bd. XII. S. 214 ff.). — Die theokratische Einheit war nun wieder errungen; je mehr aber in dem Volke das nationale Bewußtseyn erstarkt war, desto weniger genügte ihm das Schophetenthum, dessen Bestand von dem unberechenbaren Auftreten einzelner gottbegeister Männer abhing, und das bis dahin immer wieder durch anarchische Zustände, da „ein jeglicher that, was ihm recht däuchte" (Richt. 17, 6. 21, 15), unterbrochen war. Der Mismuth über die Willkür der Söhne Samuel's, so wie (1 Sam. 12, 12) ein gefährlicher Krieg, der von Seiten der Ammoniter drohte, veranlaßte das Volk, die früher an Gideon (Richt. 8, 23) vergeblich gerichtete Forderung eines geregelten Königthums jetzt ernstlich zur Sprache zu bringen. Wie in Folge dessen die Gründung des Königthums unter Wahrung des theokratischen Princips zu Stande kam, und welche Bedeutung überhaupt das Königthum im Organismus der Theokratie hatte, darüber s. die ausführliche Erörterung in Bd. VIII. S. 10 f. Nachdem Saul durch einen siegreichen Krieg sich die Anerkennung beim Volk errungen hatte, zog sich Samuel von der Schophetenwirksamkeit zurück, um hinfort lediglich als Prophet, als Wächter der Theokratie, dem König gegenüberzustehen.

Die Geschichte Israel's während der Zeit des ungetheilten Königthums zerfällt nach den drei Königen in drei karakteristisch verschiedene Abschnitte. Zuerst unter Saul, der anfangs (1 Sam. 28, 9) die reformatorische Thätigkeit Samuel's unterstützte, versucht das Königthum sich von der prophetischen Aufsicht und eben damit von der Unterwerfung unter das theokratische Princip zu emancipiren, unterliegt aber im Kampfe mit demselben. (S. Bd. XIII. S. 432 ff.). Nachdem Saul sein tragisches Geschick erfüllt hat, tritt, da David 7½ Jahre lang nur von Juda anerkannt wird, bereits eine vorübergehende Reichsspaltung ein. Sobald aber David die Krone über ganz Israel erlangt hat, beginnt durch sein kraftvolles Regiment die Zeit der höchsten Blüthe für den israelitischen Staat, welcher jetzt nicht nur seine Selbstständigkeit nach Außen erkämpft, sondern auch seine Herrschaft bis zum Euphrat ausdehnt und so eine gefürchtete Machtstellung unter den Nationen einnimmt. (Vgl. Ps. 18, 44 f.). Doch das Volk Gottes soll seinen Beruf zur Weltherrschaft, die das Wort der Weissagung (Ps. 2.) als Ziel der Theokratie bezeichnet, nicht verwirklichen in der Weise eines erobernden Weltstaates; daher die Verurtheilung der von David veranstalteten Volkszählung, die wahrscheinlich die Vollendung der militärischen Organisation des Volkes einleiten sollte (2 Sam. Kap. 24. 1 Chr. Kap. 21. — S. über diese Erzählung Bd. III. S. 305 f., auch Ewald im zehnten Jahrbuch der bibl. Wissenschaft, S. 34 ff.). Dieser Vorgang und das 2 Sam. Kap. 12. Berichtete zeigt, daß auch unter David das Prophetenthum seines Richter- und Strafamtes dem Königthum gegenüber wohl eingedenk war. Im Allgemeinen aber sehen wir jetzt beide Aemter einträchtig zusammenwirken. War doch David durchdrungen von der Idee eines theokratischen Regenten, sein ganzes Leben und Wirken getragen von dem Streben, als Knecht Jehovah's erfunden zu werden, des Gottes, der ihn erkoren und von den Schafhürden genommen, um zu weiden sein erwähltes Volk (Ps. 78, 70—72), und der ihn mit Kraft im Streite umgürtet und über alle seine Widersacher erhöht hatte (Ps. 18.). Um dem Volke die Einigung des Königthums mit der Gottesherrschaft zur Anschauung zu bringen, wurde der nach der Eroberung Jerusalems zum Herrschersitz erkorene Berg Zion durch Einführung der jetzt wieder aus

ihrer Verborgenheit hervorgeholten Bundeslade auch zum Sitz des Heiligthums geweiht. Jeruſalem, die Stadt Gottes (Pſ. 46, 5), die Stadt des großen Königs (Pſ. 48, 3), die feſtgegründete auf den heiligen Bergen (87, 1), in ihrer feſten, abgeſchloſſenen und rings geſchützten Lage ſelbſt Symbol des göttlichen Reichs (125, 1 f.), bildet von nun an den Mittelpunkt des Volkes Gottes, ihre Verherrlichung einen weſentlichen Beſtandtheil ſeiner Heilshoffnung. — Die Inſtitutionen der Theokratie wurden von David beſonders durch Organiſation des Leviten- und Prieſterthums weiter gebildet (ſ. Bd. VIII. S. 354 ff. Bd. XII. S. 182). — Wie David das Vorbild des theokratiſchen Königthums wurde, — ſo daß von ſeinen Nachfolgern nichts Höheres geſagt werden konnte, als daß ſie in David's Wegen gewandelt haben —, ſo ſollte er auch der bleibende Träger deſſelben werden, vermöge der ihm nach 2 Sam. Kap. 7. durch den Propheten Nathan eröffneten göttlichen Verheißung, welche einen der bedeutungsvollſten Wendepunkte in der Geſchichte des göttlichen Reiches bildet. Wie von jetzt an die Vollendung des göttlichen Reiches an einen Davididen geknüpft iſt, darüber ſ. den Art. „Meſſias" (Bd. IX. S. 411 f.).

Auf David's Kriegs- und Siegesherrſchaft folgte unter Salomo eine lange, erſt gegen das Ende ſeiner Regierung getrübte Friedenszeit (1 Kön. 5, 5), die in der Erinnerung des Volkes fortlebte als Vorbild des künftigen großen Gottesfriedens (vgl. Mich. 4, 4. Sach. 8, 10). Durch den Tempelbau erhalten nun nicht bloß die Cultusordnungen für Iſrael ihre weitere Ausbildung und Befeſtigung, ſondern Salomo hofft auch (1 Kön. 8, 41), daß in dieſem Heiligthum von Heiden Jehovah Anbetung dargebracht werden und ſo von hier aus die Anerkennung des wahren Gottes zu allen Nationen dringen werde. Während durch den aufblühenden Handelsverkehr der geographiſche Horizont des Volkes ſich erweitert, erhebt ſich auf dieſer Grundlage das Wort der Weiſſagung von dem großen Friedefürſten, dem die Könige der Erde ihre Schätze darbringen werden (Pſ. 72). Wie ferner in Salomo's Zeit, deren Ruhe den Geiſt zu ſinnender Einkehr in ſich ſelbſt einlud, die Begründung der altteſtamentlichen Chokma fällt, darüber ſ. Bd. XIV. S. 713 f. Doch hatte Salomo's Regierung bei allem glänzenden Schimmer auch ihre ſtarken Schattenſeiten (ſ. Bd. XIII. S. 336 f.), und als nun vollends der König durch die Errichtung von abgöttiſchen Heiligthümern in der unmittelbaren Nähe Jeruſalems (1 Kön. 11, 7. vergl. mit 2 Kön. 23, 13) die theokratiſche Ordnung ſchwer verletzte, erhob ſich auf einmal das Prophetenthum, welches, wie es ſcheint, längere Zeit in den Hintergrund getreten war, um die beleidigte Majeſtät Jehovah's zu rächen. Nachdem (1 Kön. 11, 11—13) an Salomo ein warnendes Wort ergangen war, erhielt der Ephraimite Jerobeam, ein angeſehener Beamter Salomo's, durch den Propheten Ahia die Erklärung, daß zehn Stämme Iſrael's vom Hauſe David's abgeriſſen und unter Jerobeam's Scepter zu einem geſonderten Reiche vereinigt werden ſollen. (Zur Beurtheilung dieſes Vorganges ſ. das Bd. XII. S. 218 Bemerkte). Indem Rehabeam durch ſeinen alle billigen Forderungen des Volkes abweiſenden Uebermuth dem herrſchſüchtigen Streben Jerobeam's zu Hülfe kam, vollzog ſich die politiſche Spaltung Iſrael's, die längſt vorbereitet war durch die alte Eiferſucht der zwei mächtigſten Stämme Ephraim und Juda. (Im Uebrigen ſ. die Artikel „Jerobeam" und „Rehabeam" und über die Frage, wie die zehn Stämme zu beſtimmen ſeyen, das in Bd. XIV. S. 772 Bemerkte). Mit der Bitterkeit und Hartnäckigkeit, welche dem Bruderhaß eigen iſt, bekämpften ſich die beiden Reiche faſt unaufhörlich; nur in der Zeit Ahab's und Joſaphat's und ihrer Söhne beſtand ein freundliches Verhältniß zwiſchen ihnen, aber nicht zu ihrem Heil. Daß auch noch ſpäter, etwa unter Uſia, dieſelben ſich einander genähert, eine „Verbrüderung" geſchloſſen haben, iſt eine zur Erklärung von Sach. 9, 13. 11, 14. erſonnene Meinung (ſ. z. B. Bleek, in den theol. Stud. u. Kritiken, 1852, S. 268 u. 292), die in den geſchichtlichen Berichten keinen Grund hat.

Die Darſtellung der Geſchichte der beiden Reiche, zu der wir nun übergehen, hat

ſich nach dem, was bereits theils in der Geſchichte des Prophetenthums (ſ. Bd. XII. S. 218 ff.), theils in den Artikeln über die einzelnen Könige ausgeführt worden iſt, auf eine allgemeine Karakteriſtik unter Hervorhebung der Epoche machenden Momente zu beſchränken. — Die Geſchichte des Zehnſtämmereichs, des Reiches Iſrael oder, wie es nach ſeinem Hauptſtamm genannt wird, des Reiches Ephraim, iſt vom theokratiſchen Standpunkte aus die Geſchichte eines fortgehenden Abfalls von Jehovah und der dagegen vom Prophetenthum ausgehenden Reaktion, bis endlich, da alle Rettungsverſuche vergeblich ſind, das „ſündige Königreich“ (Am. 9, 8) unwiderruflich dem Untergange geweiht wird. In dem meiſt blutigen Wechſel der Dynaſtieen, deren während der 2½hundertjährigen Dauer des Reichs (vom J. 975—722 v. Chr.) 9 unter 19*) Königen ſich ablöſen und nur zwei (die Omri's und Jehu's) den Thron längere Zeit behaupten, in der Zerrüttung durch Parteiungen, Verſchwörungen und Bürgerkriege, wobei immer Sünde durch Sünde geſtraft wird, wie in dem vielfachen Unglück nach Außen, bekommt das Volk den Ernſt der göttlichen Vergeltungsordnung zu erfahren. — Die erſte Maßregel, welche Jerobeam nach ſeiner Thronbeſteigung traf, daß er nämlich die politiſche Trennung der Stämme auch zu einer religiöſen machte, führte ſofort zum Bruch des neugebildeten Staates mit der Theokratie. Mit dieſer konnte die Getheiltheit des Königthums noch inſoweit beſtehen, als die Einheit des Cultus und andere geſetzliche Ordnungen unangetaſtet blieben. Aber durch die Einrichtung des ſchismatiſchen Bilderdienſtes, der an ſich ſchon, als Herabwürdigung des Heiligen Iſrael's zur Naturmacht eine ſchwere Verſündigung in ſich ſchloß, ferner durch die Aufhebung des geſetzlichen Prieſterthums und die Verdrängung der Prieſter und Leviten, die nun mit anderen treuen Anhängern des Geſetzes in das Reich Juda hinüberwanderten (2 Chr. 11, 13 ff.), wurde das Volk in religiöſer Beziehung auf einen ganz anderen Grund geſtellt. Wenn auch Jerobeam den geſchichtlichen Zuſammenhang nicht abbrechen wollte, wie ſeine Äußerung 1 Kön. 12, 18. und der Umſtand beweiſt, daß Vieles von den alten Cultusordnungen auf die neuen Heiligthümer übergetragen worden ſeyn muß (ſ. Bd. IV. S. 387 u. Bd. X. S. 652), ſo war doch von nun an — und es iſt dieß für das Zehnſtämmereich karakteriſtiſch — die Staatsraiſon an die Stelle des theokratiſchen Princips geſetzt, womit es ganz in Uebereinſtimmung iſt, daß Am. 7, 13. von einem „königlichen Heiligthum“ in Bethel geredet wird. — Nachdem Jerobeam's Dynaſtie ſchon mit ſeinem gewaltſam weggeräumten Sohne Nadab geſtürzt, hierauf auch die folgende Dynaſtie Baëſa's wieder in ihrem zweiten Gliede Ela vertilgt worden war und ſodann Ela's Mörder, Simri, nach ſiebentägiger Regierung in den Flammen ſeines Palaſtes den Tod gefunden hatte, drohte bereits eine Reichsſpaltung, indem ein Theil des Volkes Thibni, der andere Omri anhing. Doch gelang es dem letzteren, die Oberhand zu gewinnen, und es kam nun mit ihm (i. J. 929 v. Chr.) eine freilich nicht lange dauernde ruhigere Zeit des Staats. Die königliche Reſidenz, die anfangs (1 Kön. 12, 25) in dem alten Hauptorte Ephraim's, Sichem, geweſen, dann von Jerobeam (14, 17. 15, 21) nach Thirza verlegt worden war, erhielt ihre Stätte in dem von Omri erbauten Samaria, nach welcher ſchnell aufblühenden Stadt das Reich hinfort auch „Reich Samaria“ genannt wurde. (Omri's nächſte Nachfolger ſcheinen ſich mehr in Jiſreel aufgehalten zu haben — 1 Kön. 18, 45. 21, 1. 2 Kön. 9, 15 —, aber Samaria blieb fortwährend die Hauptſtadt). Omri's Politik war augenſcheinlich beſonders darauf gerichtet, durch Einleitung eines freundlichen Verhältniſſes zu den Nachbarſtaaten dem Reiche Ruhe nach Außen zu verſchaffen. „Das befreundete Verhältniß zum Bruderreiche wurde ſtehender Grundſatz ſeines Hauſes“ (ſ. Schlier, die Könige in Iſrael, S. 183). Mit dem damaſceniſchen Syrien, deſſen für Iſrael ſo gefährliche Macht Baëſa in empfindlicher Weiſe zu fühlen bekommen hatte, wurde Friede geſchloſſen, freilich unter Aufopferung iſraelitiſcher Städte (1 Kön. 20, 24). Endlich iſt auch wohl die Vermählung des Sohnes Omri's, Ahab, mit

*) Wenn nämlich, wie gewöhnlich geſchieht, Thibni (1 Kön. 15, 22.) nicht gezählt wird.

der phöniciſchen Princeſſin Iſebel auf daſſelbe Motiv zurückzuführen. Aber eben durch das Letztere wurde eine ſchlimme Wendung im Innern herbeigeführt. An die Stelle der Verehrung Jehovah's, die bis dahin, wenn auch in abgöttiſcher Form, Staatsreligion geweſen war, trat auf Betrieb der Iſebel der phöniciſche Baals- und Aſcheracultus; die erſtere beſchloß die thatkräftige Königin ganz zu vertilgen. Wie nun gegen das bereits triumphirende Heidenthum Elia ſiegreich den Kampf für Jehovah's Sache führte und wie von jetzt an in dem Reiche Samaria eine großartige Wirkſamkeit des Prophetenthums ſich entfaltete, ſ. Bd. III. S. 753 ff. und Bd. XII. S. 219 f. Unter Ahab begann auch wieder der Krieg mit Damaskus, der nach ſchlecht benützten Siegen immer unglücklicher geführt wurde und die Kräfte des Reiches erſchöpfte. Nachdem noch zwei Söhne Ahab's, Ahasja und Joram, den Thron eingenommen hatten, wurde (883 v. Chr.) eine neue Wendung eingeleitet durch Jehu, den durch das Prophetenthum eingeſetzten König (ſ. Bd. VI. S. 462 ff.), deſſen Dynaſtie länger, als die anderen alle, nämlich über ein Jahrhundert ſich behauptete. Die kräftig, mit Ausrottung des Baalsdienſtes begonnene Religionsreform blieb freilich auf halbem Wege ſtehen, da Jehu es bei der Wiederherſtellung des durch Jerobeam begründeten Cultus bewenden ließ. Auch nach außen war der Staat unter ihm und ſeinem Sohne Joahas noch ſehr unglücklich; der ebenfalls durch das Prophetenthum zur göttlichen Geißel über Iſrael auf den Thron von Damaskus erhobene Haſaël brach zu wiederholten Malen über das Land herein und mißhandelte vornehmlich das oſtjordaniſche Gebiet (vergl. Am. 1, 3), das ſogar auf einige Zeit dem damaſceniſchen Reich unterworfen wurde. Doch beginnt mit dem Enkel Jehu's, Joel, eine glücklichere Zeit, und erreicht ſogar unter deſſen tapferem Sohne, Jerobeam II., der die alten Gränzen des Reichs wieder herſtellte, dieſes den Gipfel ſeiner Macht. Doch war die Blüthe deſſelben nur eine ſcheinbare, indem im Innern das Verderben immer weiter um ſich griff. Die Armen wurden gedrückt, Parteilichkeit herrſchte in der Rechtspflege, die Vornehmen in Samaria ſchwelgten auf ihren Lagern und kümmerten ſich nichts um die Wunde Joſeph's (Am. 5, 10 ff. 6, 1—6). Unter dem Volke dauerte der Baalsdienſt fort (Hoſ. 2, 13. 15), in ſynkretiſtiſcher Miſchung mit dem in abgöttiſcher Weiſe geübten Jehovahdienſt. An Religionseifer fehlte es dabei nicht; man wallfahrtete nach Bethel und Gilgal, ja nach dem an der ſüdlichen Gränze des Reiches Juda gelegenen Beerſeba (Am. 5, 5. vgl. mit 8, 14), man opferte und zehntete, forderte durch öffentlichen Aufruf zu freiwilligen Gaben auf (4, 4 f.). Und um dieſes vermeintlichen Gedeihens des religiöſen Lebens willen glaubte man des göttlichen Schutzes ſich rühmen zu dürfen (5, 14) und forderte ſpottend das göttliche Gericht, deſſen Nahen die Propheten verkündigten, heraus (5, 18). Doch dieſes eilte ſtufenweiſe ſeiner Erfüllung entgegen. — In dem achten Jahrhundert beginnt nämlich mit dem Kampfe Aſſur's und Aegyptens das Ringen der öſtlichen und weſtlichen Welt, wobei es ſich unter den einander bekämpfenden Reichen zunächſt um den Beſitz der Staaten Syriens, Phöniciens und Paläſtina's handelte. Darum ſieht Amos, der 6, 14. auf Aſſur, übrigens noch ohne es zu nennen, als göttliche Zuchtruthe über Iſrael hinweiſt, das göttliche Gericht gleich einem Gewitter über alle jene Staaten rollen, worauf es dräuend über dem Reiche Samaria ſtehen bleibt. Dort aber trat ſeit dem Tode Jerobeam's II. eine furchtbare innere Zerrüttung ein. Wie durch Combination mehrerer Stellen des Hoſea und der BB. der Könige erhellt, war ein Diſſidium zwiſchen dem öſtlichen und weſtlichen Theile des Reiches eingetreten, ſo daß Kronprätendenten aus beiden Theilen ſich bekämpften. Nachdem Jerobeam's Sohn Sacharja als Opfer einer Verſchwörung das ſeinem Hauſe (2 Kön. 10, 30) geweiſſagte Geſchick erfüllt hatte, fiel ſein Mörder Sallum ſelbſt wieder nach Monatfriſt durch Menahem (771 v. Chr. — Diejenigen, welche Sach. 11, 8. hieher ziehen, müſſen noch einen weiteren, in den Geſchichtsbüchern nicht erwähnten Kronprätendenten annehmen; daß nämlich in קבל-עם 2 Kön. 15, 10. nicht, wie Ewald meint, ein Name ſteckt, bedarf kaum bemerkt zu werden). Die Gräuel jener Tage ſchildert Hoſ. Kap. 7.

Während der neue König sein Fest feiert, glimmt schon wieder im Verborgenen die Flamme der Empörung; „sie alle glühen wie der Ofen und fressen ihre Richter; alle ihre Könige fallen, keiner von ihnen ruft mich an.“ Indem Menahem, um unter dem Kampfe der Parteien sich auf dem Throne zu befestigen, Phul, den König von Assyrien, zu Hülfe ruft, ist dieser Weltmacht der Weg in das Land gebahnt und die Abhängigkeit Israel's von Assyrien begründet. Dieß die erste Stufe des Gerichts. Israel hat sich selbst auf den welthistorischen Schauplatz gestellt, aber nur, um von jetzt an, statt von den kleineren umwohnenden Völkern gezüchtigt zu werden, den Weltreichen anheim zu fallen, die zu Werkzeugen des göttlichen Gerichtsrathes erkoren sind, um dann nach Erfüllung dieser ihrer Bestimmung selbst gebrochen zu werden (Jes. 10, 5 ff.). Ueber die unselige Schaukelpolitik, die am Hofe in Samaria sich entwickelte und den Kampf des Prophetenthums gegen dieselbe, s. Bd. XII. S. 222. Das Verderben wurde beschleunigt durch Pekach, der nach Ermordung des Sohnes Menahem's, Pekachja, 759 den Thron bestiegen hatte. Das von demselben mit dem alten Erbfeinde, dem damascenischen Reiche, gegen Juda eingegangene Bündniß, das wahrscheinlich die Verstärkung beider Staaten der um sich greifenden assyrischen Macht gegenüber bezweckte, hatte den entgegengesetzten Erfolg. Der von Ahas herbeigerufene assyrische König Tiglatpileser brachte zuerst an Damaskus das von Am. 1, 3 ff. geweissagte Geschick in Erfüllung (s. Bd. III. S. 260) und brach dann über das Reich Samaria herein; das Ostjordanland und der nördliche Theil des westlichen Gebiets wurden abgerissen und die diese Landstriche bewohnenden Stämme in das innere Asien abgeführt (2 Kön. 15, 19). Das war die zweite Stufe des Gerichts, doch auch diesen Schlag nahm das Volk in Samaria mit Uebermuth an: „Ziegelsteine sind eingefallen und mit Quadern bauen wir wieder; Maulbeerbäume sind gefällt und Cedern pflanzen wir nach“ (Jes. 9, 9). Die Vollendung des Gerichts ließ nicht lange auf sich warten. Als König Hosea, der durch Pekach's Ermordung den Thron errungen hatte, gestützt auf das mit Aegypten geschlossene Bündniß, dem assyrischen König Salmanassar den früher zugestandenen Tribut verweigerte, drang dieser in's Land, Samaria wurde nach dreijährigem Widerstande erobert, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraim's mit Füßen getreten“ (Jes. 28, 3). Hosea mit seinem Volke wanderte in das Exil (722 v. Chr.). Die den zehn Stämmen angewiesenen Wohnplätze sind wahrscheinlich in Medien und den oberen Landschaften Assyriens zu suchen. (S. Wichelhaus, das Exil der Stämme Israel's, in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. 1851. S. 467 ff.). In das entvölkerte Gebiet von Samaria wurden nach 2 Kön. 17, 24 ff. Pflanzvölker aus dem inneren Asien geführt, und zwar nicht, wie es nach der angeführten Stelle scheinen könnte, durch Salmanassar, sondern nach Esr. 4, 2. etwa 40 Jahre später durch Assarhaddon. Dieselben vermischten, durch Landplagen veranlaßt, die Verehrung Jehovah's, als des Landesgottes, mit den aus der Heimat mitgebrachten heidnischen Culten (2 Kön. 17, 26 ff.). Ueber die aus diesen Kolonisten hervorgegangenen Samaritaner siehe Bd. XIII. S. 363 ff.

Die Geschichte des Reiches Juda hat einen wesentlich anderen Karakter, als die des Reiches Israel. Obwohl es viel kleiner war als dieses, zumal nachdem Idumäa, das einzige der Oberhoheitsländer, das bei der Spaltung an Juda überging, seine Unabhängigkeit erkämpft hatte, war es doch dem anderen Reiche überlegen an innerer Stärke. Diese beruhte theils in dem Besitze des wahren Heiligthums mit dem gesetzlichen Cultus und einer einflußreichen Priester- und Levitenschaft, theils in dem Königshause, das nicht, wie die meisten Dynastieen des anderen Reichs, durch Revolution auf den Thron erhoben worden war, sondern die Weihe der Legitimität und eine fest geordnete Erbfolge hatte, und vor Allem durch die Erinnerung an den glorreichen Ahnherrn David und die dessen Geschlecht gegebenen göttlichen Verheißungen geheiligt war. Ueberdieß waren unter den 19 Königen, welche in 387 Jahren von Rehabeam an bis zum Untergange des Staats auf dem Throne David's saßen, wenigstens einige ausgezeichnete

Männer, in denen die Idee des theokratiſchen Königthums wieder auflebte. So gewann das Reich eine moraliſche Kraft, welche den wilden Geiſt des Aufruhrs und der Zwietracht, der das andere Reich zerrüttete, nicht in gleicher Weiſe aufkommen ließ. Freilich der Widerſpruch, in welchem der natürliche Hang des Volkes mit dem ſittlichen Geiſte des Jehovismus ſtand, mußte auch hier zu Kämpfen führen, ja der Gegenſatz beider war hier um ſo ſchroffer, da es zu ſyncretiſtiſchen Miſchungen des Heidenthums mit jehoviſtiſchen Elementen nicht ſo leicht kommen konnte; woher es ſich erklärt, daß in den Zeiten, in denen das erſtere in Juda triumphirte, es in noch gröberer Geſtalt hervortrat, als im Reiche Iſrael. Aber um der feſten Grundlage willen, welche der Jehovismus bei dem Beſtand der legitimen theokratiſchen Gewalten im Staate hatte, bedurfte es, um ihn wieder in ſein Recht einzuſetzen, nicht blutiger Revolutionen, ſondern nur wiederholter Reformationen. Der Kampf bewegte ſich ſo mehr im Gebiete des Geiſtes, wurde aber eben darum durchgreifender und an Entwickelungsformen reicher. Wie die Stellung des Prophetenthums im Reiche Juda eine andere wurde, als im Reiche Iſrael, iſt Bd. XII. S. 223 erörtert worden. — Auf den erſten Blick bietet allerdings die Geſchichte des Reichs Juda einen ziemlich einförmigen Wechſel von Abfall von Jehovah und Rückkehr zu demſelben. Eine Reihe von Königen läßt die Abgötterei aufkommen, die namentlich in den im Lande zerſtreuten Bamoth Stützen findet; ſolchem Abfalle folgt ſofort in hereinbrechendem Unglück die Strafe. Dann kommt wieder ein frommer König, der den geſetzlichen Cultus wieder zur Geltung bringt und das Volk in der Gemeinſchaft deſſelben zuſammenzuhalten ſich bemüht, bis endlich nach wiederholten Reformen der Abfall und das Verderben ſo groß werden, daß das Gericht nicht mehr aufgehalten werden kann. In Wahrheit aber durchläuft der Kampf des theokratiſchen Princips gegen den Abfall des Volks mehrere karakteriſtiſch verſchiedene Stadien. In der erſten Periode, welche bis auf Ahas geht, erſcheint das Heidenthum, das, nie gänzlich ausgerottet, unter einigen Königen vorübergehend die Oberhand gewinnt, in der Form des alten kanaanäiſchen Naturdienſtes; das Prophetenthum, das übrigens in dieſen zwei Jahrhunderten zurücktritt, wirkt noch in Eintracht mit dem Prieſterthum; die politiſchen Beziehungen reichen nicht über die benachbarten Staaten hinaus. In der zweiten Periode tritt Juda auf den welthiſtoriſchen Schauplatz, wird hineingezogen in den Conflikt mit der aſſyriſchen Weltmacht, in welchem es, während der Bruderſtaat zu Grunde geht, zwar auch Erſchütterungen erduldet, aber noch durch wunderbare göttliche Hülfe gerettet wird. Die Bekämpfung des Naturdienſtes, welcher durch die vom inneren Aſien ausgehenden religiöſen Einflüſſe nunmehr in veränderter Geſtalt auftritt, dauert fort; zugleich aber kommt als neues Element unter den politiſchen Verwickelungen der Zeit der Kampf des Prophetenthums gegen die falſche Politik hinzu; die Prophetie erhebt ſich, indem ihr Geſichtskreis ſich erweitert, zur vollen, klaren Anſchauung der weltgeſchichtlichen Bedeutung des Gottesreichs in Iſrael. Die dritte Periode beginnt mit der Reformation unter Joſia, welche, nachdem vorher die Abgötterei den bis dahin höchſten Grad erreicht hatte, äußerlich die durchgreifendſte war, aber das geſunkene Volk nicht zu beleben vermochte, ſondern nur eine äußerliche Anſchließung an die Cultusordnungen erzeugte. Wenn nun ſchon die früheren Propheten gegen todte Werkgerechtigkeit und eitles Ceremonienweſen zeugen mußten, ſo tritt vollends in dieſer Zeit die Erſtarrung des religiöſen Lebens, in die noch mehr als früher auch das Prieſterthum hineingezogen wird (ſ. Bd. XII. S. 184), als karakteriſtiſche Erſcheinung hervor, während nach Joſia's Tod auch die Abgötterei auf's Neue ſich erhebt, und in dem Conflikt, in den das morſche Reich mit der chaldäiſchen Macht tritt, auch für die politiſche Wirkſamkeit des Prophetenthums eine neue Aera ſich eröffnet. Dieſe Periode ſchließt mit dem Untergang des Staats und der Wegführung des Volkes nach Babel. In der erſten Periode erſcheint kein beſonders hervorragender Prophet; am eheſten kann Joel als Hauptvertreter des Prophetenthums in dieſer Periode betrachtet werden; den Brennpunkt der zweiten Periode bildet die Wirkſamkeit des Jeſaja, der Hauptprophet der dritten iſt

Jeremia. — Im Einzelnen beſchränken wir uns auch hier auf die Hervorhebung der Hauptbegebenheiten. Die erſte Periode beginnt unter Rehabeam und Abiam mit innerem Verfall und äußerem Unglück. In religiöſer Beziehung nahmen beide Könige die Stellung ein, daß ſie neben der jehoviſtiſchen Reichsreligion das Heidenthum ungehindert wuchern ließen. Eine ſchwere Bedrängniß brachte der Einfall des ägyptiſchen Königs Siſak (Bd. XII. S. 599); ſie wurde nicht aufgewogen durch Abiam's Sieg über Jerobeam (2 Chron. Kap. 13, wo wir mit Ewald, trotz der ſagenhaften Uebertreibung, einen ächt hiſtoriſchen Kern finden), denn die kleine Erweiterung des Reichs durch Eroberung dreier Bezirke des nördlichen Staats kann nicht von Dauer geweſen ſeyn. Nun folgt unter Aſſa (955 v. Chr.) die erſte Reform, die unter ſeinem Sohne Joſaphat (914), einem der edelſten Fürſten aus David's Stamm, noch mehr befeſtigt wird (ſ. Bd. VII. S. 15 und Bd. V. S. 60). Die Treue gegen Gott findet ihren Lohn in dem Siege Aſſa's über den ägyptiſch-äthiopiſchen König Serach (Bd. I, 559) und in der göttlichen Errettung, welche Juda unter Joſaphat bei dem 2 Chron. Kap. 20 berichteten Anlaſſe erfuhr. Nach Joſaphat's Tod folgt wieder innerer und äußerer Verfall. Was dieſer König für die Verbreitung religiöſer Erkenntniß unter dem Volke gethan hatte, konnte keine dauernde Frucht tragen. Denn jene aus hohen Beamten, Prieſtern und Leviten zuſammengeſetzte Commiſſion, die er zu religiöſer Unterweiſung des Volkes das Land bereiſen ließ (2 Chr. 17, 7—9), war keine bleibende Einrichtung. Und doch war in dieſer Beziehung in den theokratiſchen Ordnungen unläugbar eine Lücke auszufüllen, da für die Maſſe des Volks die Fortpflanzung der religiöſen Erkenntniß vorzugsweiſe an die Familienüberlieferung geknüpft war, die ſelbſt wieder nicht auf ein unter dem Volke verbreitetes Lehrwort, ſondern faſt nur auf die Ausübung geheiligter Bräuche und Ordnungen (ſ. z. B. 2 Moſ. 12, 26) ſich ſtützte. Um ſo leichter iſt es zu erklären, daß, ſobald ein König mit ſchlimmem Beiſpiel voranging, die Maſſe des Volks alsbald wieder in den dem fleiſchlichen Hange des Menſchen ohnehin zuſagenden Naturdienſt zurückfiel. Dieß geſchah unter Joſaphat's Sohn, Joram, der noch während des Lebens ſeines Vaters die Regierung angetreten zu haben ſcheint. (Wenigſtens werden die Schwierigkeiten, welche hier in den chronologiſchen Angaben ſich finden, durch Annahme einer Mitregentſchaft am Leichteſten beſeitigt, ſ. Bd. VII. S. 6 und Schlier, die Könige in Iſrael, S. 121 f. und 224, der nur in 2 Chron. 21, 4. zu viel hineingeleſen hat, wenn er Joram ſogar ſeinen königlichen Vater in feſten Gewahrſam nehmen läßt). Joram war einer der ſchlimmſten Könige Juda's; die von ſeinem Vater gepflegte Freundſchaft mit dem nördlichen Reiche trug jetzt üble Frucht. Beherrſcht von ſeiner Gemahlin Athalja wurde er ein eifriger Anhänger des phöniciſchen Götzendienſtes, der nun in Jeruſalem ſelbſt (ſ. 2 Kön. 11, 8) durch Errichtung eines Baalstempels zu öffentlicher Ausübung kam. Das Gericht ließ nicht lange auf ſich warten; Edom fiel ab und behauptete in glücklichem Widerſtande ſeine Unabhängigkeit, Philiſter und Araber brachen in das Land ein und eroberten und plünderten ſogar Jeruſalem. In Folge dieſer Invaſion wanderten viele Judäer als Sklaven in die Ferne (Joſ. 4, 3. 6. Am. 1, 6); ſo beginnt um dieſe Zeit (zwiſchen 890 und 880) bereits die Gola Iſraels. Als Joram's Sohn, Ahasja (Joahas, ſ. Bd. I. S. 188), nach kaum einjähriger Regierung mit Ahab's Hauſe den Tod in Jiſreel gefunden hatte, ſchaltete Iſabel's würdige Tochter unumſchränkt in Jeruſalem (ſ. Bd. I. S. 570 f.). Den Mannesſtamm des Davidiſchen Hauſes, der dadurch, daß Joram ſeine ſämmtlichen Brüder ermordet (2 Chron. 21, 4) und ſelbſt bei dem Einfall der Araber alle ſeine Söhne außer dem jüngſten eingebüßt hatte (21, 17. 22, 1), ſehr zuſammengeſchmolzen geweſen ſeyn muß, wollte ſie vollends vertilgen. Nur ein kleiner Sohn des Ahasja, Joas, entging von ſeiner Tante, der Gemahlin des Hohenprieſters Jojada, gerettet und im Tempel verſteckt, der Verfolgung (Bd. VI. S. 716). Nun aber zeigte ſich, wie mächtig die Prieſterſchaft unter Joſaphat geworden war. Nach ſechs Jahren gelang es Jojada (ſiehe Bd. VI. S. 788) durch einen raſch ausgeführten Schlag, Joas auf den Thron zu er-

heben, worauf eine Erneuerung des theokratiſchen Bundes und die Austilgung des Baalscultus erfolgte (2 Kön. Kap. 11). Nun folgte in den etwa 17 Jahren, während welcher der junge König unter Jojada's Leitung ſtand, eine beſſere Zeit, in der der Jehovahdienſt in voller Blüthe ſtand; und daß dieß kein bloß äußerliches Weſen war, erhellt aus dem Buche des Propheten Joel, das wahrſcheinlich in dieſe Zeit zu verſetzen iſt (ſ. Bd. VI. S. 720. Bd. XII. S. 224). Die Bußfertigkeit, welche das Volk unter einer ſchweren Landplage zeigt, erweckt die prophetiſche Hoffnung, daß das im Anzuge begriffene Endgericht, über Juda beſchworen, gegen die Heiden ſich wenden und durch daſſelbe die Wiederkehr der in der Zerſtreuung befindlichen Glieder des Bundesvolks und die Vollendung des letzteren zur Geiſtesgemeinde werde vermittelt werden. Aber einen ganz anderen Karakter trug die zweite Hälfte der Regierung des Joas, in der wieder der Baalsdienſt neben dem Jehovahdienſt aufkam, der dagegen eifernde Prophet Sacharja, der Sohn Jojada's, als Blutzeuge fiel, hierauf ein ſehr unglücklicher Krieg gegen die Syrer folgte, nach welchem Joas das Opfer einer Verſchwörung wurde. Daſſelbe Schickſal hatte ſein Sohn Amazja (Bd. I. S. 270) nach einer Anfangs, beſonders im Kampfe gegen Edom, glücklichen, im weiteren Verlaufe aber durch einen verhängnißvollen Krieg gegen König Joas von Samaria höchſt unglücklichen Regierung. In dem letzteren Kriege wurde Jeruſalem abermals erobert (2 Kön. 14, 8—14. 2 Chr. 25, 17 ff.). In größter Zerrüttung überkam (810 v. Chr.) das Reich Uſia (Aſarja); aber von nun an erhob ſich, während das nördliche Reich unter Jerobeam II. nur eine kurze Blüthezeit hatte, Juda in den 68 Jahren, welche die Regierung Uſia's und Jotham's (Bd. VII. S. 43) befaßte, zu einer Macht, wie es ſie ſeit der Spaltung nicht gehabt hatte. Im Süden wurde Edom bezwungen und der Staat wieder bis an den älanitiſchen Meerbuſen ausgedehnt, im Weſten mußten die Philiſter ſich unterwerfen, im Oſten kamen Moab und Ammon von dem Reich Samaria weg in die Zinsbarkeit von Juda; ein gewaltiger Heerbann wurde errichtet, das Land durch Feſtungen geſchirmt, Jeruſalem ſelbſt noch ſtärker befeſtigt; dabei blühten Landbau und Handel. Uſia ſtand im Anfange ſeiner Regierung unter dem Einfluſſe eines Propheten Sacharja (2 Chr. 26, 5); aber der Eingriff, den er ſich ſpäter in das Recht der Prieſter erlaubte (2 Chr. 26, 16 ff.), läßt das Streben erkennen, dem Königthum in Juda eine ähnliche, das Prieſterthum in ſich aufnehmende Stellung, wie es ſie im anderen Reiche hatte, zu verſchaffen. Im Allgemeinen wurde zwar unter Uſia und Jotham die theokratiſche Ordnung aufrecht erhalten; doch war der ſittlich-religiöſe Zuſtand des Volks kein erfreulicher. Mit der Macht und dem Reichthum nahm nicht bloß Ueppigkeit und Hoffart überhand, ſondern drang auch heidniſches Weſen ein (Jeſ. 2, 5—8. 16 ff. 5, 18—23); der Höhencultus hatte ſeinen ungeſtörten Fortgang (2 Kön. 15, 35), ja auch eigentliche Abgötterei, wahrſcheinlich nach Art des in Bethel geübten Bildercultus, muß an einigen Orten des Landes, namentlich zu Beerſeba (Am. 5, 5. 8, 14) und zu Lachis (Mich. 1, 3) ausgeübt worden ſeyn. Daher weiſſagt Jeſaja in dieſer Zeit, den vornehmen Spöttern (5, 19 ff.) zum Trotz, den großen Tag Jehovah's, der über alles Hohe und Stolze ergehen ſolle, damit es erniedrigt werde (2, 12 ff.). Das Gericht, das über das Reich Iſrael bereits im Gange war, ſollte nun auch an Juda beginnen (6, 9—13), doch hier, wo noch nicht Alles faul war, in längeren Stadien ſich erfüllen.

Der erſte Stoß traf das Reich unter dem ſchwachen, der Abgötterei, die auch in Jeruſalem wieder zu öffentlicher Ausübung kam, ergebenen Ahas (von 742 v. Chr. an; ſ. Bd. I. S. 188), durch den bereits erwähnten Krieg, mit welchem die verbündeten Könige von Iſrael und Damaskus, Pekach und Rezin, Juda überzogen. (S. hierüber Caſpari, über den ſyriſch-ephraemitiſchen Krieg, Univ.-Programm von Chriſtiania, 1849, auch Movers, kritiſche Unterſuchungen über die Chronik, S. 144 bis 155.) Die Berichte über dieſe epochemachende Begebenheit 2 Kön. 16, 5 ff. und 2 Chron. 28, 5 ff., wozu noch Jeſ. c. 7. kommt, ſind wahrſcheinlich in folgender Weiſe zu vereinigen. Der Krieg hatte ſchon unter Jotham begonnen, jedoch, wie es ſcheint,

ohne bedeutendere Erfolge. Dagegen unter Ahas folgte ein Unglück über das andere. Im Norden wurde in furchtbarer Schlacht die jüdische Kriegsmacht durch Pekach vernichtet, im Süden durch Rezin der Hafenplatz Elath weggenommen, das Joch der Edomiter gebrochen, deren Schaaren nun vom Süden her in das Land einfielen, während im Westen die Philister es beunruhigten. So finden wir in dem Zeitpunkt, in welchen Jes. Kap. 7. versetzt, nichts mehr von dem Heerbann und sonstigem kriegerischem Apparat, mit dem Usia und Jotham das Land geschirmt hatten; es bleibt den feindlichen Königen nichts mehr zu thun übrig, als mit vereinter Macht zum Angriff auf Jerusalem selbst zu schreiten. In dieser Noth wird dem verzagenden Ahas von Jesaja vergeblich die Hülfe Jehovah's angeboten; ungläubig und heuchlerisch weist Ahas den Propheten von sich, da er bereits den Beistand des assyrischen Königs Tiglatpileser angerufen hatte, der ihm so zu Theil wird, daß Ahas das wird, wofür er sich erklärt hatte (2 Kön. 16, 17), nämlich des assyrischen Königs Knecht. Eine bessere Zeit brach für Juda unter Hiskia an (727 v. Chr.). Wie dieser das zweifache Ziel verfolgte, den Staat sowohl in religiöser, als in politischer Beziehung wieder zu heben, wie aber die Cultusreform mehr nur zur Herrschaft eines äußerlichen Ceremonienwesens führte und andererseits die Politik der Adelspartei in Jerusalem den Staat an den Rand des Untergangs brachte, vor dem ihn die wunderbare Vernichtung des Heeres Sanherib's bewahrte: dies Alles ist bereits Bd. VI. S. 151 ff. dargestellt worden. Von der assyrischen Macht war fortan, wenn auch Hiskia's Nachfolger, Manasse, sie noch einmal unter Assarhadon zu fühlen bekam, eine dauernde Gefahr für Juda's Bestand nicht mehr zu fürchten. Aber an ihre Stelle sollte, wie Jesaja bei der 2 Kön. 20, 12 ff. Jes. Kap. 39. berichteten Veranlassung weissagt, die damals kühn aufstrebende chaldäische Macht treten, um das Gericht an Juda zu vollenden. Diesem Gerichte war nämlich Juda unter Manasse (von 698 an — s. Bd. VIII. S. 777) und Amon (643 — s. Bd. I. S. 285) schnell entgegengereift. Die 2 Chr. 33, 11 f. berichtete Sinnesänderung Manasse's kann nicht von durchgreifender Wirkung auf das Volk gewesen seyn und die Früchte derselben wurden jedenfalls durch Amon wieder vereitelt. Das Heidenthum, welches jetzt unter dem Volke herrschte, hatte in Folge des assyrischen Einflusses seit Ahas einen anderen Karakter, als das frühere. Der alte kanaanäische Baal's-, Aschera- und Astartendienst dauert allerdings noch fort (vgl. besonders 2 Kön. 21, 3. 7), doch nur in untergeordneter Weise. In den Vordergrund ist jetzt der assyrische Feuer- und Gestirndienst getreten und wahrscheinlich im Zusammenhange mit dem ersteren kam nun auch der Molochdienst wieder auf, der seit mehreren Jahrhunderten zurückgetreten war. Demselben hatte Ahas (2 Kön. 16, 3) wieder sich hingegeben; sein Hauptsitz wurde das Thal Hinnom bei Jerusalem (2 Kön. 23, 10. 2 Chr. 33, 6. Jer. 7, 31). Dem ebenfalls schon von Ahas (2 Kön. 23, 12) ausgeübten Gestirndienst wurden von Manasse in ganz Jerusalem Altäre aufgerichtet und sogar der Tempel geweiht (2 Kön. 21, 5. 23, 5. 11. Jer. 7, 30. vgl. mit 8, 2); gegen die treuen Jehovahdiener, namentlich die Propheten, erging blutige Verfolgung (s. Bd. XII. S. 226). Daß durch die Einführung oberasiatischer Culte das religiöse Leben des Volks zu einer höheren Entwickelung geführt worden sey, ist eine gründlich verkehrte Meinung. Es wurde dadurch nur der Religionssyncretismus, der immer ein Zeichen der Schwäche ist, gesteigert und so die Versumpfung des religiösen Lebens befördert. In diese wurde jetzt auch das Priesterthum und Prophetenthum hineingezogen (Zeph. 3, 4. Jer. 2, 26 f. — siehe Bd. XII. S. 184 u. 228 f.). Hiernach konnte der Erfolg der letzten Reformation unter Amon's Nachfolger, Josia (von 641 an — s. Bd. VII. S. 33 ff.), nicht zweifelhaft seyn. So durchgreifend die Strenge war, mit welcher der König, besonders seit der Auffindung des Gesetzbuchs gegen die Abgötterei verfuhr, so war doch damit die heidnische Gesinnung nicht auszurotten und wurde durch die Maßregeln des Königs mehr nur eine äußerliche Herrschaft der gesetzlichen Cultusformen, als eine Glaubens- und Sittenreinigung erzielt. In fleischlicher Sicherheit meinte das Volk durch Herstel-

lung der äußeren gesetzlichen Form Gott genug gethan zu haben und darum dem gerichteten Bruderstaat gegenüber noch des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen. Dagegen erkennen die wahren Propheten die Rettungslosigkeit der Lage; durch eindringliche Bußpredigt zu retten, was sich noch will retten lassen, und die Treuen durch Hinweisung auf die unter dem bevorstehenden Einsturz des Staates doch siegreich sich anbahnende Vollendung des Gottesreichs zu trösten, ist jetzt ihr Beruf. — Der Einfall der Scythen in Vorderasien (Herod. I, 104 f.) scheint dem Reiche Juda keine besondere Gefahr gebracht zu haben; er berührte dasselbe wahrscheinlich nur an seinen Gränzen. Als dagegen König Necho von Aegypten, die Bedrängung Ninive's benützend, die Pläne seines Vaters zur Unterwerfung Vorderasiens wieder aufnahm und mit einem Heere in Palästina erschien, wollte ihm Josia, der guten Grund hatte, die Festsetzung der Aegypter in Syrien zu verhüten, den Weg verlegen. Bei Megiddo, auf der Hochebene Esdraelon's, kam es zur Schlacht; das jüdische Heer wurde geschlagen, Josia fiel und mit ihm die letzte Hoffnung des sinkenden Staats (610 v. Chr. — 2 Kön. 23, 20 f. 2 Chr. 35, 22—25, vgl. Sach. 12, 11. — s. Bd. VII. S. 37. Bd. X. S. 257). Während Necho, ohne zunächst seinen Sieg weiter zu verfolgen, dem Euphrat zueilte, wurde zu Jerusalem Joahas (Sallum Jer. Kap. 22 — s. Bd. VI. S. 716), ein jüngerer unter den Söhnen Josia's, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben, worauf der ältere Eljakim sich selbst Necho übergeben zu haben scheint. Joahas wurde nach dreimonatlicher Regierung in das ägyptische Lager nach Ribla an der Nordgränze Palästina's berufen, dort gefangen gesetzt und an seine Stelle Eljakim mit dem veränderten Namen Jojakim zum ägyptischen Vasallenkönig in Jerusalem ernannt, Joahas aber nach Aegypten geschleppt, wo er starb (2 Chr. 36, 1 ff. 2 Kön. 23, 31 ff. Jer. 22, 10—12). Unter dem schwachen Jojakim (s. Bd. VI. S. 789), der durch seine Prachtliebe das ausgesogene Volk noch mehr erschöpfte (vgl. Jer. 22, 13 ff.), wurde die ganze Reform des Josia wieder zurückgedrängt; die Abgötterei trat wieder offen hervor. Inzwischen wurde im vierten Jahre des Jojakim die Völkerschlacht bei Carchemisch (s. Bd. X. S. 252) auch für Juda's Geschick entscheidend. In prophetischem Geiste verkündigt nun Jeremia (Kap. 25) die göttliche Bestimmung der chaldäischen Macht und die 70jährige Dauer ihrer Herrschaft über das Volk Gottes und die Nationen ringsum. Ueber die Frage, wann Nebukadnezar zum ersten Male nach Jerusalem gekommen und in Folge davon die erste jüdische Deportation erfolgt sey, siehe außer Bd. III. S. 275 nun auch Zündel, kritische Untersuchungen über die Abfassung des Buches Daniel 1861, S. 19 ff. Ueber die sonstigen, in den Berichten über Jojakim liegenden Schwierigkeiten, siehe außer dem Art. über Jojakim besonders Marcus v. Niebuhr, Gesch. Assur's und Babel's S. 375 f. — Auf Jojakim folgte im Jahre 599 sein Sohn Jojachin (s. Bd. VI. S. 787), der aber bereits nach drei Monaten durch Nebukadnezar entthront und sammt Adel, Kriegsvolk und Priestern nach Babel geführt wurde. Dieß die zweite Deportation; der Kern des Volks befand sich nun im Exil. An Jojachin's Stelle machte Nebukadnezar einen noch übrigen Sohn des Josia, Matthanja, unter dem Namen Zedekia, zum König. Dieser, ein schwacher Fürst, stand in schimpflicher Abhängigkeit von den Emporkömmlingen, welche jetzt die Macht an sich gerissen hatten. Dem Nebukadnezar hatte er Treue geschworen (2 Chr. 36, 13); ihm bezeugte er seine Ergebenheit wie durch eine Gesandtschaft im Anfange seiner Regierung (Jer. 29, 3), so durch eine persönliche Reise nach Babel im vierten Jahre (Jer. 51, 59). Aber jene Partei sann auf Abfall von Babel, den Zedekia endlich trotz der drohenden Warnung Jeremia's (s. Bd. XII. S. 228) im neunten Jahre durch Abschließung eines Bündnisses mit dem ägyptischen König Hophra offen hervortreten ließ (vergl. Ezechiel Kap. 17). Sofort erschien Nebukadnezar mit Heeresmacht, das Land wurde verwüstet, die Festungen umzingelt, Jerusalem machte sich zu hartnäckigem Widerstande bereit. Vergeblich rieth Jeremia zur Uebergabe der Stadt; die Unterbrechung, welche die Belagerung durch das Herbeieilen Hophra's erlitt, steigerte den Uebermuth der herrschenden

Partei. Den weiteren Verlauf ſ. Bd. X. S. 254, vgl. mit Bd. VI. S. 481. Während ungeachtet der heldenmüthigen Vertheidigung der Stadt die Gefahr immer größer wurde und der Hunger ſchrecklich unter den Belagerten wüthete (Klagl. 2, 20. 4, 9. 10), erhob ſich mitten aus dem ihn umgebenden Jammer des Sehers Wort voll triumphirender Gewißheit zur Verkündigung der der Gottesſtadt und dem Bundesvolke bevorſtehenden herrlichen Zukunft, und weiſſagte, während die bisherige Form des Gottesſtaats zertrümmert wurde, den neuen Bund und das in demſelben zu ſtiftende ewige Gottesreich (Jer. Kap. 30—33). — Die Zerſtörung Jeruſalems und die dritte Deportation des Volkes vollzog der chaldäiſche Feldherr Nebuſaradan (588 v. Chr.). Ueber die Zahlangaben, in Betreff der Deportirten, ſ. Bd. I. S. 649. — In grimmiger Schadenfreude eilten die umwohnenden Völker, beſonders die Edomiter, herbei, um an dem Schickſal des verhaßten Volkes ſich zu weiden (Pſ. 137, 7. Klagl. 4, 21. Ezech. 35, 15. 36, 5); in der Wüſte und im Gebirge wurden die Flüchtlinge gehetzt (Klaglieder 4, 19) und mußten mit Lebensgefahr ihren Unterhalt ſuchen (5, 9). Ueber den im Lande zurückgelaſſenen Reſt des Volkes, an den ſich bald eine Anzahl wiederkehrender Flüchtlinge anſchloß, ſetzte Nebukadnezar den Gedalja als Statthalter (ſ. Band IV. S. 699). Nach Ermordung deſſelben beſchloſſen die kaum wieder angeſiedelten Juden aus Furcht vor der Rache des chaldäiſchen Herrſchers, ungeachtet der Warnungen Jeremia's, nach Aegypten zu ziehen, wohin ihnen der Prophet folgte, um auch dort unter ihnen ſein Strafamt zu üben (Jer. Kap. 40—44). Seine Weiſſagungen 43, 8—13 und 44, 30. gingen in Erfüllung. Im fünften Jahre nach Jeruſalems Zerſtörung griff Nebukadnezar Aegypten an und führte wieder eine Schaar Juden nach Babel (Jos. Ant. X, 9. 7. — Zweifel gegen dieſen Bericht ſ. Bd. X, S. 254). Ob dieß die Jer. 52, 30. erwähnte Deportation iſt, oder ob letztere einen in Paläſtina noch vorhandenen Reſt traf, läßt ſich nicht entſcheiden. Judäa lag jedenfalls verödet (vergl. Sach. 7, 14. 2 Chron. 36, 21), inſoweit nicht die Nachbarvölker, beſonders Philiſter und Edomiter, daſſelbe beſetzten. Namentlich müſſen die Letzteren, die längſt ein Gelüſte nach iſraelitiſchem Gebiete hatten (Ezech. 35, 10), des ſüdlichen Theils des Landes ſich bemächtigt haben (ſ. griech. B. Eſr. 4, 50); erſcheint doch Hebron nicht bloß noch in der makkabäiſchen Zeit von ihnen beſetzt (ſ. Bd. V. S. 621), ſondern wird noch ſelbſt von Joſephus (b. jud. IV, 9. 7.) zu Idumäa gerechnet.

Die Lage der Juden im Exil (vgl. Bd. I. S. 650) ſcheint Anfangs, ſo viel man aus Ezechiel und Jeremia (vgl. z. B. 29, 5—7) errathen kann, nicht beſonders drückend geweſen zu ſeyn. Das Volk blieb abgeſondert mit ſeiner Stammverfaſſung (ſ. Bd. XIV. S. 773), nach dem Talmud unter eigenen Oberhäuptern; in der apokryphiſchen Erzählung von der Suſanna wird vorausgeſetzt, daß die Juden in Babel eine eigene Gemeinde bildeten, welche ihre beſondere Gerichtsbarkeit hatte. Doch für den ächten Iſraeliten konnte in der Entfernung von dem heiligen Boden kein wahres Glück erblühen (Pſ. 137). Ein fortdauernder Trauerzuſtand war es, „unreines Brod eſſen zu müſſen unter den Heiden“ (Ezech. 4, 13. vgl. mit Hoſ. 9, 3 f.). Auch mahnte ja daſſelbe Weiſſagungswort, deſſen Wahrhaftigkeit in den ergangenen Gerichten ſich erwieſen hatte, der Stunde zu harren, da Babel, der Hammer der Welt, durch einen Gewaltigeren zerſchlagen werden (Jer. Kap. 50) und mit dem Gericht über Babel Iſraels Erlöſung anbrechen würde. Für dieſe Zukunft ſollte Iſrael im Exil aufbewahrt werden; es ſollte der untreuen Gattin gleichen, die, obwohl aus der ehelichen Gemeinſchaft verſtoßen, doch keinen Scheidebrief empfängt und darum keines Anderen werden darf (Hoſ. Kap. 3. Jeſ. 50, 1). — Freilich war auch jetzt noch bei Manchen durch das ergangene Gericht der Hang zur Abgötterei nicht gebrochen (vgl. Ezech. 14, 3. Jeſ. 63, 3 ff.). Daſſelbe wird Jer. 44, 8. von den nach Aegypten geflohenen Juden berichtet; ja, der dortige abgöttiſche Haufe war (a. a. O. V. 17 ff.) geneigt, das hereingebrochene Unglück auf Rechnung der durch Joſia's Reform herbeigeführten Unterdrückung heidniſcher Culte zu ſetzen. Um ſo wichtiger war es, daß, da der levitiſche Cultus auf heidniſchem Boden

nicht fortgehen durfte (ſ. ſchon Hoſ. 9, 4), wenigſtens diejenigen geſetzlichen Inſtitutionen, die nicht an das heilige Land geknüpft waren (wie namentlich die Sabbathfeier), als ein das Volk von den Heiden trennender Zaun, aufrecht erhalten werden. Daher dringen die exiliſchen Propheten, denen während der Suſpenſion der beiden anderen theokratiſchen Aemter die Wahrung der theokratiſchen Ordnung ausſchließlich anheimgegeben war, nachdrücklich auf die Haltung derartiger Ordnungen, ſo ſehr ſie andererſeits die äußerliche Geſetzlichkeit bekämpfen, die während des Exils bei einem Theil des Volks ſich entwickelte. S. hierüber das Bd. XII. S. 229 ff. Ausgeführte. Ebendaſelbſt iſt auch bereits auf die Miſſion hingewieſen worden, welche das iſraelitiſche Prophetenthum während des Exils an dem Heidenthum zu erfüllen hatte. — Im weiteren Verlaufe des Exils muß der Druck des Volks ſich geſteigert haben (vgl. Jeſ. 14, 3. 47, 6. 51, 13. 23). Hiezu mag ein Zweifaches beigetragen haben, einerſeits das aufrühreriſche Treiben ſolcher Juden, welche die von Gott vorbehaltene Stunde der Erlöſung nicht in Geduld abwarten wollten, vielmehr zu eigenmächtiger Selbſthülfe griffen (vgl. Jeſ. 50, 11), andererſeits das unerſchrockene Zeugniß, das die Treuen für den lebendigen Gott und ſein Wort gegenüber dem Heidenthum, beziehungsweiſe den Abtrünnigen unter dem Volke ſelbſt ablegten. Die ganze prophetiſche Anſchauung von dem durch Leiden bewährten und verherrlichten Knechte Gottes (Jeſ. Kap. 40 ff.) ruht auf dem Grunde ſolcher exiliſcher Leidenserfahrungen, in denen der Kern des Volkes geläutert wurde.

Nachdem Cyrus den mediſch-babyloniſchen Thron beſtiegen hatte, ertheilte er ſofort im erſten Jahre (536 v. Chr.) den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr nach Paläſtina und zum Wiederaufbau des zerſtörten Tempels (2 Chron. 36, 22 f. Eſr. 1, 1 f.). Er forderte die übrigen Bewohner der Orte, wo Iſraeliten angeſiedelt waren, auf, die Wandernden zu unterſtützen und ihnen Beiträge für den Tempelbau zu reichen (Eſr. 1, 4), gab ſelbſt die von Nebukadnezar weggeführten heiligen Gefäße zurück (1, 7 ff. 6, 5), und wies außerdem aus den königlichen Einkünften nicht bloß eine Unterſtützung für den Tempelbau, ſondern auch Naturallieferungen für den neu herzuſtellenden Opferdienſt an (6, 4. 8 ff.). So wie die Sache in den altteſtamentlichen Berichten dargeſtellt iſt, kann die Handlung des Cyrus nur aus dem religiöſen Intereſſe, das er an den Juden nahm, erklärt werden. Es iſt nur von einer Entlaſſung der Juden zum Behuf der Wiederherſtellung ihres Cultus die Rede, und keine Spur von politiſchen Zwecken, die Cyrus etwa verfolgt haben könnte, daß er nämlich die neue Anſiedlung zur Bändigung anderer beſiegter Nationen habe verwenden oder für die in Ausſicht genommene Eroberung Aegyptens einen Stützpunkt habe gewinnen wollen u. dergl. (ſ. z. B. Winer, Real-Lex. I, 241). Zeigt doch der weitere Verlauf der Geſchichte deutlich, daß man am perſiſchen Hofe ganz und gar nicht geſonnen war, die Juden wieder zu einem politiſchen Gemeinweſen erſtarken zu laſſen (vgl. das Bd. XII. S. 231 Bemerkte). — Unter Anführung des Davididen Serubabel (Scheſchbazar — ſ. Bd. XIV. S. 285), des Stammfürſten von Juda (Eſr. 1, 8), der zum Statthalter ernannt worden war und des Hohenprieſters Joſua zogen (Eſr. 2, 64. Neh. 7, 66) 42,360 Iſraeliten mit über 7000 Sklaven und Sklavinnen nach Paläſtina zurück. Hierunter war neben einer unverhältnißmäßig großen Zahl von Prieſtern vorzugsweiſe der Stamm Juda vertreten (ſ. über die Stammverhältniſſe der neuen Kolonie Bd. XIV. S. 773 in Verbindung mit Bd. VIII, 357 und Bd. XII, 184 ff.). Die jüdiſche Tradition, daß nur die Niedrigſten und Aermſten zurückgekehrt, dagegen die Angeſeheneren und Reicheren in Babel geblieben ſeyen, mag relative Wahrheit haben; doch zeigen die Angaben über die Beiträge zum Tempel (Eſr. 2, 68 f. Neh. 7, 70—72), daß auch wohlhabende Leute unter den Zurückkehrenden ſich befanden. — Nach dem griechiſchen Buch Eſra (5, 1—6, wo aber der perſiſche König irrthümlich Darius genannt wird, — ſ. über dieſe Stelle Bertheau im exegetiſchen Handbuch zu Eſra u. ſ. w. S. 26 ff.) erfolgte die Rückkehr auf den heiligen Boden im Anfange des Niſan des zweiten Jahres des Cyrus; perſiſche Reiterei hatte die Wandernden geleitet, um ſie in den Beſitz Jeruſalems zu ſetzen.

Sofort aber zerſtreuten ſich die Ankömmlinge, um die alten Erbſitze ihrer Familien wieder aufzuſuchen. Doch können die Angaben Eſr. 2, 1. 70. Neh. 7, 6, „daß ein Jeglicher in ſeine Stadt zurückgekehrt ſey," nicht im ſtrengſten Sinne genommen werden; denn das Gebiet, das von der neuen Kolonie beſetzt wurde, umfaßte weit nicht das Gebiet des vorexiliſchen Reiches Juda, ſondern ſcheint ſich, — wie man beſonders aus den Eſr. 2, 18—32. Neh. 7, 25 ff. erwähnten Städtenamen ſchließen darf, — im Weſentlichen auf Jeruſalem und die benachbarten Bezirke der alten Stammgebiete von Juda und Benjamin beſchränkt zu haben. Zum Wiederaufbau des Tempels wurden ohne Verzug die nöthigen Vorbereitungen getroffen (Eſr. 2, 68. 3, 7); zunächſt aber verſammelte ſich das Volk um einen Altar, bei dem am erſten des ſiebenten Monats der regelmäßige Opferdienſt begann. Im zweiten Monat des darauf folgenden Jahres wurde der Grundſtein zum Tempel gelegt; bei dieſer Feier zeigte ſich, welche friſche Begeiſterung die neugeſammelte Gemeinde durchdrang (Eſr. 3, 8 ff.). Hatte doch Jehovah „herabgeſchaut von ſeiner heiligen Höhe, zu hören das Aechzen Gefangener, zu löſen die Söhne des Todes"; darum durfte das Volk jetzt auch der weiteren Erfüllung des prophetiſchen Wortes, dem Anbruch der Herrlichkeit Zions und der Vereinigung aller Nationen zum Dienſte Jehovah's entgegenſehen (vgl. Pſ. 102, 20—23. — Vielleicht gehören in jene Zeit die Jubelpſalmen 96—99, die in fröhlicher Zuverſicht das alsbaldige Kommen Jehovah's zum Gericht über die heidniſche Welt und zur Aufrichtung ſeines Reiches auf Erden verkündigen). Aber noch ſollte die neugepflanzte Gemeinde durch ſchwere Prüfungen hindurchgehen. Die Samaritaner mit ihrer Forderung, am neuen Tempel Antheil zu bekommen, abgewieſen, rächten ſich dadurch, daß ſie durch Ränke beim perſiſchen Hofe den Tempelbau zu hintertreiben wußten, der nun bis in das zweite Jahr des Darius Hyſtaſpis liegen blieb (Eſr. 4, 1—5). Die Meiſten verſetzen in dieſe Zwiſchenzeit das Eſr. 4, 6—22. Erzählte, indem ſie unter Achaſchweroſch den Cambyſes, unter Artaſchaſchta den Pſeudoſmerdes verſtehen. (So noch Köhler, die Weiſſagungen Haggai's, S. 17 ff.). Wahrſcheinlich aber hat man, wie Kleinert (Dorpater Beiträge zu den theologiſchen Wiſſenſchaften, Bd. I. S. 5 ff.), Schulz (in der Abhandlung Cyrus der Große, Studien u. Kritik. 1853, S. 685 ff.) und Bertheau (exeget. Handb. zu Eſra und Nehem. S. 69 ff.) nachgewieſen haben, dort in Achaſchweroſch wie anderwärts den Xerxes, in Artaſchaſchta den Artaxerxes zu ſehen, wonach jener Abſchnitt die Anfeindungen berichten würde, welche unter den genannten Königen gegen den Bau der Stadt Jeruſalem und ihrer Mauern erhoben wurden. — Da ſich allmählich Schlaffheit und Muthloſigkeit des Volkes bemächtigt hatten, wurden im zweiten Jahre des Darius Hyſtaſpis die Propheten Haggai und Sacharja (ſ. Bd. V, 471 und Bd. XII, 231) erweckt, um die Wiederaufnahme des Tempelbaus zu betreiben und von der Aermlichkeit der Gegenwart hinweg den Blick des Volkes auf die Vollendung des Heils zu richten, welche durch die im Anzug begriffene Völkerbewegung herbeigeführt werden ſolle. Der Tempel wurde im Jahre 516 v. Chr. vollendet und eingeweiht.

Aus den nächſtfolgenden 50 Jahren fehlt es, außer der kurzen Notiz aus der Zeit des Xerxes Eſr. 4, 6., an Nachrichten über die Lage des Volkes in Paläſtina. Ewald (Geſchichte des Volkes Iſrael, Bd. IV. S. 138 ff.) hat es unternommen, die Lücke aus einigen Pſalmen, welche er in dieſe Zeit verſetzt (89. 44. 74. 79 f. 60. 85), auszufüllen. Hiernach wäre in jener Zeit Jeruſalem von den Nachbarvölkern auf's Tiefſte verhöhnt und beſchädigt, der Tempel ſelbſt verletzt, das ganze Land verödet worden. Man könnte die Spur einer ſo ſchweren Heimſuchung auch darin finden, daß die griechiſchen Kirchenväter, Theodoret (zu Ezech. Kap. 38, Joel Kap. 3 und Mich. 4, 11) und Theodor von Mopsveſtia (zu den beiden letzteren Stellen), die Erfüllung der genannten Weiſſagungen in die Zeit Serubabel's verſetzen, in der eine ſcythiſche Invaſion über Paläſtina gekommen ſey und ſchwere Kämpfe zwiſchen den Juden und den umwohnenden Völkern ſtattgefunden haben. Wenn aber Theodoret weiter den Seru-

babel die Feinde überwinden und mit der Beute den Tempel in Jeruſalem ausgebaut werden läßt, ſo iſt deutlich, daß dieſe Notizen, für die er ſich übrigens auf ältere Gewährsmänner beruft, in der Hauptſache eben aus den prophetiſchen Stellen erſchloſſen ſind. Einiges Sichere läßt ſich nur durch Rückſchluß aus dem Buche Nehemia ermitteln, worüber unten. — Dagegen fällt in dieſe Zeit, nämlich unter Xerxes, das Ereigniß in Perſien, auf welches ſich das Buch Eſther bezieht. Daß in dieſem Buche ein hiſtoriſcher Kern anerkannt werden muß, dafür zeugt die Exiſtenz des Purimfeſtes, denn, wie Winer (bibl. Realwörterbuch I, 351) bemerkt hat, „Feſte werden nicht ſo leicht bei ganzen Völkern eingeführt, wie man auf der Studirſtube, den modernen Maßſtab in der Hand, Zweifel an den Schriftwerken des Alterthums entdeckt.“ Aber der geſchichtliche Werth des Buches liegt doch mehr anderswo, als wohin er von Baumgarten (in dem betr. Art. Bd. IV, 184) verlegt wird, nämlich darin, daß das Buch als Sittengemälde einen wichtigen Beitrag zur Kenntniß des ſpäteren Judenthums liefert. Mit Recht hebt Bertheau (exeg. Hdb. z. d. B. Eſra u. Neh. S. 287) den Gegenſatz hervor, der zwiſchen dem Iſrael, dem nach Jeſ. Kap. 40 ff. die Miſſion zur Aufrichtung des göttlichen Reichs unter den Heiden verliehen iſt und dem jüdiſchen Volke beſteht, wie der Geiſt deſſelben in den Jahrhunderten nach dem Exil ſich entwickelte. Das Buch zeugt „laut und vernehmlich, daß das Volk, welchem der Sieg über die Welt verliehen war, ſich weiter und weiter von der Gemeinſchaft mit dem lebendigen Gott entfernte, auf ſeinen Arm und auf weltliche Macht vertraute und deßhalb im Kampfe mit der Weltmacht erliegen mußte.“

Wenden wir uns zu der jüdiſchen Anſiedelung im heiligen Lande zurück, ſo finden wir ſie in der Zeit des Artaxerxes Longimanus, in welcher das Buch Eſra Kap. 7 mit dem ſiebenten Jahre des Königs (458 v. Chr.), das Buch Nehemia mit dem 20ſten (445 v. Chr.) den Faden der Geſchichte wieder aufnimmt, in ſtarker Verkommenheit. Das jüdiſche Gebiet hatte ſich allerdings gegen Süden mehr erweitert (Neh. 11, 25 ff.); nach V. 30 der angeführten Stelle lagerten die Söhne Juda's von Beerſeba, alſo von der ſüdlichen Gränze des früheren jüdiſchen Staats bis zum Thale Hinnom. Aber die Lage des Volks war eine höchſt traurige. Die Willkürherrſchaft der perſiſchen Statthalter laſtete ſchwer auf demſelben (Neh. 5, 15); auch an den Opfern, welche der Kampf gegen Griechenland dem perſiſchen Reiche auferlegte, hatte ohne Zweifel Paläſtina um ſo mehr mittragen müſſen, da in ſeinen Häfen nach Herod. VII, 89 ein Theil der Flotte des Xerxes ausgerüſtet worden war. Doch auch im Inneren herrſchte Zerrüttung; die theokratiſchen Ordnungen waren verfallen, beziehungsweiſe noch gar nicht wieder in's Leben gerufen worden; die Lauheit des Volks zeigte ſich namentlich in der Eingehung zahlreicher Ehen mit den ringsum, ja theilweiſe inmitten des jüdiſchen Gebiets wohnenden Heiden. Die ganze Troſtloſigkeit der damaligen Lage läßt ſich aus dem wahrſcheinlich in jener Zeit verfaßten Buche Koheleth erkennen (vgl. Hengſtenberg, der Prediger Sal. S. 12 ff.). Die Wendung zum Beſſeren wurde eingeleitet, als im ſiebenten Jahre des Artaxerxes Longimanus (nicht des Xerxes, wie nach dem Vorgange des Joſephus, Ant. XI, 5, Einige angenommen haben) der Prieſter und Schriftgelehrte Eſra (ſ. Bd. IV, 169 und Bd. VIII, 357) eine zweite Schaar von Iſraeliten nach Judäa führte. Die Zahl der damals Zurückgekehrten betrug nach Eſra Kap. 8. in 12 Vaterhäuſern 1596 Männer, wobei jedoch die Prieſter und Leviten nicht gezählt ſind. Die königliche Vollmacht, welche Eſra nach 7, 12 ff. erhielt, zeigt wieder, daß das Intereſſe, welches die perſiſche Regierung an den Juden nahm, vorzugsweiſe ein religiöſes war. Die Fürſorge für die Herſtellung des geſetzlichen Cultus in Jeruſalem tritt in den Vordergrund; die Bedürfniſſe für dieſen ſollen, ſo weit die freiwilligen Beiträge nicht ausreichen, auf Staatskoſten beſtritten werden. „Alles, was nach dem Befehl des Gottes des Himmels iſt, ſoll gethan werden eifrig für das Haus des Gottes des Himmels, auf daß kein Zorn komme über das Reich des Königs und ſeiner Söhne“ (V. 23). Dem moſaiſchen Geſetze ſoll Eſra neben dem königlichen Geſetze unter allen

Israeliten in der transeuphratischen Provinz mit Strenge Geltung verschaffen. — Esra begann seine reformatorische Thätigkeit mit der Ausscheidung aller heidnischen Frauen, die in einer Ausdehnung ausgeführt wurde, welche über das mosaische Verbot gemischter Ehen noch hinausging. Ueber die weitere Thätigkeit Esra's während der nächstfolgenden Zeit wird nichts berichtet; denn das von Neh. 7, 73. an Erzählte fällt nicht, wie man nach der Stellung desselben im dritten Buche Esr. 9, 37 ff. vermuthet hat, in das zweite Jahr des Esra, sondern ist in chronologischer Hinsicht im Buche Nehemia ganz an der rechten Stelle (s. Bertheau, exeget. Handbuch zu Esr. u. Neh. S. 205 ff.). Was während der folgenden 12 Jahre in Judäa vorging, können wir aus der wahrscheinlich hieher gehörigen Urkunde Esr. 4, 7—23 in Verbindung mit Neh. Kap. 1 und 2. errathen; denn Neh. 1, 3. macht ganz den Eindruck, daß dort von kurz zuvor eingetretenen Ereignissen die Rede ist (s. die Erörterung der Sache bei Bertheau a. a. O. S. 130 ff.). Hiernach muß damals eine neue schwere Prüfung über das Volk gekommen seyn. Die Juden müssen den Versuch gemacht haben, Jerusalem zu befestigen, ein Versuch, der bei dem durch Esra in dem Volke geweckten Streben, in strenger Absonderung von den heidnischen Nachbarn sich auf dem Grunde der mosaischen Ordnungen in sich abzuschließen, leicht erklärlich ist und bei der freundlichen Gesinnung, welche der persische König in der Sendung Esra's bethätigt hatte, einen günstigen Erfolg versprach. Hiedurch wurde aber das Mißtrauen der persischen Beamten geweckt; sie erwirkten bei Artaxerxes das Verbot der Befestigung Jerusalems, das durch gewaltthätige Zerstörung des bereits Gebauten, wobei die feindseligen Nachbarvölker Hülfe leisteten, vollzogen worden seyn muß. Hier wird nun der Faden der Geschichte von dem Buche Nehemia aufgenommen. Nehemia, von Artaxerxes mit statthalterlicher Befugniß nach Jerusalem gesendet, bewirkte trotz aller Anfechtungen von Seiten der den Juden feindlich gesinnten Männer (2, 10. 19), die, wie aus 6, 17 f. 13, 4. 28. erhellt, in Jerusalem selbst unter den Vornehmen eine Partei für sich hatten, die Wiederherstellung der Thore und Mauern Jerusalems (Kap. 3. 4); er steuerte dem Wucher (5, 1—13) und traf kräftige Maßregeln zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung (Kap. 7). Nun begann auch Esra als Gesetzeslehrer kräftig zu wirken (Kap. 8); an einem allgemeinen Bußtage wurde das Volk eidlich auf das Gesetz verpflichtet und zu diesem Behufe eine Urkunde aufgenommen, welche von Nehemia und den Häuptern der Priester, der Leviten und des übrigen Volks unterschrieben wurde (Kap. 9. 10). Daß Esra nicht unter den Unterzeichnenden ist, erklärt sich wohl daraus, daß er es war, der dem Volke die Verpflichtung abnahm. Seine Stellung ist ähnlich der des Moses bei der ersten Bundesverpflichtung des Volkes (2 Mos. Kap. 24); und doch wie ganz anders sind jetzt die Verhältnisse geworden! Dort ein unmittelbar von Jehovah Berufener, durch große göttliche Offenbarungsthaten bestätigter Bundesmittler, hier ein Mann, der seine Vollmacht von einem heidnischen Könige hat. Dort ein aus der heidnischen Knechtschaft erlöstes, die lebendige Einwohnung seines Gottes erfahrendes Volk, hier ein armer Rest desselben, der bekennen muß (9, 36 f.): „Siehe wir sind heutigen Tages Knechte und das Land, das du unsern Vätern gegeben hast, seine Frucht und sein Gut zu genießen, — siehe, Knechte sind wir darin, und seinen Ertrag mehrt es den Königen, die du über uns gesetzt hast für unsere Sünden.“ An die Stelle der Schechina des Gotteskönigs, deren Unterpfänder der neuen Gemeinde fehlen, ist das geschriebene Gesetz getreten, in dessen Auslegung, Weiterbildung und Umzäunung sich von nun an die geistige Arbeit Israels concentrirt. Man kann daher wohl von einer Wiederherstellung des Gesetzes, nicht aber von einer Neugründung der Theokratie durch Esra reden; er steht an der Spitze des eigentlichen Judenthums. Sein und Nehemia's Verdienst ist, den israelitischen Volksverband gerettet zu haben, dem die Bewahrung der λόγια τοῦ θεοῦ anvertraut blieb (Röm. 3, 2) und in dem der Samen der Verheißung sich fortpflanzte, aus welchem das Gottesvolk des Neuen Bundes erstehen sollte. In ersterer Beziehung war von besonderer Bedeutung die Sorge beider Männer für die Sammlung der heiligen Schriften

(ſ. Bd. VII. S. 245 ff.). Ueber die große Synagoge, welche ihnen hiebei und bei ihrer ſonſtigen organiſirenden Thätigkeit zur Seite geſtanden haben ſoll, ſ. Band XV. S. 296 ff. Ueber das von Eſra ausgehende Schriftgelehrtenthum, das zunächſt (vgl. Bd. XII. S. 186) vom Prieſterthum ſich abzweigte, ſ. Bd. XIII. S. 733 ff. — Nach 12jährigem Aufenthalte in Paläſtina (433 v. Chr.) kehrte Nehemia nach Perſien zurück. In ſeiner Abweſenheit riſſen neue Mißbräuche ein. Da erſchien er zum zweiten Mal, wann — läßt ſich nicht ſicher beſtimmen, doch wohl, da in 13, 6. am Ende das הַמֶּלֶךְ am Natürlichſten auf Artaxerxes bezogen wird, vor dem Tode des Letzteren, alſo vor 424 v. Chr. Mit Ernſt wurde die Ordnung wieder hergeſtellt und Nehemia verjagte ſogar einen der Enkel des Hoheprieſters Eljaſchib, weil derſelbe eine Tochter des Saneballat geheirathet hatte. Dieſer vertriebene Prieſter iſt ohne Zweifel eine Perſon mit dem Manaſſe, der nach Jos. Ant. XI, 8. der Gründer des ſamaritaniſchen Tempels auf dem Garizim wurde, nur daß Joſephus irrthümlich die Sache unter Darius Codomannus (dieſen mit Darius Nothus verwechſelnd) und Alexander dem Großen vorgehen läßt (vgl. Bd. XIII. S. 367, wo aber unnöthiger Weiſe zwei Saneballats und zwei jüdiſche hoheprieſterliche Schwiegerſöhne deſſelben angenommen werden). — Wahrſcheinlich vor oder während der zweiten Anweſenheit Nehemia's wirkte der Prophet Maleachi (ſ. Bd. VIII, 754. und XII, 231). Aus dem Buche deſſelben iſt zu erkennen, wie äußerlich die Stellung des Volkes zum Geſetze, wie ſchlaff die Prieſterſchaft war. (Ueber die veränderte Stellung der letzteren ſ. Bd. XII, 186). Die geſetzlichen Ordnungen ſind freilich in Geltung, aber in möglichſt oberflächlicher Weiſe ſucht man mit denſelben ſich abzufinden, woneben das Volk trotzig ſeine vermeintlichen Privilegien geltend macht und murrend über den Druck der Gegenwart Gerichte Gottes über die Heidenwelt fordert. Aber in ſeiner Mitte lebt doch ein Reſt Gottesfürchtiger (3, 16), der Treue bewahrt und in Geduld auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen harrt.

Ueber die letzten Decennien der perſiſchen Periode beſitzen wir nur ein paar dürftige geſchichtliche Notizen. Aus der Zeit des Artaxerxes II. (oder III.) berichtet Joſephus (Ant. XI, 7. 1) über den Hoheprieſter Johannes (Jochanan Neh. 12, 22 f., Enkel des Eljaſchib, darum wahrſcheinlich für Eine Perſon mit dem Jonathan, Neh. 12, 11., zu halten), daß derſelbe ſeinen Bruder Jeſus im Tempel ermordet habe, in Folge eines Streits, der darüber entſtanden war, daß Jeſus von dem perſiſchen Feldherrn Bagoſes das Verſprechen der Beförderung zum Hohenprieſterthum erhalten hatte. Hierauf ſey Bagoſes herbeigekommen und in den Tempel eingedrungen, den ihm wehrenden Juden zurufend: „Wie? bin ich nicht reiner, als der in dem Tempel Ermordete?“ Zur Strafe für den Mord habe er die Entrichtung von 50 Drachmen für jedes Lamm des täglichen Opfers angeordnet, eine (jährlich über 40,000 Drachmen ausmachende) Abgabe, welche ſieben Jahre auf dem Volke laſtete. Das Ereigniß iſt von Bedeutung als erſtes Beiſpiel, wie die Verweltlichung des Hohenprieſterthums, das mehr und mehr den Karakter einer fürſtlichen Würde annimmt, zu Familienzwiſtigkeiten und willkürlichen Eingriffen der fremden Herrſcher führte. — Weiter wird bei Euſebius (Chron. II, 221), Oroſius (Hist. III, 7), Abulfaradſch (Chron. S. 36) u. A eine Wegführung vieler Juden nach Hyrkanien erwähnt, die unter Artaxerxes III. Ochus, ſtattgefunden haben ſoll. Da in jener Zeit die Aegypter, Phönizier und Cyprier, die Schwäche des perſiſchen Reiches benützend, den Verſuch machten, ihre Unabhängigkeit zu erringen, ein Verſuch, der mit der Zerſtörung Sidons und mit der Eroberung Aegyptens endete (Diod. bibl. XVI, 40 ff.), ſo iſt leicht zu begreifen, daß auch die Juden in jene Kämpfe hineingezogen wurden. Die jüdiſche Deportation erfolgte nach Euſebius vor, nach Oroſius nach dem ägyptiſchen Krieg; Oroſius bemerkt in Bezug auf die Deportirten, quos ibi (am kaſpiſchen Meere) usque in hodiernum diem amplissimis generis sui incrementis consistere atque exinde quandoque erupturos esse, opinio est. Joſephus ſchweigt über dieſe Sache; er gibt eine ausführlichere, freilich auch ſo ſehr lückenhafte und unzuſammenhängende Darſtellung der jüdiſchen Geſchichte erſt wieder von Alexander dem Großen an.

Wie die Geſchicke Iſraels in den letzten Jahrhunderten in die der aſiatiſchen Weltreiche verflochten waren, ſo ſollte es auch jetzt in die vom Weſten ausgehende Völkerbewegung hineingezogen und aus ſeinem Winkel hervor wieder auf den welthiſtoriſchen Schauplatz geſtellt werden. — Als Alexander nach Bezwingung Phöniziens im Spätſommer des Jahres 332 v. Chr. gegen Aegypten aufbrach, lag ihm das jüdiſche Gebiet auf dem Wege. Doch ſoll er nach Joſephus (Ant. XI, 8. 4) erſt nach der Eroberung Gaza's gegen Jeruſalem gezogen ſeyn. Er grollte den Juden, weil ſie die von ihm während der Belagerung von Tyrus begehrte Unterſtützung unter Berufung auf ihren dem Darius geleiſteten Eid verweigert hatten. Als Alexander, erzählt Joſephus, hier der einzige Gewährsmann, weiter, der Stadt ſich näherte, ging der Hoheprieſter Jaddua im Amtsſchmuck an der Spitze der Prieſter und eines langen Zuges des Volks ihm entgegen. Zum Staunen ſeines Heeres, das auf die Plünderung Jeruſalems gerechnet hatte, zeigte ſich Alexander gnädig und bezeugte ſogar dem Gotte der Juden ſeine Ehrfurcht, indem ihm der Anblick des Hohenprieſters ein Traumgeſicht aus früherer Zeit in Erinnerung brachte, worin ihn ein in ſolchem Schmucke gekleideter Mann zum Krieg gegen Aſien ermuthigt und ihm unter ſeiner Führung die Ueberwindung des perſiſchen Reiches zugeſagt hatte. Hierauf zog Alexander in die Stadt, opferte im Tempel und ließ ſich die ihn betreffende Weiſſagung Daniel's erklären. Den Juden bewilligte er freie Uebung ihrer väterlichen Geſetze (eine Erlaubniß, die er auch auf ihre Volksgenoſſen in Medien und Babylonien ausdehnte) und Steuerfreiheit je für das ſiebente, das Sabbathjahr, worauf viele Juden ſeinem Heere ſich anſchloßen. Man mag den geſchichtlichen Werth dieſer Erzählung in einzelnen Punkten in Anſpruch nehmen; die günſtige Behandlung der Juden durch Alexander ſteht doch im Allgemeinen feſt. (Ueber die Begegnung deſſelben mit den Samaritanern ſ. Bd. XIII, 368). Paläſtina trat nun unter macedoniſche Verwaltung; es gehörte zu der Satrapie Syrien dieſſeits des Waſſers, die vom Euphrat bis zum mittelländiſchen Meere ſich erſtreckte. — Ueber die äußeren Geſchicke der Juden unter den Diadochen während der 150 Jahre bis zum makkabäiſchen Freiheitskampfe vgl. neben Droyſen's Geſchichte des Hellenismus beſonders Stark, Forſchungen zur Geſchichte und Alterthumskunde des helleniſtiſchen Orients, 1852, S. 339 ff. Doch bleibt auch nach dieſen ſorgfältigen Unterſuchungen noch Manches unſicher. Wir beſchränken uns auf eine Ueberſicht über die wichtigſten Ereigniſſe, unter Berückſichtigung des auf dieſen Zeitraum ſich beziehenden Abſchnittes, Dan. 11, 5 ff. — Nach Alexander's Tod erhielt die Statthalterſchaft in Syrien Laomedon, der aber nach dem Fall des Perdikkas dem Feldherrn des Ptolemäus Lagi, Nikanor, widerſtandslos erlag (320 v. Chr.). In dieſe Zeit iſt nach Euſebius (Chron. arm. II, 225) das von Joſephus Ant. XII, 1. Berichtete zu verſetzen, daß nämlich Ptolemäus, die Sabbathſtille benützend, Jeruſalem überrumpelte und hierauf eine große Zahl gefangener Juden nach Aegypten verpflanzte. Doch war damit die Herrſchaft des Ptolemäus über Paläſtina noch lange nicht begründet. Fünf Jahre nachher nämlich bemächtigte ſich Antigonus des Landes, worauf es von Ptolemäus durch den bei Gaza (312 v. Chr.) über Antigonus Sohn, Demetrius Poliorketes, errungenen Sieg, wieder gewonnen wurde. Damals ſoll nach Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) Ptolemäus die Juden ſo freundlich behandelt haben, daß Viele, darunter der Hoheprieſter Ezekias, ihm freiwillig nach Aegypten folgten. Es iſt auch ganz glaublich, daß Ptolemäus bei ſeinem Beſtreben, im ſüdlichen Syrien feſten Fuß zu faſſen, der Zuneigung der Juden ſich zu verſichern ſuchte. Aber bei dem Friedensſchluß (311), der die Herrſchaft des Ptolemäus auf Aegypten und die angränzenden Städte Libyens und Arabiens beſchränkte (Diod. bibl. XIX, 105), kam Syrien wieder an Antigonus, und ſelbſt nach der Schlacht bei Ipſus (301) konnte Ptolemäus, der in dem vor derſelben mit Seleukus geſchloſſenen Vertrag Cöleſyrien (im weiteren Sinne, wonach es bis an die arabiſche und ägyptiſche Gränze ſich erſtreckte), ſich ausbedungen und Beſatzungen hineingeworfen hatte, nicht ſofort in den geſicherten Beſitz des Landes gelangen, indem Demetrius von Phönizien aus, um 297, ſeine

Herrschaft wieder nach Palästina ausgedehnt zu haben scheint, und Seleukus seinen Ansprüchen auf dieses Gebiet, denen seine Vermählung mit Stratonike, der Tochter des Demetrius, eine neue Stütze gab, nie förmlich entsagte. Das aber ist nicht zu erweisen, daß Seleukus wirklich von 295 an Palästina seinem Reiche einverleibte (siehe gegen Droysen I, 572 und II, 32 besonders Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Vollendung des zweiten Tempels I, 206 f.). Die (auch von Stark S. 365 aufgenommene) Angabe des Sulpicius Severus (hist. sacr. II, 17), daß Judäa dem Seleukus jährlich 300 Talente Tribut bezahlt habe, beruht auf einer Verwechslung Seleukus' I. mit Seleukus IV. (s. auch Ewald, Geschichte des Volkes Israels IV, 255). Vielmehr beginnt um diese Zeit die mit nur kurzen Unterbrechungen gegen 100 Jahre dauernde Herrschaft der Ptolemäer über Palästina. In den ersten Decennien scheint dieselbe keine besonderen Anfechtungen erlitten zu haben; aber bereits unter Ptolemäus II. Philadelphus beginnen (seit 264) die Kämpfe zwischen dem syrischen und ägyptischen Reich, deren Siegespreis das heilige Land war, wenn auch damals noch der Kriegsschauplatz in Cyrene und Kleinasien sich befand. Der nach beiderseitiger Erschöpfung geschlossene Friede, den im Jahre 248 der eheliche Bund Antiochus' II. mit der Tochter des Philadelphus, Berenice, versiegelte (Dan. 11, 6), war von kurzer Dauer. Antiochus wurde, obwohl er nach Philadelphus Tod (s. hierüber Hitzig zu Dan. l. c.) die um Berenice's willen verstoßene Laodice wieder zu sich nahm (246), von dieser aus dem Wege geräumt, hierauf der Sohn Berenice's und endlich die letztere selbst ermordet (vgl. Band I. S. 382). An diesen Gräueln entzündete sich der Krieg Ptolemäus' III. (Euergetes) gegen Antiochus' II. Nachfolger, Seleukus Kallinikus, welcher, wenn auch der Erstere die Anfangs tief nach Asien hinein gemachten Eroberungen nicht behauptete, mit der Ueberwindung des syrischen Königs endigte (Dan. 11, 7—9). Euergetes herrschte nun bis zu seinem Tode (222) ungestört über Phönicien und das südliche Syrien; sogar Seleucia am Orontes blieb in seinem Besitz. Aber ein neuer Kampf entbrannte unter seinem Nachfolger Ptolemäus IV. Philopator, einem schlaffen, ausschweifenden Fürsten. Seleukus Kallinikus hatte zwei Söhne hinterlassen, Seleukus III. Keraunus und Antiochus III., später der Große benannt (vgl. Bd. I. S. 382 ff.). Schon der erstere scheint während seiner kurzen Regierung (226—224) gegen Aegypten gerüstet zu haben; der letztere aber begann den Krieg, sobald er nach Dämpfung des Aufstandes des Molon freie Hand gewonnen hatte. Nachdem Seleucia (worin wir mit Ewald die Dan. 11, 10. erwähnte Festung sehen) dem syrischen Reiche wieder gewonnen war, brach er über Cölesyrien herein und drang, da die angeknüpften Friedensunterhandlungen, in denen er auf den alten Rechten seines Hauses auf diese Landstriche bestand, sich zerschlugen, durch Palästina bis an die Gränze Aegyptens vor. Auf der philistäischen Küste bei Raphia erfolgte im Frühjahre 217 die entscheidende Schlacht; gegen Aller Erwarten (denn der Verlauf des Kampfes war Anfangs für Antiochus günstig, vgl. 3 Macc. 1, 4) siegte das ägyptische Heer und Antiochus sah sich zum Rückzug aus Palästina genöthigt (Polyb. V, 79 ff., vgl. Dan. 11, 10—12). Drei Monate blieb nun Philopator in Palästina und kam auch nach Jerusalem, wo er, als er im Tempel das Allerheiligste betreten wollte, auf irgend eine Weise seinen Fürwitz gebüßt haben muß, ein Vorgang, der in legendenhafter Ausschmückung im Eingange des dritten Buchs der Makkabäer erzählt wird (s. Bd. VIII. S. 743). Die üble Behandlung, welche die Juden von da an von Seiten des ägyptischen Königs erfuhren, konnte den Entwürfen des Antiochus, die nicht aufgegeben waren, nur förderlich seyn. Daß aber, wie auf Grund einer Angabe des Josephus (Ant. XII, 3. 3, vgl. Euseb. chron. arm. II, 237) von Manchen angenommen wird, Antiochus noch zu Lebzeiten des Philopator einen neuen Angriff unternommen und Judäa erobert habe, ist, da die anderen Geschichtsquellen hievon nichts wissen, durchaus unwahrscheinlich (s. Stark, S. 396 f.). Dagegen benutzte Antiochus die Zerrüttung, welcher das ägyptische Reich nach der Thronbesteigung Ptolemäus' IV. Epiphanes,

eines vierjährigen Kindes, anheimfiel. Ein Theilungsvertrag wurde mit Philipp von Macedonien geſchloſſen; während der Letztere die ägyptiſchen Beſitzungen in Kleinaſien angriff, warf ſich Antiochus raſch auf Paläſtina, wo eine Partei unter den Juden (als Banditen bezeichnet ſie Dan. 11, 14) ſich für ihn erklärte. Zwar wurde bald darauf (im Jahre 200) das Land wieder durch den ägyptiſchen Feldherrn Skopas erobert, der ſodann in Jeruſalem Rache an den Abtrünnigen nahm (das ſcheint nämlich in dem וְנִכְשְׁלוּ Dan. 11, 14. zu liegen). Aber der von Antiochus über Skopas bei dem Panheiligthum an den Jordanquellen erfochtene Sieg (198) lieferte ihm abermals den größten Theil Paläſtina's in die Hände. Von hier an datirt Polyb. (XXVIII, 1. 3) die Herrſchaft der ſyriſchen Könige über dieſe Landſtriche. Auch die Juden unterwarfen ſich willig; Jeruſalem wurde wieder eingenommen, wobei die Einwohner ſelbſt zur Vertreibung der von Skopas auf der Burg zurückgelaſſenen Beſatzung behülflich waren (Jos. Ant. a. a. O.). Nur durch das Einſchreiten der Römer wurde Epiphanes gerettet; Antiochus fand für gut, auf anderem Wege ſeine Entwürfe zu verfolgen. Er verlobte nämlich (197) dem 11jährigen Epiphanes ſeine Tochter Kleopatra in der freilich durch den Erfolg getäuſchten Hoffnung, ſo den ſyriſchen Einfluß am ägyptiſchen Hofe zu ſichern (Dan 11, 17). Als Ausſteuer wurde der Kleopatra Cöleſyrien zugeſichert. Dieß war aber nicht ſo gemeint, als ob, nachdem fünf Jahre darauf die Heirath vollzogen worden war, dieſe Landſtriche wirklich an Aegypten abgetreten worden wären. Es iſt unrichtig, wenn die Sache öfters ſo dargeſtellt worden iſt, als ob erſt die Nachfolger des Antiochus ſich wieder zu Herren Paläſtina's gemacht hätten. Vielmehr blieb das Land fortwährend unter der politiſchen und militäriſchen Hoheit Syriens, nur die Einkünfte ſollten zur Hälfte der Kleopatra gehören (ſ. Stark, S. 426 f.). Antiochus IV. ging nach Polyb. XXVIII, 17. ſo weit, geradezu abzuläugnen, daß ſein Vater Cöleſyrien der Kleopatra als Ausſteuer zu geben verſprochen habe; wie wäre das möglich geweſen, wenn wirklich eine zeitweiſige Abtretung ſtattgefunden hätte. Begreiflich aber iſt, daß man ſpäter auf ägyptiſcher Seite jenen Ausſteuervertrag als Rechtsgrund für den Beſitz Cöleſyriens geltend machte. — Für die Juden war alſo damals die Vertauſchung der ägyptiſchen Herrſchaft mit der ſyriſchen, welche für ſie ſo verhängnißvoll werden ſollte, eine vollendete Thatſache. — Antiochus unternahm nach dem Friedensvertrage mit Aegypten (197) einen Feldzug nach Kleinaſien, der ihn im weiteren Verlaufe in Conflikt mit den Römern brachte. Von dieſen (190) in der Schlacht bei Magneſia beſiegt, erhielt er den Frieden nur unter den härteſten Bedingungen, namentlich unter Auferlegung des ungeheueren Tributs von 15,000 Talenten mit 12jähriger Zahlungsfriſt (Polyb. XXI, 14; vgl. Dan. 11, 18. 1 Makk. 8, 6 f.; das an letzterer Stelle von einer Gefangennehmung des Antiochus Geſagte iſt unrichtig). Von da an beginnen die Finanznöthen des ſyriſchen Reiches, für die man die Heilung beſonders in Tempelplünderungen ſuchte, wie bei einer ſolchen in Elymais Antiochus durch einen Volksaufſtand ſeinen Tod fand (Justin. hist. 32, 2; vgl. Dan. 11, 19). Ihm folgte (187) ſein Sohn Seleukus Philopator. Der Krieg, den ſein Schwager Ptolemäus Epiphanes im Geheimen gegen ihn rüſtete, kam nicht zum Ausbruch, weil ihn ſeine eigenen Heerführer in der Beſorgniß, daß die Kriegskoſten aus ihren Mitteln würden beſtritten werden, aus dem Wege räumten (180; ſ. Hieron. zu Dan. 11, 20). Daß Seleukus thatſächlich Herr von Paläſtina war, zeigt 2 Makk. Kap. 3., zuerſt durch die Bemerkung, daß Seleukus aus ſeinen Einkünften einen Zuſchuß zur Beſtreitung des Tempelaufwandes gegeben habe (was auch von den früheren Oberherren des Landes, den perſiſchen Königen, Ptolemäus Philadelphus, Antiochus dem Großen, geſchehen war), ſodann durch die V. 4 ff. gegebene Erzählung von dem Verſuch, den Seleukus in ſeiner Geldnoth machte, durch Heliodor ſich der Tempelſchätze in Jeruſalem zu bemächtigen. Die Veranlaſſung zu letzterem hatte ein jüdiſcher Tempelbeamter Simon gegeben, der aus Erbitterung über den damaligen Hohenprieſter Onias III. den Statthalter von Cöleſyrien, Apollonius, auf den Reichthum des Tempelſchatzes aufmerkſam gemacht hatte.

Das Unternehmen Heliodor's wurde nach der vorliegenden Erzählung auf wunderbare Weise hintertrieben; doch setzte Simon am syrischen Hofe seine Feindseligkeiten gegen Onias fort, so daß dieser sich veranlaßt sah, zur Herstellung des Friedens selbst nach Antiochia zu reisen (2 Makk. 4, 1—6). Bald darauf (im Jahre 175) fiel Seleukus nach thatenloser Regierung (absque ullis proeliis inglorius, Hieron. zu Dan. 11, 20) als Opfer der Nachstellungen eben jenes Heliodor, der an der Spitze einer ägyptischen Partei stand, die am syrischen Hofe sich gebildet hatte (s. Stark S. 429). Da der rechtmäßige Thronerbe, der einzige Sohn des Seleukus, Demetrius, nach Rom gesandt war, um dort den Antiochus, den jüngeren Bruder des Seleukus, als Geißel abzulösen, Antiochus aber bei dem Tode des Königs noch unterwegs sich befand, so warf sich Heliodor zum Usurpator in Syrien auf. Für die Pläne des ägyptischen Hofs, an dem damals noch Kleopatra als Vormünderin ihres Sohnes Ptolemäus VI. Philometor regierte, schienen diese syrischen Wirren günstig. Aber das rasche Auftreten des Antiochus (IV. Epiphanes), der, um die Rechte seines Neffen sich nichts kümmernd, schlau die Gelegenheit zu ergreifen wußte (Dan. 11, 21), machte dem Allem ein Ende. Heliodor wurde mit Hülfe der pergamenischen Könige vertrieben (Appian. Syr. c. 45); Antiochus sicherte sich den Besitz von Palästina (das obtinuit Judaeam bei Hieron. zu Dan. will nicht sagen, daß er es erst habe erobern müssen); er scheint übrigens, so lange Kleopatra lebte, ein freundschaftliches Verhältniß zu Aegypten aufrecht erhalten zu haben. Das änderte sich nach dem Tode der Kleopatra; die Vormünder Philometors, Euläus und Lenäus, forderten nun bestimmt die Herausgabe Cölesyriens; Antiochus verweigerte sie und eröffnete (171) sofort den Kampf. Der Sieg, den er zwischen dem Berge Casius und Pelusium errang, erschloß ihm den Zugang in das Innere Aegyptens, das er nun, Städte und Tempel brandschatzend, durchzog. Da aber in Alexandria der Bruder Philometors, Euergetes II. Physkon auf den Thron erhoben worden war, übernahm Antiochus die Rolle eines Beschützers des Ersteren, der nun, nachdem Antiochus durch diplomatische Verwickelungen aus Aegypten gedrängt worden war, unter dem Schutze der in Pelusium zurückgebliebenen syrischen Besatzung in Memphis regierte. Dieß der erste ägyptische Krieg des Antiochus Epiphanes, der in zwei Feldzüge, in den Jahren 171 und 170 v. Chr., zerfällt. Ueber die Abgränzung der Begebenheiten zwischen Beiden wird gestritten; die wahrscheinlichere Annahme, wofür namentlich auch Dan. 11, 22—24 spricht (s. Hitzig z. d. St.), ist die, daß die Eroberung Aegyptens bereits während des ersten Feldzugs erfolgte und der zweite Feldzug (2 Makk. 5, 1. Dan. 11, 25—28) nur gegen Alexandria und das Königthum des Euergetes gerichtet war (s. Stark S. 432). Da im Herbste 169 zwischen den zwei ptolemäischen Brüdern eine Aussöhnung zu gemeinschaftlicher Regierung zu Stande gekommen war, überzog Antiochus, der hiedurch seine Pläne durchkreuzt sah, Aegypten abermals mit Krieg (168). Als er bis in die Nähe von Alexandria vorgedrungen war, machte bekanntlich das Machtwort der Römer dem glücklich begonnenen Unternehmen ein Ende. Aegypten und Cypern mußten von den Syrern geräumt werden; aber Palästina blieb in ihrer Gewalt, um nun der Schauplatz eines der heldenmüthigsten Kämpfe, welche die Geschichte kennt, zu werden. Die Ereignisse, durch welche der makkabäische Aufstand hervorgerufen wurde, sind bereits in die zuletzt dargestellten Begebenheiten verflochten. Ehe wir aber hierauf eingehen, haben wir die Stellung in's Auge zu fassen, in welche das Judenthum in den letzten 150 Jahren eingetreten ist.

Die innere Geschichte des Judenthums in dieser Zeit ist uns freilich größtentheils verhüllt; über alle die Arbeiten, durch welche der Grund zu den Einrichtungen und Gebräuchen des späteren Judenthums gelegt wurde, die Ausbildung der traditionellen Schriftauslegung, die Umzäunung des Gesetzes, die Feststellung der gottesdienstlichen Formen u. s. w., ist uns wenig Sicheres und Genaueres bekannt. Bedeutendere Persönlichkeiten treten nur wenige aus dem Dunkel hervor. Das Hohepriesterthum hat zwar einige nicht unwürdige Vertreter, unter denen besonders Simon I. (siehe Band XIII.

S. 733. Bd. XIV. S. 383) hervorragt; aber am Ende dieſer Periode erſcheint es moraliſch untergraben und iſt zum Spielball der heidniſchen Herrſcher geworden. *) Aber um ſo klarer ſtellt ſich heraus, welche Lebenskraft dem Judenthum, vermöge der geiſtigen Güter, die es als Erbe bewahrte, einwohnte, und welches Bollwerk es an ſeinem Geſetze hatte, trotz der daſſelbe überwuchernden Satzungen. Jetzt nämlich war das Judenthum berufen, mit der höchſten Cultur, welche das Heidenthum erarbeitet hatte, mit der helleniſchen, im Kampfe ſich zu meſſen. Ob der Macht des helleniſchen Geiſtes, der durch den Eroberungszug Alexander's und die Herrſchaft der Diadochen weithin in Aſien und Afrika die Herrſchaft über die alten abſterbenden Nationalitäten errang, auch das jüdiſche Volksthum ſich beugen müſſe, das war die Frage.

Dieſem Conflikt konnten die Juden um ſo weniger ſich entziehen, da, wie im Obigen gezeigt worden iſt, ihr Land vorzugsweiſe in die die Völker durcheinander rüttelnden Umwälzungen der Zeit hineingezogen wurde. Dazu kam, daß zwar nicht in Judäa ſelbſt, wohl aber in der unmittelbaren Nachbarſchaft eine große Zahl theils älterer, theils neu gegründeter Städte durch griechiſche Bevölkerung beſetzt wurde, die mehr oder weniger mit Juden ſich vermiſchte. Dieß ſind die ἀστυγείτονες πόλεις Ἑλληνίδες, 2 Makk. 6, 8. Zu ihnen gehören: an der Gränze von Galiläa Skythopolis, weiter nordöſtlich in der Nähe des See's Genezareth die übrigen Städte der ſogenannten Dekapolis (Bd. III, 325), im Norden Paneas an der Stelle des alten Dan, an der Seeküſte Ptolemais, Dora, Straton's Thurm (woraus ſpäter Cäſarea hervorging), Apollonia, Joppe, Jamneia u. ſ. w., ferner die alten philiſtäiſchen Städte, die ebenfalls theilweiſe einen Zuwachs neuer Bevölkerung erhielten (ſ. Stark S. 449 ff., Ewald a. a. O. S. 265 ff.). Das Landvolk wurde allerdings von dem griechiſchen Weſen weniger berührt; ſchon durch ihre Sprache, einen je nach den verſchiedenen Beſtandtheilen der Bevölkerung abweichend geſtalteten aramäiſchen Dialekt, waren die niederen Stände fremder Einwirkung mehr entzogen. Dagegen war das Griechiſche die officielle Sprache von Gericht und Verwaltung und das Vehikel des Verkehrs der höheren Stände; mit der Sprache wurden auch griechiſche Sitte und Weltanſchauung den Juden nahe gebracht, ſie drangen namentlich bis nach Jeruſalem. Das Verhalten, das die Juden dieſen griechiſchen Einflüſſen gegenüber an den Tag legten, war ſehr verſchieden. Nicht gering war die Zahl derjenigen, die von den Genüſſen des freieren griechiſchen Lebens verlockt, die Laſt des Geſetzes abwarfen und griechiſcher Sitte offen huldigten, ja die ſogar, um die Abſchließung, die nach ihrer Meinung die Quelle des bisherigen Unglücks geweſen war, vollſtändig aufzuheben, das Abzeichen des Judenthums durch Wiederherſtellung der Vorhaut zu tilgen verſuchten (1 Makk. 1, 11—15). Andere, beſonders unter den Hochgeſtellten, ſetzten ſich wenigſtens über manche Schranken hinweg, welche das Geſetz dem Verkehr mit den Heiden gezogen hatte, wozu um ſo mehr Veranlaſſung vorlag, als die Juden mit ihren Oberherren, beſonders den erſten Ptolemäern, meiſtens in gutem Einverſtändniſſe lebten und für ihre Eigenthümlichkeiten Schonung fanden. Lehrreich iſt in dieſer Hinſicht das ächt jüdiſche Lebensbild, das Joſephus Ant. XII, 4. in behaglicher Breite vorführt, nämlich die Erzählung von Joſeph, Sohn des Tobias, Schweſterſohn des Hohenprieſters Onias II., wie derſelbe, als ſein Oheim einige Jahre dem Ptolemäus Euergetes den Tribut zu entrichten unterlaſſen hat, an den ägyptiſchen Hof geht, um den erzürnten König zu begütigen, dort

*) Die Succeſſion der Hohenprieſter iſt nach den Ergebniſſen der Ewald'ſchen Unterſuchung (a. a. O. S. 306 ff) folgende: Auf Jaddua, der nach dem früher Bemerkten Zeitgenoſſe Alexander's des Großen war, folgt ſein Sohn Onia I. etwa bis 310 v. Chr., auf dieſen ſein Sohn Simon I. etwa bis 291, ſodann deſſen Bruder Eleazar bis 276 (bekannt aus dem Ariſteasbuche als Zeitgenoſſe des Ptolem. Philadelphus); auf dieſen folgt ſein Oheim Manaſſe bis 250; hierauf Simon's Sohn, Onia II., etwa bis 219; hierauf deſſen Sohn Simon II. (auf den viele Neuere die Schilderung Sir. 50, 5—12. beziehen) bis 199; endlich deſſen Sohn Onia III. bis zum Jahre 175.

durch ſein anmuthiges Benehmen Alles bezaubert, als königlicher Steuerpächter von Cöleſyrien zurückgekehrt, und in dieſer Stellung dem Könige und ſich ſelbſt ungeheuere Summen herauszuſchlagen, dabei aber die Juden möglichſt zu ſchonen weiß. Indeſſen wird es auch nicht an ſolchen gefehlt haben, denen die edleren Elemente der griechiſchen Bildung Achtung abnöthigten und die namentlich mit der griechiſchen Philoſophie ſich befreundeten. So ſoll Antigonus von Socho, der in der Ueberlieferung noch als rechtgläubiger Lehrer gilt, griechiſchen Studien ſich gewidmet haben; er dient zugleich als Beiſpiel, wie damals bei den Juden griechiſche Namen aufkamen. Solchen freieren Richtungen trat aber eine andere entgegen, die in dem Synkretismus (der ἐπιμιξία 2 Makk. 14, 3) des griechiſchen und jüdiſchen Elements nur eine Erneuerung des Abfalls erblicken konnte, der in früherer Zeit Gottes Gerichte über das Volk gebracht hatte, und um ſo mehr treues Feſthalten an der ſtrengen Sitte der Väter und den Ordnungen des Geſetzes ſich zur Pflicht machte. Jenen Geſetzloſen (υἱοὶ παράνομοι 1 Makk. 1, 11. ἄνδρες ἄνομοι 2, 44) gegenüber bezeichneten ſie ſich als die Frommen, חֲסִידִים 1 Makk. 2, 42, nach der richtigen Lesart in dieſer Stelle, wonach ſie ein Beleg dafür iſt, daß die Chaſidäer ſchon vor der makkabäiſchen Erhebung unter dieſem Namen als Partei ſich zuſammengeſchloſſen hatten (vgl. ferner 7, 13. 2 Makk. 14, 6). Daß dieſe Gegenſätze, die längere Zeit mehr in der Stille ſich entwickelt hatten, in offenen Kampf miteinander traten, dafür ſorgte Antiochus Epiphanes.

Inzwiſchen hatte aber das Judenthum auch außerhalb Paläſtina's ſich eines großen Gebietes bemächtigt, auf dem ihm eine weltgeſchichtliche Rolle zugewieſen war; dieß iſt die Diaſpora. Mit dieſem Ausdrucke, der aus LXX. 5 Moſ. 30, 4. Pſ. 147, 2. Jeſ. 49, 6. ſtammt und bereits 2 Makk. 1, 27. gleichſam zum Eigennamen geworden iſt, wurde nämlich die Geſammtheit der außerhalb Paläſtina's lebenden Juden bezeichnet. Gleich dem hebräiſchen גּוֹלָה (Ezech. 1, 1. 3, 11 u. ſ. w., LXX. αἰχμαλωσία), womit man ebenfalls die auswärtigen Juden als die δουλεύοντες ἐν τοῖς ἔθνεσι (vergl. 2 Makk. a. a. O.) bezeichnete, deutet der Ausdruck darauf, daß der Iſraelite Heimath und Bürgerthum eigentlich nur auf dem heiligen Boden hat, entfernt von demſelben aber ſich als παρεπίδημος (1 Petr. 1, 3) betrachten ſoll. — Die Diaſpora war eine doppelte, eine aramäiſch redende und eine griechiſche (διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων Joh. 7, 35; doch ſiehe gegen die gewöhnliche Erklärung dieſer Stelle Hengſtenberg im Comm.). Die erſtere hatte ihre Sitze jenſeits des Euphrat, wo, wie Philo (ad Caj. M. 587) ſagt, alle von fruchtbarem Gebiete umgebenen Städte in Babylonien und den anderen Provinzen, mit Ausnahme eines kleinen Theiles, jüdiſche Bewohner hatten. Die Hauptpunkte bildeten Niſibis und Nearda (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9, 1). Dagegen nahm die Anſiedelung der babyloniſchen Juden in Seleucia am Tigris, die in kurzer Zeit mächtig anwuchs, ſpäter ein ſehr unglückliches Ende. Bei einem vereinigten Angriffe der griechiſchen und ſyriſchen Bevölkerung ſollen 50,000 Juden erſchlagen worden ſeyn; der Reſt rettete ſich nach Kteſiphon hinüber. Der Schrecken, der in Folge dieſes Vorfalls die Juden in Babylonien ergriff, trieb Viele, ſich nach Niſibis und Nearda überzuſiedeln (Jos. Ant. XVIII, 9. 9). Von Meſopotamien und Babylonien aus ſcheinen die Juden ſchon damals ziemlich weit gegen Oſten und Süden, namentlich auch nach dem glücklichen Arabien ſich ausgebreitet zu haben, indem die Ausdehnung des parthiſchen Reiches ihnen Handelswege bahnte. — Daß mit dieſer öſtlichen Diaſpora auch manche Nachkommen der zehn Stämme ſich vereinigten, iſt wahrſcheinlich. Im Allgemeinen aber iſt die Verſchmelzung der zehn Stämme mit den Juden nicht zu erweiſen. Daß die erſteren im erſten Jahrhundert n. Chr. noch in geſonderter Exiſtenz gedacht wurden, zeigt außer Jos. Ant. XI, 5. 2., wo ſie zu unzähligen Myriaden angeſchlagen ſind, auch 4 Eſr. 13, 40. Ja noch Hieronymus (zu Ezech. Kap. 23) ſagt, daß ſie bis auf ſeine Zeit in den Bergen und Städten Mediens feſtgehalten werden. Im Uebrigen ſiehe über dieſen Gegenſtand die Abhandlung von Wichelhaus, Zeitſchrift der deutſchen morgenl. Geſellſch. B. V. S. 475. — So wichtig die babyloniſche Dia-

ſpora ſpäter für die weitere Ausbildung des Judenthums wurde, ſo kommt ſie doch für dieſe Periode noch weniger in Betracht. Um ſo größer iſt die Bedeutung der zweiten, die in den um das mittelländiſche Meer gelegenen Ländern ſich ausbreitete, als der Geburtsſtätte jener einflußreichen Form des Judenthums, welche mit dem Namen des Hellenismus bezeichnet wird (ſ. Bd. V, 701 ff.). Ihre Gebiete waren folgende. Vor Allem Aegypten, das alte Exilland Iſraels, und hier beſonders Alexandria, wo ſeit der Gründung der Stadt die Juden einen Haupttheil der Bevölkerung bildeten und in Rechten über den Eingeborenen ſtanden (ſ. Bd. I, 235 ff.). Von Aegypten aus verbreiteten ſich die Juden in dem cyrenäiſchen Libyen; in der Hauptſtadt Cyrene bildeten ſie eine der vier Klaſſen der Einwohner. Den Grund zu ihrer cyrenäiſchen Anſiedelung hatte ſchon Ptolemäus Lagi gelegt, indem er, um ſeine Herrſchaft in dieſen Landſtrichen zu befeſtigen, eine Abtheilung Juden dahin ſandte (Jos. c. Ap. II, 4). In Syrien wurde beſonders Antiochia am Orontes ein Stützpunkt des jüdiſchen Hellenismus; die Juden, die von Anfang einen bedeutenden Beſtandtheil dieſer von Seleukus Nikator gegründeten Stadt bildeten, genoßen hier, wie in Alexandria, gleiche Rechte mit den Griechen und ſtanden unter einem eigenen Ethnarchen (Jos. Ant. XII, 3. 1). In Kleinaſien geht die Begründung der Diaſpora hauptſächlich auf Antiochus III. zurück, der, um die unruhigen Lydier und Phrygier im Zaum zu halten, 2000 jüdiſche Familien aus Meſopotamien und Babylon in die wichtigſten Plätze des Landes verſetzte, ihnen Häuſer und Aecker anwies und ihnen neben freier Religionsübung 10jährige Steuerfreiheit bewilligte (Jos. Ant. XII, 3. 4). Jüdiſche Anſiedelungen entſtanden nun beſonders in den bedeutenderen See- und Handelsſtädten; in Epheſus und andern joniſchen Städten erhielten ſie von den Diadochen die bürgerlichen Rechte der Eingeborenen (c. Ap. II, 4). Von der kleinaſiatiſchen Küſte aus ging der Zug der Diaſpora nach den Inſeln des ägeiſchen und mittelländiſchen Meeres, Cypern, Creta, Delos, Kos, Euböa u. ſ. w. Wie groß die Zahl der Juden in jenen Ländern war, läßt eine Nachricht Strabo's (bei Jos. Ant. XIV, 7. 2) errathen, wornach Mithridates einmal auf der Inſel Kos 800 Talente wegnahm, die, um als Tempelſteuer nach Jeruſalem zu gehen, von den kleinaſiatiſchen Juden zuſammengebracht worden waren. Von den Ländern des kaſpiſchen Meeres, wohin nach dem früher Bemerkten ſchon gegen das Ende der perſiſchen Periode Juden deportirt worden waren, verbreiteten ſie ſich weiter nördlich und weſtlich, namentlich nach Thracien und Macedonien. Wie weit in Griechenland, Italien u. ſ. w. vor der römiſchen Zeit die jüdiſche Diaſpora ſich ausdehnte, läßt ſich nicht beſtimmen. In Rom wurde, ſo viel wir wiſſen, der Grund zu einer jüdiſchen Gemeinde erſt durch die von Pompejus dorthin gebrachten Gefangenen gelegt. Nach Spanien können durch phöniciſchen Sklavenhandel und ſonſtigen Verkehr ſchon in älterer Zeit jüdiſche Gefangene gekommen ſeyn; doch iſt die rabbiniſche Deutung des Sepharad (Obad. V. 20) ſehr unwahrſcheinlich (ſ. Bd. XIV, 281). Ueber die Sage, daß Nabukudroſſur (Nebukadnezar) gefangene Juden nach Spanien geführt habe, ſiehe M. Niebuhr, Geſchichte Aſſur's und Babels, S. 222. Die Verbreitung der Juden in der ganzen *οἰκουμένη* vollendete ſich erſt unter der römiſchen Herrſchaft. Im Anfange der chriſtlichen Zeitrechnung bezeugt Strabo (a. a. O.) von dem jüdiſchen Volk: *εἰς πᾶσαν πόλιν ἤδη παρελήλυθεν, καὶ τόπον οὐκ ἔστι ῥᾳδίως εὑρεῖν τῆς οἰκουμένης, ὃς οὐ παραδέδεκται τοῦτο τὸ φῦλον, μηδ' ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ.* (Vergl. damit Philo ad Caj. M. II, 587, und über dieſen ganzen Gegenſtand Schneckenburger, Vorleſungen über neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, herausgegeben von Löhlein, 1862, S. 77 ff. Ewald, Geſchichte Iſraels IV, 269 ff.). Zu dieſer Verbreitung des jüdiſchen Volks haben verſchiedene Urſachen zuſammengewirkt. Unter der Herrſchaft der früheren Weltmächte war ſie angebahnt worden durch gewaltſame Deportationen, als Strafe für Aufruhr, durch Flucht vor Feindesſchwert, durch phöniciſchen Sklavenhandel u. ſ. w. Auch in der gegenwärtigen Periode iſt die Verpflanzung jüdiſcher Bevölkerung großentheils eine unfreiwillige, aber ſie dient nun den höheren Culturzwecken, welche

Alexander und die Diadochen bei ihrem Koloniſirungsſyſtem verfolgten. Denn bald wurde erkannt, wie brauchbar dieſes betriebſame und gewandte Volk ſey, wo es ſich um Begründung und Sicherung ſocialer Ordnungen handelte. Daneben fand auch der religiöſe Karakter deſſelben Anerkennung. Wie ſchon Alexander dem Großen nach Hekatäus (bei Jos. c. Ap. I, 22) die unbeugſame Treue der Juden gegen ihr Geſetz Bewunderung abgenöthigt hatte, ſo entging auch ſeinen Nachfolgern nicht, daß ein Volk von ſolcher Gottesſcheu und ſolchen ſtrengen Grundſätzen über den Eid, wenn man ſich durch Schonung ſeiner religiöſen Eigenthümlichkeit ſeiner Zuneigung verſichert habe, als beſonders zuverläßig betrachtet werden dürfe. (Vgl. was über Ptolemäus Lagi, der die Juden beſonders zu den Beſatzungen der Feſtungen verwendete, Jos. Ant. XII, 1, und über Antiochus den Großen ebendaſ. XII, 3. 4. berichtet wird). Namentlich die Ptolemäer wußten auch, ſo gut als in früherer Zeit die babyloniſchen und perſiſchen Könige, jüdiſches Talent im höheren Staats- und Kriegsdienſt wohl zu verwerthen. Daß aber die Diaſpora auch durch freiwillige Auswanderung ſich immer weiter ausdehnte, bedarf kaum beſonders bemerkt zu werden. Neben den merkantilen Intereſſen wurden die Juden ſchon durch ihre *πολυανθρωπία* (Philo ad Caj. S. 577) zum Aufſuchen immer neuer Wohnſitze veranlaßt. — Merkwürdig iſt nun, wie, während andere Völker unter den Stürmen jener Zeit auseinandergeweht, ſpurlos untergegangen ſind, bei der jüdiſchen Diaſpora trotz ihrer ungeheuren Ausdehnung der nationale Zuſammenhang ſo wenig gelockert wurde, daß vielmehr überall das zu politiſcher Unſelbſtſtändigkeit verurtheilte Judenthum als eine in ſich geſchloſſene, nationale Macht dem Heidenthum ſich gegenüberſtellte. Begünſtigt wurde die Bewahrung der Nationalität durch die freie bürgerliche Stellung, welche den Juden von den Diadochen eingeräumt wurde, in welcher Hinſicht die Ordnung der jüdiſchen Verhältniſſe in Alexandria als Typus gedient zu haben ſcheint. Hiernach bildeten die Juden in den größeren Städten ſelbſtſtändig organiſirte Gemeinden mit eigener Geruſie und unter eigenen Archonten, beziehungsweiſe einem Ethnarchen aus ihrer Mitte, welcher Beides, Verwaltungsbeamter und Richter war (ſ. Strabo a. a. O., Philo in Flacc. M. II, 528 u. a.). Was aber von ungleich größerer Bedeutung war — dieſe in der heidniſchen Welt zerſtreuten Gemeinden bildeten doch alle einen großen kirchlichen Verband, deſſen Radien, ſo ſehr auch der Umkreis ſich erweiterte, in der heiligen Stadt zuſammenliefen, die deßwegen von Philo (ad Caj. 587) geprieſen wird als Metropolis nicht eines Landes Judäa, ſondern der meiſten Länder der Erde. In der alten Zeit war ſelbſt innerhalb der engen Gränzen des jüdiſchen Reiches die Concentration des Cultus niemals auf längere Zeit zu erzwingen geweſen; jetzt iſt dieſelbe ſo befeſtigt, daß, wie wir weiter unten ſehen werden, der einzige Verſuch, der zu Gründung eines ſchismatiſchen Heiligthums auf heidniſchem Boden gemacht wurde, ziemlich erfolglos verlief. Das locale, religiöſe Bedürfniß wurde befriedigt durch Vereinigung zu Gebet und Unterweiſung im Geſetze in den Synagogen, deren Anfänge gewiß ſchon in dieſe Periode, ja ſchon in das babyloniſche Exil zu verlegen ſind (vgl. Bd. XV, 301), wenn auch die Ausbildung der Synagogalverfaſſung erſt der ſpäteren Zeit angehören mag. Doch die einzige Opferſtätte des Volks war in Jeruſalem; die dortigen täglichen Opferakte begleitete der Jude in der Ferne mit ſeinem Gebete, eine Sitte, die Dan. 6, 11. 9, 21. vorausgeſetzt wird. (Ueber die Abordnung förmlicher Vertreter zum Opferdienſt, der ſogenannten אנשי מעמד — was aber wohl erſt ſpätere Einrichtung war — ſiehe Bd. XII, 187). Nach Jeruſalem gingen die Wallfahrten an den Jahresfeſten; dorthin wurde aus der ganzen Diaſpora die jedem erwachſenen Iſraeliten obliegende Tempelſteuer geſendet, durch beſondere Hieropompen, die weder Weite noch Beſchwerlichkeit des Wegs ſcheuen durften und denen nach Umſtänden ein ſtarkes, ſchützendes Geleite beigegeben wurde (vgl. Jos. Ant. XVIII, 9. 1. Phil. ad Caj. 578). Daß der Betrag dieſer Abgabe, zu der noch viele Weihgeſchenke kamen, ein ungeheurer war, zeigt außer der bereits oben mitgetheilten Notiz beſonders Cicero pr. Flacc. c. 28. Dieſer Zuſammenhang des Volkes mit ſeinem heiligen Mittelpunkte konnte ſelbſt durch die Zeiten greuel-

voller Zerrüttung, die über das heilige Land kamen, nicht gebrochen werden. — Was aber dem Judenthum seinen unerschütterlichen Halt inmitten der heidnischen Welt gab, war doch im tiefsten Grunde nur sein religiöser Glaube und sein Gesetz. Wenn den einfachen Juden sein Monotheismus, allen Formen des Polytheismus gegenüber, mit stolzem Selbstgefühl erfüllte, so konnten auch die Gebildeteren, die der griechischen Philosophie mit Verehrung sich zugewendet hatten, darum sich doch nicht veranlaßt sehen, die Prärogative ihrer väterlichen Religion in den Hintergrund zu stellen. Denn so viel sie auch von griechischer Weisheit sich aneigneten und so stark sie durch die Ideen derselben ihren Vorstellungskreis umbildeten, das alles vermochte doch nur sie in der Ueberzeugung zu befestigen, daß die Erkenntniß des Einen lebendigen Gottes und einer weisen und gerechten göttlichen Vorsehung, wornach die Dichter und Philosophen Griechenlands gerungen, im Judenthum von Hause aus zu finden sey, und von dieser Ueberzeugung gingen dann wieder die bekannten Bestrebungen aus, die griechische Weisheit in Abhängigkeit vom Alten Testament erscheinen zu lassen. Dazu kam, daß mit dem Gottesglauben des Judenthums wesentlich verknüpft war der Glaube an die Erwählung und den weltgeschichtlichen Beruf des israelitischen Volks. Dieser Beruf steht selbst dem jüdischen Alexandrinismus fest, so sehr er die alttestamentliche Heilsordnung verflüchtigt (s. Bd. IX, 424 ff.). Der Rath- und Hoffnungslosigkeit, die durch die zusammenbrechende heidnische Welt geht, steht das jüdische Volk mit der Gewißheit gegenüber, daß es in seinem Gotte eine Zukunft hat und daß diesem noch alle Kniee sich beugen und alle Zungen huldigen müssen. Welche Geschichtsbetrachtung hieraus für das Judenthum sich ergab, hat sich in seiner Apokalyptik ausgeprägt (s. Bd. IX, 427 ff.). Daneben gab auch, wie Schneckenburger a. a. O. S. 105 sehr richtig hervorhebt, der Besitz von heiligen Schriften dem religiösen Bewußtseyn der Juden einen Halt, dessen das nur durch die unbestimmte Tradition und den heiligen Dienst fortgepflanzte Heidenthum entbehrte. Das Gesetz endlich legte ebenso sehr durch seinen sittlichen Gehalt (man denke z. B. an die Wahrung der Reinheit des Familienlebens) Zeugniß wider die Verderbniß des Heidenthums ab, als es in seinem rituellen Theile eine Scheidewand gegen heidnische Lebensweise aufrichtete.

Was die Stellung der Griechen zum Judenthum betrifft, so konnte natürlich die völlige Unkenntniß jüdischer Dinge, wie sie noch bei Herodot, trotz dem, daß dieser die palästinensische Küste bereist hatte, so auffallend hervortritt, seit Alexander dem Großen nicht mehr fortdauern.*) Daß das merkwürdige Volk mit seinem bildlosen Cultus und seinen sonstigen Eigenthümlichkeiten die Aufmerksamkeit wißbegieriger Griechen auf sich zog, läßt sich erwarten. Es ist daher kein Grund vorhanden, die Wahrheit dessen zu bezweifeln, was Klearchus (bei Jos. c. Ap. I, 22) von dem Interesse berichtet, welches Aristoteles an einem jüdischen Weisen, mit dem er in Asien zusammentraf, genommen haben soll. Die Kenntniß, die Aristoteles bei diesem Anlasse vom Judenthum gewann, reichte freilich nur so weit, daß er die Juden für Abkömmlinge der indischen Gymnosophisten erklären konnte, wie auch Megasthenes (Euseb. praep. evang. IX, 6) Juden und Brahmanen zusammenstellt, als die ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦντες, bei denen Alles sich finde, was die Alten über die Natur gelehrt haben, und wie Theophrast (ebendas. IX, 2) die Juden als φιλόσοφοι τὸ γένος ὄντες bezeichnet. Auch das günstige Urtheil, das nach Josephus a. a. O. Hekatäus über die Juden gefällt haben soll,

*) Ueber die Frage, ob ältere griechische Philosophen, wie Pythagoras und Plato, Kenntniß vom Alten Testament genommen haben, ließe sich streiten, wenn für die Angabe des Aristobul'schen Fragments bei Euseb. praep. evang. XIII, 12., daß bereits vor Alexander, ja bereits vor der Herrschaft der Perser über Aegypten Stücke des A. Testam. in's Griechische übersetzt worden seyen, irgend eine sonstige Begründung sich beibringen ließe. — Parallelen, wie sie Gladisch (in Riedner's Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. S. 516 ff.) zwischen der Philosophie des Anaxagoras und alttestamentlichen Lehren gezogen hat, beweisen, so interessant sie seyn mögen, nichts für einen geschichtlichen Zusammenhang.

hat nichts Auffallendes; die gegen jene Fragmente erhobenen Zweifel hat Ewald (S. 280 f.) auf das gehörige Maß zurückgeführt. Umgekehrt kann man auffallend finden, daß in Alexandria, wo die Juden ein so hohes Ansehen genoßen, ihren heiligen Schriften von Seiten der griechischen Gelehrten sehr wenig Aufmerksamkeit zugewendet worden zu seyn scheint. Mag nämlich immerhin in der Aristeassage so viel als historischer Gehalt anerkannt werden, daß bei der Entstehung der LXX. das literarische Interesse der Ptolemäer dem Bedürfnisse der ägyptischen Juden hülfreich entgegenkam und neben den griechisch bearbeiteten Schriften anderer Völker auch die griechische Bibel einen Platz in den öffentlichen Bibliotheken fand: so steht doch fest, daß die alexandrinischen Grammatiker die LXX. nicht berücksichtigt haben (s. Wichelhaus, de Jeremiae vers. Alex. S. 25), und daß — um von den höchst unsicheren Anspielungen auf biblische Stellen, die man bei Callimachus und im Epithalamios Theokrit's hat finden wollen, abzusehen — dasjenige, was Hermippus (s. Joseph. a. a. O.), Hekatäus u. A. aus dem Alten Testament geschöpft haben mögen, nicht hoch anzuschlagen ist. Einen genügenden Erklärungsgrund für diese Vernachläßigung der griechischen Bibel bietet freilich schon ihr Sprachkarakter (s. Bd. V, 708); wogegen die Juden selbst, wie die Stelle am Schlusse des Aristeasbuchs zeigt (bei Hody, de bibl. text. p. XXXV. Jos. Ant. XII, 2. 14), von wunderbarem göttlichem Eingreifen zu erzählen wußten, wodurch griechischen Schriftstellern die Profanirung alttestamentlichen Inhalts gewehrt worden sey. Dagegen beginnt nun mit dem dritten Jahrhundert v. Chr. die Reihe der wunderlichsten Mißverständnisse und Einfälle in Betreff des Ursprungs und der Gebräuche des Judenthums, die in mannichfachen Wendungen von einem Schriftsteller zum andern bis auf Tacitus herabwandern. (S. hierüber Hody a. a. O. S. 101 ff. Worm, de corruptis antiquitatum hebraearum apud Tacitum et Martialem vestigiis, und Kirchmajer, exercitatio ad Taciti hist. Lit. V. de rebus moribusque Judaeorum in Ugolino's thesaurus vol. II., besonders aber J. G. Müller, kritische Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden in den Studien und Kritiken, 1843. Eine übrigens unvollständige Sammlung der von den Juden handelnden Stellen griechischer und römischer Schriftsteller gibt Meier, Judaica, 1832). Jene Mißverständnisse wurden genährt durch den Widerwillen gegen das Judenthum, den wir mehr und mehr an die Stelle der anfänglichen, wohlwollenden Beurtheilung treten sehen. Daß die Juden ein ungeselliger, unduldsamer, gegen Jedermann feindseliger Menschenschlag seyen (vgl. z. B. Diod. bibl. 34, 1. Apollonius Molo bei Jos. c. Ap. II, 36), daß ihr Gesetzgeber Moses ein Betrüger gewesen und ihre Gesetze zu keiner Tugend, sondern nur zur Schlechtigkeit anleiten (Apollon. Molo und Lysimachus bei Jos. c. Ap. II, 14) u. dergl., ist nun der immer wiederkehrende Vorwurf. Zugleich machte die Gewandtheit, mit der die Juden sich überall eindrängten und festsetzten, ihre schlaue Betriebsamkeit und der Reichthum, den sie sich zu erwerben wußten, sie zum Gegenstande des Volkshasses, der oft in blutigen Ausbrüchen sich Luft machte. Bei dem Allem hat die jüdische Diaspora auf das Heidenthum einen zwar stillen, aber durchgreifenden Einfluß ausgeübt. Der jüdische Proselytismus (s. Bd. XII. S. 240 ff.), so viel Unlauteres an ihm haftete, ist doch nicht auf eine Linie zu stellen mit dem Anhang, wie er in jener Zeit jedem in einen geheimnißvollen Nimbus gehüllten Cultus leicht zufiel. Seine Früchte wurden später offenbar in den Proselytenschaaren, die dem Evangelium sich zuwandten. Nicht bloß durch manche Gebräuche der Juden, sondern auch durch die ihnen eigenthümlichen Tugenden wurden viele Heiden angezogen. „Unsere gegenseitige Eintracht," sagt Josephus (c. Ap. II, 39), „unsere Wohlthätigkeit, unseren Gewerbfleiß, unsere Ausdauer in Drangsalen um des Gesetzes willen suchen sie nachzuahmen." Die Hauptsache aber war, daß reinere theistische Begriffe in die Heidenwelt geworfen, Heilsahnungen in derselben angeregt und einem zuchtlosen Geschlecht die Ordnungen eines sich in allen Stücken einem göttlichen Gesetz unterwerfenden Lebens vor die Augen gestellt wurden. Es ist in der That, wie Josephus a. a. O. bemerkt, ein *θαυμασιώ-*

τατον, wie das Judenthum vermöge der ihm inwohnenden Kraft ſolche Siege errungen hat; „wie Gott die Welt durchdringt, ſo iſt das Geſetz durch alle Menſchen hindurchgeſchritten.“ In dem unwilligen Worte Seneca's: victi victoribus leges dederunt, iſt ihm ſelbſt aus heidniſchem Munde dieſes Zeugniß ausgeſtellt worden.

Nach dieſer Digreſſion kehren wir zu den Ereigniſſen in Judäa in der Zeit des Antiochus Epiphanes zurück. Was dem makkabäiſchen Aufſtand voranging, erfahren wir hauptſächlich aus 2 Makk. Kap. 4 f. Jene oben geſchilderte, gräciſirende Partei hatte Anhänger ſogar in der hohenprieſterlichen Familie. Einer derſelben, Joſua, oder nach ſeinem gräciſirten Namen Jaſon, ein Bruder des früher erwähnten Onias III., raubte dieſem die hoheprieſterliche Würde, indem er für die Erlangung derſelben dem Antiochus 440 Talente (wie es ſcheint, jährlichen Tribut) und außerdem noch 150 Talente für die Erlaubniß zur Errichtung eines Gymnaſiums in Jeruſalem und für die Verleihung des antiocheniſchen Bürgerrechts an die Bewohner Jeruſalems zuſicherte (2 Makk. 4, 8 f., nach der wahrſcheinlicheren Auslegung, ſ. Grimm zu derſelben). Nun machte die Gräciſirung Jeruſalems raſche Fortſchritte; ſelbſt Prieſter verſäumten über der Paläſtra die Bedienung des Altars. Als Antiochus zum erſten Male nach Jeruſalem kam, wurde er prachtvoll und mit Jubel empfangen. Doch ein gewiſſer Menelaus, Bruder des früher erwähnten Simon (ſ. Bd. IX, 324), wußte, in Geſchäften an den König von Jaſon geſandt, dadurch, daß er Letzteren um 300 Talente überbot, für ſich die Ernennung zum Hohenprieſter auszuwirken. Er verdrängte den Jaſon aus Jeruſalem, machte aber keine Anſtalt, dem Antiochus die verſprochene Summe zu bezahlen. Deßhalb zur Verantwortung an den Hof berufen, ließ er als Stellvertreter im Hohenprieſterthum ſeinen Bruder Lyſimachus zurück, der nun mit den Tempelſchätzen ſo wirthſchaftete, daß ſich ein Volksaufſtand gegen ihn erhob, in welchem er erſchlagen wurde. Um dieſen Vorgang zu entſchuldigen und gegen Menelaus Anklage zu erheben, wurden drei Aelteſte aus Jeruſalem an Antiochus nach Tyrus geſchickt; doch Menelaus, der ſchon vorher durch Gold die Ermordung des von Jaſon verdrängten Onias III. (Dan. 9, 26 (?) ſ. Bd. III, 283) zu bewirken gewußt hatte, ſchaffte ſich abermals Hülfe durch Beſtechung; die Ankläger wurden hingerichtet und Menelaus behauptete ſeine Stelle. Dieſem unwürdigen Menſchen gegenüber ſcheint die antiſyriſche Partei ſich Jaſon zugewendet zu haben, der während des zweiten ägyptiſchen Feldzugs des Antiochus (170) aus Ammonitis herbeikam und durch einen Handſtreich ſich Jeruſalems bemächtigte, bald aber, da Menelaus die Burg beſetzt hielt, ſich abermals flüchten mußte. Antiochus ſah in dem Vorgefallenen einen Empörungsverſuch der Juden; aus Aegypten herbeieilend, beſetzte er Jeruſalem, deſſen Thore ihm die griechiſche Partei geöffnet hatte, ein furchtbares Blutbad wurde angerichtet, der Tempel geplündert (1 Makk. 1, 16—28. 2 Makk. 5, 11—23, vgl. mit Dan. 11, 28). Nach ſeinem Abzug fuhr Menelaus in Gemeinſchaft mit den ſyriſchen Präfekten fort, das Volk zu mißhandeln, das um ſo weniger ſeinen Haß gegen die ſyriſche Herrſchaft verhehlt haben wird. Darum ſchritt, um den Widerſtand deſſelben zu brechen, Antiochus zu den äußerſten Maßregeln. Im Jahre 168 erſchien der Oberſteuerbeamte Apollonius mit einem Heere in Jeruſalem; am Sabbath wurden die Bewohner überfallen und ſchaarenweiſe theils ermordet, theils in die Gefangenſchaft geſchleppt (2 Makk. 5, 24—26; 1 Makk. 1, 29 ff.). Ein königliches Edikt folgte, vermöge deſſen der Tempel in Jeruſalem dem olympiſchen Zeus geweiht, Sabbathfeier und Beſchneidung verboten, überhaupt jede Ausübung des moſaiſchen Geſetzes mit Todesſtrafe bedroht wurde (1 Makk. 1, 43 ff. 2 Makk. 6, 1 ff.). Der Unmuth des Königs über das fehlgeſchlagene Unternehmen gegen Aegypten ſchürte die Verfolgung (Dan. 11, 30), die in Grauſamkeit wie in Conſequenz ihres Gleichen nicht mehr gefunden hat, und ſo mit Recht Typus der letzten, größten Trübſal, die über die Gemeinde Gottes kommen ſoll, geworden iſt. Doch zeigte die große Zahl der Abtrünnigen, die nun gemeinſame Sache mit den Syrern machten (1 Makk. 1, 52 ff. 2, 16. Dan. 11, 32), wie nothwendig eine Sichtung für das Volk geworden war. Wie nun Mattathias,

Prieſter zu Modin, einer kleinen Bergſtadt, weſtlich von Jeruſalem, als ein zweiter Pinehas (1 Makk. 2, 26) eifernd für das Geſetz den Treuen das Signal zum Aufſtande gab (167), wie nach ſeinem Tode der Dritte ſeiner Söhne, Judas Makkabäus, den glorreichen Kampf gegen die mit den abtrünnigen Juden verbündeten Syrer führte, Jeruſalem, mit Ausnahme der Akra, eroberte und den Jehovahcultus im Tempel wieder herſtellte (1 Makk. K. 3 f.), worauf (ebend. Kap. 5), glückliche Streifzüge gegen die benachbarten Völker folgten, wie ferner, nachdem inzwiſchen Antiochus Epiphanes geſtorben war, unter ſeinem Sohne Antiochus V. Eupator ein neuer Kampf entbrannte, der, obwohl von Judas unglücklich geführt, mit einem Friedensſchluß endete (163), — über dieß Alles ſ. Bd. I, 386 ff., vgl. mit V, 578 f. Der Friede war von kurzer Dauer. Als Demetrius Soter, der im Jahre 162 den ſyriſchen Thron beſtiegen hatte, die ſeit der Hinrichtung des Menelaus (ſ. Bd. IX, 325) erledigte hoheprieſterliche Würde dem Alkimos (Jakim Jos. Ant. XII, 9. 7) übertrug, unterwarfen ſich ihm als einem Aaroniden (1 Makk. 7, 14, wenn er auch nicht der Linie der bisherigen Hohenprieſter angehörte, Jos. Ant. XX, 10. 3) die Chaſidäer gutwillig, was ihnen mit ſchändlichem Verrathe vergolten wurde (1 Makk. 7, 12—15, vgl. Bd. I, 210). Judas ging nicht in das Netz. Er erneuerte den Kampf, der Anfangs gegen den ſyriſchen Feldherrn Nikanor mit ſehr günſtigem Erfolg gekrönt war; als aber Bacchides und Alkimos ein neues ſtarkes Heer herbeiführten, unterlag er mit ſeinem kleinen Haufen nach verzweiflungsvoller Gegenwehr (im J. 161; 1 Makk. 9, 1—22). Nun triumphirte die helleniſirende Partei; daß Alkimos (a. a. O. V. 54) die Mauer des inneren Vorhofs des Tempels niederzureißen befahl, ſollte wohl darauf deuten, daß von jetzt an die Scheidewand zwiſchen Juden und Heiden aufgehoben ſey. Während die Abtrünnigen im Lande ſchalteten, hielten ſich die Chaſidäer, an deren Spitze nach Judas' Tod ſein Bruder Jonathan getreten war, in Schlupfwinkeln am todten Meere, bis Bacchides ihnen einen Frieden bewilligte, in Folge deſſen Jonathan, da Jeruſalem noch von der abtrünnigen Partei beſetzt war, in Michmas, an der Gränze des Stammes Benjamin, ſeinen Sitz nahm und hier ein Regiment in der Weiſe der alten Schopheten führte (a. a. O. V. 73). Wie Jonathan ſodann im Jahre 152 mit Glück die Partei des gegen Demetrius Soter ſich erhebenden Alexander Balas ergriff und durch dieſen zum Hohenprieſter ernannt wurde (nachdem ſieben Jahre lang, ſeit Alkimos' Tod, dieſe Würde erledigt geweſen war), wie er unter den fortgeſetzten ſyriſchen Erbfolgeſtreitigkeiten in ſeiner prieſterfürſtlichen Stellung ſich zu behaupten wußte, endlich aber (im J. 143) von dem Kronprätendenten Tryphon gefangen genommen und getödtet wurde, darüber ſ. Bd. V, 580. An ſeine Stelle trat der letzte der Brüder, Simon. Er wurde von Demetrius II. Nikator als Hoherprieſter anerkannt; den Juden wurden hiebei ſo bedeutende Rechte und Freiheiten eingeräumt, daß die ſyriſche Oberhoheit nur noch eine nominelle war, weßhalb man von dieſem Jahre (142 v. Chr.) die Befreiung Iſrael's von dem Joche der Heiden datirte (1 Makk. 13, 41). Als durch die Einnahme der Akra von Jeruſalem vollends das letzte Bollwerk der Heiden gefallen war (13, 49 ff.), herrſchte Ruhe und Frieden im Lande. In dankbarer Anerkennung der Verdienſte Simon's und ſeines Geſchlechtes beſchloß nun das Volk in feierlicher Verſammlung (14, 28 ff.), daß Simon Fürſt und Hoherprieſter ſeyn ſolle für ewige Zeit, bis ein treuer Prophet aufſtände. In dem letzteren Ausdruck ſpricht ſich das Gefühl aus, daß dem Beſchluſſe des Volkes noch die göttliche Sanktion fehle und dem theokratiſchen Princip nicht Genüge geſchehen ſey. Indeſſen konnte dieſe Uebertragung der hoheprieſterlichen Würde auf das makkabäiſche Geſchlecht um ſo leichter vor ſich gehen, da der legitime Erbe derſelben thatſächlich ſich von dem rechtmäßigen Heiligthum excommunicirt hatte. Onias, der Sohn (oder Enkel) des ermordeten Onias III., war nämlich während der Zerrüttung, die in Judäa herrſchte (Jos. Ant. XIII, 3. 1.; nach XII, 9. 7. unter dem Hoheprieſterthum des Alkimos), begleitet von Prieſtern und Leviten, nach Aegypten zu Ptolemäus Philometor geflohen und hatte mit deſſen Er-

laubniß und Unterſtützung zu Leontopolis im heliopolitaniſchen Nomos (ungefähr um 160 v. Chr.) einen jüdiſchen Tempel gegründet (ſ. Bd. X. S. 612, wo aber dieſer Onias irrthümlich als Hoherprieſter Onias II. bezeichnet iſt). Er ſtützte ſich hiebei auf Jeſ. Kap. 19., freilich in ganz unrichtiger, übrigens auch noch von Joſephus (bell. jud. VII, 10. 3.) getheilter Auffaſſung dieſer Weiſſagung, die entfernt nicht von einer Verehrung Jehovah's durch Juden in Aegypten, ſondern von der Bekehrung der Aegypter zu dem wahren Gotte handelt. Das ſeparatiſtiſche Streben, von dem Onias (vgl. Joſephus an der zuletzt angeführten Stelle) geleitet wurde, war unter den damaligen Umſtänden ſehr zu entſchuldigen; aber ſeine Hoffnung, daß eine Menge Juden von dem Tempel in Jeruſalem werde abgezogen werden, ging nicht in Erfüllung. Der neue Tempel muß allerdings bei den helleniſtiſchen Juden einiges Anſehen erlangt haben; der Reichthum, der ſich in demſelben bei ſeiner Zerſtörung durch die Römer im Jahre 73 n. Chr. *) vorfand, wäre ſonſt kaum zu erklären. Wie wenig aber doch durch denſelbſt bei den ägyptiſchen Juden der Tempel in Jeruſalem in Schatten geſtellt wurde, zeigt Philo, der ſtreng an der Einheit des Tempels feſthält, die nach ihm durch die Einheit Gottes gefordert wird (de monarch. Lib. II. §. 1.), und unter dieſem einen Tempel nur den in Jeruſalem verſteht, ohne das Heiligthum in Leontopolis auch nur zu erwähnen. Zwar erhellt aus der Gemara zu Aboda Sara IV, 3., daß die Schriftgelehrten den Cultus im Oniatempel nicht geradezu als idololatriſch betrachteten; doch durfte kein Prieſter, der dort angeſtellt geweſen war, wieder in Jeruſalem dienen, kein Gelübde konnte dort gültig gelöſt werden u. ſ. w., vergl. Miſchna Menach. XIII, 10. (Die neueſte Unterſuchung über den Tempel in Leontopolis findet ſich in Wieſeler's Unterſ. üb. den Hebräerbrief II, 81 ff.).

In Jeruſalem folgte auf Simon ſein Sohn Johannes Hyrkanus (135 bis 106 v. Chr.). Er erweiterte das kleine jüdiſche Reich im Norden durch Unterwerfung Samaria's und einer Reihe von Seeſtädten, im Süden durch Bezwingung der Edomiter. Die letzteren ließen, um den Beſitz ihres Landes zu retten, es ſich gefallen, durch Beſchneidung und Annahme des Geſetzes dem Judenthum einverleibt zu werden (Joseph. Ant. XIII, 9. 1), ein Sieg, der für das jüdiſche Volk ſelbſt verhängnißvoll wurde. Hyrkanus vereinigte, wie Joſephus (bell. jud. I, 2. 8.) von ihm rühmt, in ſeiner Perſon die drei theokratiſchen Aemter, das Fürſtenthum über ſein Volk, das Hoheprieſterthum und die Prophetie; und um den Glanz des Geſchlechtes zu vollenden, legte ſein Sohn Ariſtobulus bei ſeinem Regierungsantritte (107) ſich auch noch den königlichen Titel bei. Doch ſchon Hyrkanus hatte vorausgeſagt, daß ſeine zwei älteſten Söhne ſich nicht behaupten werden; und in der That bedurfte er nicht erſt der von Joſephus ihm beigelegten Prophetengabe, um zu erkennen, auf welch ſchwankendem Grunde die Herrſchaft ſeines Geſchlechtes ruhte. Jener Zwieſpalt im Volke, an welchem die makkabäiſchen Kämpfe ſich entzündet hatten, dauerte fort als Gegenſatz der phariſäiſchen und ſadducäiſchen Partei. (S. die betr. Artikel in Bd. XI, 496 ff. und XIII, 289 ff.). Die erſtere, die nationale Geſetzespartei, welche die Makkabäer um ihrer Verdienſte willen zur höchſten Würde erhoben hatte, war doch nicht geſonnen, den Anſprüchen ihrer Epigonen ohne Weiteres ſich zu fügen. Schon Hyrkanus hatte dieß zu erfahren bekommen, als ihn der Phariſäer Eleazar zur Niederlegung der hoheprieſterlichen Würde aufforderte, weil ſeine Mutter eine Gefangene geweſen (vgl. Bd. VI, 200). und der Widerſpruch der übrigen Phariſäer gegen die Beſtrafung dieſer Injurie als einer Blasphemie ihn deutlich erkennen ließ, mit welchen Augen ſie ihn betrachteten (Joseph. Ant. XIII, 10. 5 f.). Er hatte darum erbittert von den Phariſäern weg ſich den Sadducäern zugewendet, und eben ſo ſuchten ſeine Söhne, um den Abfall von den glorreichen Anfängen ihres Geſchlechts vollſtändig zu machen, ihre Stütze in dieſer heidniſch geſinnten

*) Er ſtand demnach 233 Jahre. Die Angabe bei Joseph. bell. jud. VII, 10. 4. von einer 343jährigen Dauer deſſelben iſt anerkanntermaßen unrichtig.

Partei, weßhalb Ariſtobulus den Beinamen *φιλέλλην* erhielt (Jos. Ant. XIII, 11. 3). Um ſo mehr ſteigerte ſich die Erbitterung der Phariſäer, die das Volk auf ihrer Seite hatten. Alexander Jannäus, der ſeinem Bruder Ariſtobulus nach deſſen nur einjähriger, durch Brudermord befleckter Regierung (Joseph. bell. jud. I, 3.) im Jahre 105 gefolgt war, wurde, als er am Laubhüttenfeſt den Opferdienſt verwaltete, von der Menge grob inſultirt; die grauſame Rache, die er hiefür nahm, war die Ausſaat neuer innerer Kämpfe, die nach einem unglücklichen Kriege, den er gegen den arabiſchen König Obedas geführt, ausbrachen und in ihrer ſechsjährigen Dauer gegen 50,000 Juden das Leben gekoſtet haben ſollen (Joseph. bell. jud. I, 4. 5). Nun rief die phariſäiſche Partei einen Seleuciden zu Hülfe, den Demetrius Eukärus, der von Ptolemäus Lathyrus zum König von Damaskus gemacht worden war. Alexander, bei Sichem beſiegt, wußte doch neuen Anhang zu gewinnen, ſo daß es ihm gelang, die von Demetrius im Stiche gelaſſenen Phariſäer zu bewältigen. Durch eine furchtbare Gräuelthat verſiegelte er ſeinen Sieg, indem er, nachdem er die letzte Feſtung ſeiner Gegner, Bethome, erſtürmt hatte, 800 Gefangene kreuzigen und ihre Weiber und Kinder vor ihren Augen niedermetzeln ließ, während er ſelbſt mit ſeinen Kebſen ſchmauſend zuſah (Jos. Ant. XIII, 14, 2. b. jud. I, 4. 6). Der Zorneifer, der in den makkabäiſchen Stammvätern für die heilige Sache entbrannt war, flammte in den Nachkommen nur noch im Dienſte perſönlicher Herrſchaftsintereſſen und Rachegelüſte. — Im Innern war freilich jetzt Ruhe; doch fühlte Alexander ſelbſt, daß ſein Haus auf die dem Volke entfremdeten Sadducäer ſich nicht auf die Dauer würde ſtützen können. Darum verſöhnte ſich ſeinem Rathe gemäß nach ſeinem im Jahre 79 v. Chr. erfolgten Tode ſeine Gemahlin Alexandra mit den Phariſäern (Jos. Ant. XIII, 15. 5), indem ſie ihnen den größten Einfluß auf die Leitung des Staats einräumte. „Sie herrſchte über Andere, über ſie ſelbſt herrſchten die Phariſäer“ (b. jud. I, 5. 2). Das Volk wußte ſie durch genaue Beobachtung der Satzungen für ſich zu gewinnen. Die angeſehenſten Sadducäer wurden als Befehlshaber in Gränzfeſtungen geſchickt, angeblich um ſie auf anſtändige Weiſe zu verbannen; dort konnte man ſie wieder haben, wenn man ſie brauchte. Von ihren zwei Söhnen ernannte Alexandra den älteren, Hyrkanus II., der zu träge war, um ihr in der Regierung unbequem zu werden, zum Hohenprieſter; der jüngere, Ariſtobulus II., ſollte im Privatſtande bleiben. Kaum aber war Alexandra geſtorben (im Jahre 70), als Ariſtobul aus Jeruſalem entwich, um mit Hülfe jener ſadducäiſchen Feſtungscommandanten ſeinen Bruder zu ſtürzen. Das Heer der phariſäiſchen Partei wurde beſiegt und Hyrkanus abgeſetzt. In dieſem aber erkannte ſein früherer Miniſter, der ſchlaue Idumäer Antipater, ein treffliches Werkzeug für ſeine ehrgeizigen Pläne. Unter dem Vorwande, daß ſein Leben bedroht ſey, beredete er ihn, ſich zu dem arabiſchen König Aretas zu flüchten. Dieſer ergriff bereitwillig die Gelegenheit zum Krieg; Ariſtobul wurde geſchlagen und in Jeruſalem belagert; mit ihm hielt es die Prieſterſchaft, während die Maſſe des Volkes auf Hyrkan's Seite war. Da um dieſe Zeit (im Jahre 64) der römiſche Feldherr Scaurus, von Pompejus geſendet, nach Damaskus gekommen war, wandten ſich die ſtreitenden Parteien an ihn. Die Entſcheidung bei den Römern zu ſuchen, mochte um ſo näher liegen, da ſchon Judas Makkabäus ein Bündniß mit den Römern geſchloſſen hatte (1 Makk. 8, 17 ff.), das von Jonathan (12, 3) und Simon (14, 24. 15, 15 ff.) erneuert worden war. Scaurus erklärte ſich für Ariſtobul, für den nun auch das Kriegsglück ſich entſchied, indem er Aretas in einer Schlacht beſiegte (Jos. b. jud. I, 6. 3). Als aber bald darauf Pompejus ſelbſt nach Damaskus kam, wurde der Streit der beiden Brüder vor ihn gebracht; zugleich erſchienen Abgeordnete des Volks, die wider Beide klagten, daß dieſe Prieſternachkommen an die Stelle der alten prieſterlichen Regierungsform ein menſchliches Königthum geſetzt haben und ſo darauf ausgehen, Knechtſchaft über das Volk zu bringen (Ant. XIV, 3. 2), ein Zeugniß, welche Macht die theokratiſchen Ideen im Volke hatten. Die letztere Beſchwerde, die dem Römer vermuthlich unverſtändlich war, ſcheint derſelbe einfach ignorirt zu haben;

die Schlichtung zwiſchen den beiden Brüdern verſchob er. Da aber Ariſtobul es unter ſeiner Würde hielt, ſich länger hinhalten zu laſſen, und abreiſte, rückte Pompejus ſofort erzürnt in Paläſtina ein (b. jud. I, 6. 4). Nach erfolgloſen Unterhandlungen warf ſich Ariſtobul nach Jeruſalem, zum Widerſtand ſich rüſtend, begab ſich aber, als Pompejus vor der Stadt erſchien, zu dieſem, um ihm die Uebergabe der Stadt und eine Summe Geldes anzubieten. Pompejus willigte ein, behielt aber den Ariſtobul als Geißel, bis die Vertragsbedingungen erfüllt wären. Doch in der Stadt wies man den römiſchen Geſandten zurück; nun wurde Ariſtobul von Pompejus in Feſſeln geworfen und die Belagerung begonnen. Als die Anhänger Hyrkan's die Südſtadt und die Baris übergaben, warf ſich die ſtreng phariſäiſche Partei, die jetzt Ariſtobul's Sache führte, auf den wohl befeſtigten Tempelberg. Erſt nach dreimonatlicher Belagerung gelang den Römern an einem Sabbath der Sturm, bei dem 12,000 Juden umkamen. Pompejus betrat den Tempel, ließ aber den Schatz unberührt (vergl. Cic. Flacc. c. 28) und ſorgte für die Fortſetzung des Gottesdienſtes. „Seitdem," bemerkt Tacitus (hist. 5, 9), „war bekannt, daß der Tempel in Jeruſalem eine leere Behauſung, ohne Götterbild, und daß es um die jüdiſchen Myſterien ein leeres Ding ſey." — Die Mauern Jeruſalems ließ Pompejus niederreißen, dem Volk wurde eine große Kriegsſteuer auferlegt. Hyrkan erhielt die Würde des Hohenprieſters und Ethnarchen; aber das Gebiet, das die Makkabäer ſeit Alexander Jannäus beherrſcht hatten, wurde bedeutend verkleinert, indem das nördliche Paläſtina größtentheils zur Provinz Syrien geſchlagen und einer Anzahl von paläſtinenſiſchen Städten die Freiheit gegeben wurde. Römiſche Provinz wurde Judäa damals noch nicht; es behielt vielmehr ſeine eigene Verwaltung und trat in die Reihe der ſogenannten Bundesgenoſſen des römiſchen Volks, was aber doch thatſächlich ein Unterthänigkeitsverhältniß war, ſo daß Joſephus (Ant. XIV, 4. 5) mit Recht von dieſem Zeitpunkt an den Verluſt der Freiheit und die Unterwerfung unter die Römer datirt. Als Pompejus nach Rom zurückkehrte (im Jahre 63), führte er außer dem Ariſtobul und deſſen Söhnen Antigonus und Alexander, von denen aber der Letztere unterwegs entkam, eine Menge jüdiſcher Gefangener mit ſich. Dieſe wurden als Sklaven verkauft, bald aber, da ihre Bräuche ſie ihren Herren unbequem machten, freigelaſſen und legten nun den Grund zu der römiſchen Judengemeinde, die, in der regio transtiberina angeſiedelt, bald ungemein ſich vermehrte (vgl. Philo ad Caj. M. II, 568). — In Jeruſalem behauptete ſich Hyrkanus nur durch römiſchen Beiſtand gegen Alexander und den zahlreichen Anhang, den dieſer zu gewinnen gewußt hatte, dann gegen Ariſtobul ſelbſt, der mit Antigonus aus Rom entkommen war, freilich um bald wieder beſiegt als Gefangener dorthin zurückzukehren. Indeſſen wirthſchafteten die Römer, mit denen Antipater, unter deſſen Leitung Hyrkan fortwährend ſtand, das beſte Einvernehmen zu unterhalten wußte, auf's Brutalſte im Lande. Der parthiſche Krieg gab dem Craſſus Gelegenheit zu einem Beſuche in Jeruſalem, wobei er 2000 Talente Geld und 8000 Talente Koſtbarkeiten fortſchleppte (Jos. Ant. XIV, 7. 1). Ihm folgte Caſſius Longinus, der ſtatt Goldes 30,000 Sklaven holte (ebendaſ. §. 3). Als der Kampf zwiſchen Pompejus und Cäſar ſich in die Oſtländer des römiſchen Reiches zog, ſchenkte Letzterer dem Ariſtobul die Freiheit, um ihn in Paläſtina für ſeine Zwecke zu verwenden. Zwar wurde dieſer Plan durch Ariſtobul's Ermordung vereitelt, doch trat nun Antipater auf Cäſar's Seite und leiſtete ihm während des Kampfs gegen die Pompejaner in Aegypten bedeutende Dienſte. Zum Danke dafür beſtätigte Cäſar den Hyrkan in der hohenprieſterlichen Würde und ertheilte ihm und ſeinen Erben die beſtändige Herrſchaft über das jüdiſche Volk, woneben freilich eigentlich Antipater unter dem Namen eines ἐπίτροπος Regent des Landes war. Ferner wurde von Cäſar die Wiederherſtellung der Mauern Jeruſalems geſtattet, das jüdiſche Gebiet wieder vergrößert und eine Reihe von Bewilligungen ertheilt. Und dieſes Wohlwollen Cäſar's dehnte ſich auf alle Juden im römiſchen Reiche aus. Die ihnen von den Diadochen verliehenen Rechte wurden beſtätigt und erweitert; die Juden ſollten überall nach ihren Geſetzen

leben und ihre religiösen Versammlungen halten dürfen, ferner des Sabbaths wegen vom Kriegsdienste befreit seyn (s. Jos. Ant. XIV, 8, 3 — 5 und die Urkunden in XIV, 10). Hiernach ist nicht zu verwundern, daß nach Cäsar's Ermordung in der Trauer über ihn besonders die Juden sich hervorthaten (Suet. Caes. c. 84). Der weitere Gang der Begebenheiten in Palästina, — wie alle politischen Wirren, welche damals die römische Welt bewegten, auf dieses Land zurückwirkten, wie es von Cassius gebrandschatzt und dazu noch im Jahre 40 durch eine parthische Invasion heimgesucht wurde, bis Herodes, der Sohn des Antipater, vom römischen Senat zum König der Juden ernannt (39 v. Chr.), mit Hülfe römischer Legionen der Herrschaft sich bemächtigte (im Jahre 37), — endlich die Regierung des Herodes selbst ist Bd. VI, 8 ff., (vgl. auch Bd. V, 583 f.) bereits ausführlich dargestellt worden, ebendaselbst sind auch die in die Geschichte des Herodes verflochtenen letzten Geschicke des makkabäischen Hauses erzählt, das ebenso kläglich endete, als es glorreich begonnen hatte, ein Opfer eigener Schuld. Das Hohepriesterthum, welches Herodes von der königlichen Würde trennte, bekleidete unter ihm noch einmal auf kurze Zeit der letzte Makkabäer, Aristobulus, Sohn des oben erwähnten Alexander; im Uebrigen aber übertrug er es zwar Männern von priesterlicher Abkunft, doch ohne hervorragende Bedeutung (τισὶν ἀσήμοις, Jos. Ant. XX, 10. 5), die er dann nach Belieben wechselte. *) Auch die sonstigen Ordnungen des Judenthums ließ er fortbestehen, wenn auch nicht ohne willkürliche Eingriffe, wovon Bd. XIV, 465. ein Beispiel aus Jos. Ant. XVI, 1, 1. erwähnt worden ist; ja, er liebte es, wenn es darauf ankam, sich wie ein Volljude zu gebärden, in welcher Hinsicht besonders die von ihm vor dem Beginne des Tempelbaus gehaltene Rede karakteristisch ist (Ant. XV, 11. 1). Von den Juden dagegen wurde er nur als Halbjude (vgl. Bd. XIV, 15. 2) betrachtet und sein Königthum als aufgedrungene Fremdherrschaft gehaßt. Selbst sein Tempelbau, dessen Pracht allerdings den Juden schmeichelte, und was er sonst zur Hebung und Verschönerung des Landes that, konnte ihm die Gunst des Volkes nicht gewinnen, das ihm vielleicht manche seiner Gräuelthaten verziehen hätte, aber seine geschmeidige Unterwürfigkeit unter die Römer, die er besonders durch ungeheuere Geldspenden an die römischen Machthaber bethätigte, ihm nicht verzeihen konnte, und in vielen seiner Maßregeln (wie der Belegung mehrerer Städte mit römischen Namen, der Einführung römischer Spiele, der Aufrichtung römischer Adler u. dergl.) sein Streben nach allmählicher Romanisirung des Judenthums unschwer erkannte. Voll Ingrimm stand ihm namentlich die pharisäische Partei gegenüber, die schon vor seiner Erhebung zur königlichen Würde mit der größten Entschiedenheit ihm entgegengetreten war und in offenem und geheimem Widerstand gegen ihn beharrte; vgl. besonders Jos. Ant. XVII, 2. 4, wo erzählt wird, daß die Pharisäer, 6000 an der Zahl, dem Herodes den für sich und den Kaiser geforderten Eid verweigerten, und wo zugleich eine merkwürdige Intrigue berichtet ist, welche die Pharisäer mit dem kinderlosen Weibe des Pheroras, des Bruders des Königs, zu spielen versuchten, indem sie dieser durch die Zauberkraft eines Eunuchen Bagoas Nachkommenschaft zu verschaffen versprachen, auf welche dann das Reich übergehen solle. Uebrigens zeigt das Beispiel des karaktervollen Sameas (Schammai?), der selbst dem Herodes Achtung abnöthigte (vgl. Ant. XIV, 9. 4), daß im Pharisäismus immer noch eine moralische Macht lag, an der die brutale Ver-

*) Die Hohenpriester unter Herodes sind folgende. An die Stelle des Hyrkanus, der, weil ihm Antigonus die Ohren hatte abschneiden lassen, zur ferneren Führung des Amtes unfähig war, setzte Herodes zunächst einen babylonischen Juden, Ananel (Jos. Ant. XV, 2. 4.), bald darauf aber, die gesetzliche Altersordnung verletzend, den 17jährigen Bruder seiner Gemahlin Mariamne, den oben genannten Aristobul. Nachdem er diesen hatte umbringen lassen, übertrug er die Würde Jesu, dem Sohne Fabi's, der aber bald beseitigt wurde, um einem Schwiegervater des Herodes, Simon, Sohn des Boethos, Platz zu machen (XV, 9. 3). Auf diesen folgte Matthias, Sohn des Theophilus (XVII, 4. 2), auf diesen Joazar, Sohn des eben genannten Simon (XVII, 6. 4).

folgungswuth des Königs sich brechen mußte. Wie in dieser trüben Zeit die messianische Hoffnung im Volke wieder auflebte, ist Bd. IX, 433 f. gezeigt worden. — Nach Herodes Tod erhielt bei der seinem Testamente gemäß (s. Bd. VI, 13) vollzogenen Vertheilung des Reichs unter den drei hinterlassenen Söhnen Archelaus (s. Bd. I. S. 483) Judäa sammt den dazu gehörigen Bezirken, indem trotz des Andringens der pharisäischen Partei, welche Freiheit unter dem väterlichen Gesetz begehrte, Augustus ihn bestätigte. (Ueber die beiden anderen Söhne Philippus und Antipas, s. Bd. XI. S. 549. I. S. 391). Die Unruhen, welche besonders in Folge des tyrannischen Verfahrens des römischen Legaten Sabinus im Lande entstanden waren, dämpfte der syrische Präses Quinctilius Varus. Als aber nach der Absetzung des Archelaus (6 n. Chr.) Judäa unmittelbar der römischen Herrschaft unterworfen und der Provinz Syrien, jedoch mit eigenen, in Cäsarea residirenden Prokuratoren, einverleibt wurde, und als nun der syrische Präses Quirinius die schon unter Herodes vorbereitete Schatzung vollzog (s. hierüber Bd. XIII, 463 ff.), wurde zwar zunächst noch ein allgemeiner Aufstand verhütet, aber durch die jetzt erstehende Partei des Galiläers Judas (s. Bd. VII. S. 126), die für das theokratische Princip, wie es der Pharisäismus auffaßte (*ὑπὲρ τοῦ μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην*, Jos. Ant. XVIII, 1. 6), den Kampf gegen die römische Herrschaft unternahm, ein Feuer unter dem Volke angezündet, das, so oft auch einzelne Aufstandsversuche durch das römische Schwert gedämpft wurden, nicht mehr erlosch. Den Thaten Gottes, der jetzt seinem Volke den rechten Befreier sendet, um das verheißene messianische Reich aufzurichten, geht von nun an, Gottes Wort und Verheißung carrikirend, eine wilde Demagogie zur Seite, durch welche das Volk, nachdem es die Einladung des guten Hirten verworfen hat, vollends rettungslos dem Verderben entgegengeführt wird. — Auf den ersten römischen Prokurator Coponius folgten in raschem Wechsel Marcus Ambivius und Annius Rufus, dann unter Tiberius auf längere Zeit Valerius Gratus. Es waren römische Ritter, welche ihre Verwaltung möglichst zur Aussaugung des Landes ausbeuteten. (Syria atque Judaea, berichtet Tacitus, Ann. II, 42. aus dem Jahre 17, fessae oneribus, deminutionem tributi orabant.) *) Noch häufiger als die Prokuratoren wechselten die Hohenpriester, die von den ersteren nach Willkür ein- und abgesetzt wurden (vergl. die Artikel Annas Bd. I, 354 und Kaiphas VII, 213). Erst Kaiphas, der letzte der von Gratus ernannten, behauptete sich wieder längere Zeit, nämlich während der ganzen Amtsführung des folgenden Prokurators Pontius Pilatus. Dieser, der vom Jahre 26—36 regierte, überbot seine Vorgänger in Verhöhnung und Mißhandlung der Juden. Die früheren Prokuratoren hatten, so willkürlich sie verfuhren, doch den religiösen Conflikt mit dem Judenthum vermieden. Dieser drohte besonders durch die römische Kaiserverehrung, welche, da man in der Form derselben der majestas imperii huldigte, von

*) Unter Tiberius, in das Jahr 19, fällt die erste Judenverfolgung in Rom. Den nächsten Anlaß gab nach Jos. Ant. XVIII, 3. 5. eine Prellerei, welche ein Jude gegen eine vornehme Römerin begangen hatte. Der eigentliche Grund aber lag, wie aus Tac. ann. 2, 85. erhellt, darin, daß das Judenthum auf eine Linie mit dem ägyptischen Isisdienst und anderen morgenländischen Culten gestellt wurde, die von den Römern innerhalb ihres heimathlichen Kreises nicht angefochten wurden, aber, sobald sie durch ihr Umsichgreifen, namentlich am Sitze des Imperiums selbst, die römische Staatsreligion zu beeinträchtigen drohten, die Staatsgewalt nothwendig zu Gegenmaßregeln herausforderten. Nach Tacitus verordnete ein Senatsbeschluß, daß 4000 Freigelassene, die von derartigem Aberglauben angesteckt seyen, sofern sie das Alter für den Waffendienst hätten, nach Sardinien zur Bekämpfung der dortigen Räuber geschafft werden sollen, si ob gravitatem coeli interissent, vilo damnum; die übrigen sollen Italien räumen, wofern sie nicht auf einen bestimmten Tag ihre profanen Bräuche abthun wollten. Nach Suet. Tib. C. 36. und Josephus a. a. O. müssen es vorzugsweise Juden gewesen seyn, welche diese Maßregel traf. Doch bemerkt der letztere, daß die meisten derjenigen, welche zum Kriegsdienst ausgehoben wurden den Gehorsam versagten und sich lieber bestrafen ließen. Durchgreifend ist übrigens die Maßregel schwerlich vollzogen worden. Etliche und zwanzig Jahre später, unter Claudius, waren nach Dio Cass. 60, 6. die Juden in Rom wieder zu einer Besorgniß erweckenden Menge angewachsen

den unterworfenen Völkern bei aller Duldung, die man ihren Religionen angedeihen ließ, gefordert wurde (ſ. hierüber Schneckenburger S. 40 ff.). Auf die Juden dagegen war bis dahin die ſchonende Rückſicht genommen worden, daß, wenn römiſche Truppen in Jeruſalem einzogen, die Feldzeichen, an denen das Bild des Kaiſers angebracht war, fern gehalten wurden. Pilatus zuerſt ſuchte die Aufpflanzung der von den Juden verabſcheuten signa in Jeruſalem zu erzwingen, ſah ſich aber am Ende durch den heldenmüthigen Widerſtand, der ihm trotz ſeiner Drohungen entgegentrat, zum Nachgeben gezwungen (Jos. Ant. XVIII, 3. 1; b. jud. II, 9. 2 f.). Im Uebrigen vergleiche über Pilatus Bd. XI, 663. Als er im Jahre 36 durch den ſyriſchen Proconſul Vitellius entfernt worden war, ſandte dieſer zunächſt ſeinen Freund Marcellus nach Judäa, erſchien ſodann ſelbſt in Jeruſalem und wußte hier das Volk durch einen Steuernachlaß, ſowie dadurch zu begütigen, daß er das hoheprieſterliche Gewand, das ſeit Hyrkanus I. in der Burg Antonia aufbewahrt wurde und dorther an den Feſten geholt werden mußte, an den Tempel auslieferte (Jos. Ant. XVIII, 4. 2 f.). Hierauf folgte unter Caligula der Prokurator Marullus, ein ſonſt ganz unbekannter Mann (ebend. XVIII, 6. 10). In dieſe Zeit (um das Jahr 40) fällt ein Vorgang, der um ein Kleines bereits zu einem offenen Bruch der Juden mit der römiſchen Herrſchaft geführt hätte. Es handelte ſich darum, die Anbetung des Kaiſers, eine Ehre, auf welche Caligula beſonders erpicht war, nunmehr auch bei den Juden durchzuſetzen. Den nächſten Anlaß gab (nach Phil. leg. ad Caj. II, 575) ein Vorfall in Jamnia, wo das Standbild des Caligula, das von der heidniſchen Bevölkerung der Stadt den Juden zum Trotz war aufgerichtet worden, von den Letzteren zerſtört wurde. Nun erging an Petronius, der als ſyriſcher Statthalter an die Stelle des Vitellius getreten war, von Rom aus der Befehl, das Bild des Kaiſers im Tempel in Jeruſalem aufzuſtellen; etwaiger Widerſtand ſollte durch die äußerſten Maßregeln, Hinrichtung der Widerſpenſtigen und Gefangenführung des übrigen Volks, gebrochen werden. Auf Petronius aber, dem der erhaltene Auftrag ohnedieß zuwider war, machte die Erklärung der Juden, daß ſie eher ſterben, als eine Verletzung ihres Geſetzes zugeben wollen, einen ſolchen Eindruck, daß er die Vollziehung des Befehls ſiſtirte und die Zurücknahme deſſelben beim Kaiſer auszuwirken ſuchte. Der Zorn Caligula's, der ihn hiefür traf, wurde durch den bald hierauf erfolgten Tod deſſelben wirkungslos; die Sache war hiemit zu Ende (Jos. b. j. II, 10. Ant. XVIII, 8). Wie ein ähnlicher Verſuch in Alexandria abgelaufen war, iſt Bd. I, 236 f. dargeſtellt; nach Joſephus wäre das Attentat auf den Tempel in Jeruſalem eben durch die Vorfälle in Alexandria veranlaßt worden. — Im J. 41 wurde die römiſche Verwaltung Judäa's für einige Zeit abgebrochen, indem Agrippa I. (ſ. über ihn Bd. I, 483) von Kaiſer Claudius zu ſeinem bisherigen Beſitz, den Tetrarchieen des Philippus und Antipas, noch Judäa und Samaria erhielt und ſo das ganze Reich ſeines Großvaters Herodes, ſogar noch mit einer kleinen Erweiterung im Norden, unter ſeinem Scepter vereinigte. Die Gunſt, in welcher Agrippa bei Claudius ſtand, kam auch den Juden außerhalb Paläſtina's zu gut. Nicht bloß wurden den alexandriniſchen Juden ihre früheren Rechte zurückgegeben, ſondern Claudius verordnete auch, daß überhaupt überall die Juden, wenn ſie nach ihrem väterlichen Geſetze leben, von den römiſchen Beamten geſchützt und ihnen in allen griechiſchen Städten dieſelben Vorrechte, wie in Alexandria, eingeräumt werden ſollen. Nur ſollen ſie ſolcher humanen Behandlung ſich dadurch würdig erzeigen, daß ſie die Religionen anderer Völker nicht verachten (ſ. Jos. Ant. XIX, 5. 2 f., womit das Ausſchreiben des ſyriſchen Statthalters Petronius ebend. 6. 3. zu vergleichen iſt). Ueber die Maßregeln, von denen dagegen die römiſchen Juden unter Claudius betroffen wurden, ſ. Bd. II, 712. — König Agrippa affektirte Anhänglichkeit an das jüdiſche Geſetz und ſuchte außerdem durch leutſeliges Benehmen ſich die Volksgunſt zu erwerben (vgl. Jos. Ant. XIX, 6. 1; 7. 3). Aus dieſem Streben nach Popularität iſt es zu erklären, daß er als Verfolger der Chriſten auftrat (Apoſtelgeſch. 12, 1 f.). Indeſſen konnte er auch ſonſt trotz der Milde, die er

zur Schau trug, den blutdürſtigen Zug, der dem herodianiſchen Geſchlecht eigen iſt, nicht verläugnen, wie beſonders die von Joſephus (Ant. XIX, 7. 5) erzählte Gladiatorenſchlachtung in Berytus beweiſt, und ſo entſprach denn auch ſein Ende (Apoſtelgeſch. 12, 23) dem ſeines Großvaters. Nach ſeinem Tode (im Jahre 44) verwandelte Claudius, da der Sohn Agrippa's noch zu jung war, Judäa wieder in eine römiſche Provinz (Jos. b. j. II, 11. 6). Zunächſt beabſichtigte man, wie es ſcheint, die Prokuratorenverwaltung nur bis zur Volljährigkeit Agrippa's II. eintreten zu laſſen; aber ſpäter hatten die Römer keine Luſt mehr, das jüdiſche Königthum wieder herzuſtellen. Nur die Tempelvogtei, mit welcher das Recht, den Hohenprieſter zu ernennen, verknüpft war, wurde im Jahre 46 an den Bruder Agrippa's I., Herodes, König von Chalcis, verliehen. Beides, das genannte kleine Fürſtenthum und die Tempelvogtei, erhielt im Jahre 49 Agrippa II. (ſ. Bd. I, 183). Vier Jahre ſpäter wurde ihm für Chalcis ein größeres Gebiet, nämlich die Tetrarchie des Philippus ſammt der Herrſchaft des Lyſanias und zugleich der Königstitel gegeben (Jos. Ant. XX, 7. 1; b. j. II, 12. 8). — Die römiſchen Prokuratoren, welche ſeit dem Jahre 44 regierten, ſind folgende. Zuerſt Cuſpius Fadus, unter welchem der von Joſephus Ant. XX, 5. 1. erwähnte Demagog Theudas ſeine Rolle ſpielte (ſ. Bd. XVI, 40). Dann ſeit dem Jahre 46 Tiberius Alexander, der aus jüdiſchem Blute war, nämlich ein Sohn des Alabarchen Alexander in Alexandria, eines Neffen des Philoſophen Philo (ſ. Ewald, Geſchichte Iſraels VI, 235); das Bemerkenswertheſte unter ſeiner kurzen Verwaltung war die Kreuzigung zweier Söhne des Galiläers Judas (Jos. Ant. XX, 5. 2). Unter dieſen beiden Prokuratoren herrſchte im Allgemeinen Ruhe, weil ſie die jüdiſchen Sitten unangetaſtet ließen (Jos. b. jud. II, 11. 6). Hierauf folgte im Jahre 48 oder 49 Ventidius Cumanus und auf dieſen im Jahre 52 der kaiſerliche Freigelaſſene Felix, der ſchon vorher neben Cumanus in Paläſtina angeſtellt geweſen war, nach Tac. ann. XII, 54. als Vorſtand der Samaritaner. Unter Felix (ſ. Bd. IV, 354), der ſein Regiment in einer ſeiner Sklavenabſtammung würdigen Weiſe in aller Grauſamkeit und Willkür (Tac. hist. 5, 9) führte, wurde durch das Umſichgreifen der Sicarier und das Auftreten falſcher Propheten die Zerrüttung im Lande immer ärger (Jos. b. jud. II, 13). Verglichen mit ſeiner Verwaltung durfte die ſeines Nachfolgers Feſtus (vom Jahre 60 oder 61 an), ſo blutig ſie war, als verhältnißmäßig gerecht bezeichnet werden (ſiehe Bd. IV, 394). Als Feſtus im Jahre 63 geſtorben war, benützte der Hoheprieſter Ananus, ein grauſamer Sadducäer, die Erledigung der Statthalterſtelle, um die Hinrichtung Jakobus des Gerechten durchzuſetzen (ſ. Bd. VI, 418), ſowie die anderer Chriſten, denn auf dieſe hat man ohne Zweifel die *παρανομήσαντες* Jos. Ant. XX, 9. 1. zu beziehen. Der folgende, von Nero geſendete Prokurator Albinus plünderte das Land in ſchamloſer Weiſe aus. „Es gibt keine Art von Schlechtigkeit, die er nicht verübte," ſagt Joſephus (b. jud. II, 14. 1) über ihn. Selbſt Räuber und Aufrührer konnten ſich durch Geld ſeines Schutzes verſichern; „er ragte unter ihnen wie ein Räuberhauptmann hervor," und doch (Jos. a. a. O. §. 2) ließ ihn die Vergleichung mit ſeinem Nachfolger Geſſius Florus als einen Ausbund von Güte erſcheinen. Florus nämlich (vom Jahre 65 an) glaubte im Vertrauen auf die Gunſt, welche ſeine Gemahlin Cleopatra bei Nero's Gemahlin Poppäa genoß, das Schändlichſte nicht ſcheuen zu dürfen. Bis auf ihn hatte das jüdiſche Volk unter allen erfahrenen Mißhandlungen ſich im Ganzen geduldig bewieſen (duravit patientia Judaeis usque ad Gessium Florum, Tac. hist. V, 10); die zelotiſche Partei war durch den Einfluß der Gemäßigten noch immer innerhalb gewiſſer Schranken gehalten worden, weshalb die Letzteren von jener faſt ebenſo bitter wie die Römer gehaßt wurden. Florus dagegen ging förmlich darauf aus, das Volk zur Verzweiflung zu bringen, denn nur durch den Ausbruch einer Empörung durfte er einer Aufdeckung ſeiner Schandthaten vorzubeugen hoffen (Jos. b. jud. II, 14. 3); die Lage wurde ſo unerträglich, daß viele Juden auswanderten.

Die Reihe der Vorgänge, durch welche der allgemeine Aufſtand veranlaßt wurde,

wird im Jahre 66 eröffnet durch Unruhen in Cäsarea, wo längst Streit zwischen Griechen und Juden geherrscht hatte (a. a. O. §. 4 ff.). Der Ingrimm über das empörende Verfahren, das sich Florus bei dieser Gelegenheit erlaubt hatte, steigerte sich, als er unmittelbar darauf 17 Talente aus dem Tempelschatz raubte. Noch aber beschränkte sich das Volk in Jerusalem darauf, seiner Erbitterung in Schmähungen gegen Florus Luft zu machen; das genügte diesem, um eine Kriegsmacht gegen Jerusalem zu führen. Eine große Menge Juden kam ihm entgegen, ihn zu beglückwünschen; Florus befahl seiner Reiterei, auf sie als Aufrührer einzuhauen. In Jerusalem angekommen, gab er trotz aller Bemühungen, ihn zu besänftigen, die Oberstadt dem Morden und Plündern seiner Truppen preis. Eine Anzahl ruhiger Bürger, selbst solcher, welche die römische Ritterwürde hatten, wurde gegeißelt und gekreuzigt. Nochmals gelang es den angesehensten Bürgern, die Flamme des Aufstandes niederzuhalten; Florus kam das ungelegen, weshalb er ein neues Mittel zur Anfachung derselben ersann. Er verlangte, daß die Juden den noch im Anzuge begriffenen Cohorten feierlich entgegenziehen und sie begrüßen sollten; an die Letzteren aber ließ er zugleich den Befehl ergehen, den Gruß nicht zu erwiedern und, wenn das Volk darüber seinen Unwillen laut werden ließe, auf dasselbe einzuhauen. So ging es auch; ein entsetzliches Blutbad war die Folge (Jos. b. jud. II, 15). Nun bemächtigte sich die aufständische Partei des Tempelbergs, zerstörte die Verbindung der Burg Antonia mit demselben und fing an, sich darauf zu verschanzen; Florus aber fand für gut, aus Jerusalem abzuziehen. In Folge dieser Vorfälle schickte der syrische Präses Cestius Gallus den Tribunen Neapolitanus nach Jerusalem; ihn begleitete König Agrippa II. Der Letztere gab sich alle Mühe, die Ruhe wiederherzustellen; das Volk betheuerte zwar seine Unterwürfigkeit gegen den Kaiser, erklärte aber, dem Florus nicht mehr gehorchen zu wollen. Fortgesetzte Vermittlungsversuche Agrippa's führten nur dazu, daß er selbst fast gesteinigt worden wäre; er begab sich in seine Staaten zurück (a. a. O. II, 16; 17, 1). Unter den Juden trat nun die Parteispaltung, welche längst bestanden hatte, offen hervor. Die Zeloten, auf deren Seite der große Haufe war, wollten Krieg mit den Römern. Die wichtige Festung Masada am todten Meere wurde von ihnen überrumpelt; in Jerusalem bemächtigten sie sich des Tempels und der Burg Antonia. Das Opfer für den Kaiser wurde abgeschafft und diesem dadurch faktisch der Gehorsam aufgekündigt (II, 17. 2 ff.). Alle Anstrengungen der Gemäßigten, den Brand zu dämpfen, waren vergeblich. Ein furchtbares Blutbad in Cäsarea, bei dem unter den Augen des Florus 20,000 Juden hingeschlachtet wurden, wurde das Signal zum Aufstande im ganzen Lande. Ueberall erhoben sich jüdische Banden, die sengend und plündernd über Städte und Dörfer hereinbrachen; nun schaarte sich auch die heidnische Bevölkerung zusammen, jede Stadt der syrischen Provinz wurde in zwei Lager gespalten; einem Blutbad in Skythopolis, bei dem 13,000 Juden fielen, folgten Metzeleien in Askalon, Ptolemais und an anderen Orten (II, 18). Endlich kam Cestius Gallus, der unbegreiflicher Weise diesen Gräueln einige Zeit ruhig zugesehen hatte, mit einem bedeutenden Heere herbei. Nachdem er den jüdischen Haltpunkt an der Küste, Joppe erobert hatte (18, 10), drang er gegen Jerusalem vor und lagerte sich 50 Stadien von der Stadt bei dem alten Gibeon; hier wurde er alsbald von den Juden mit solchem Ungestüm angegriffen, daß nur die Tapferkeit der Reiterei eine Niederlage vom römischen Heere abwandte. Die Zeloten siegestrunken, wollten jetzt vollends vom Frieden nichts mehr hören; Vergleichsvorschläge, welche der beim römischen Heere befindliche Agrippa machte, wurden mit der Ermordung eines seiner Gesandten erwiedert. Nun rückte Gallus näher; die Vorstadt Bezetha ging in Flammen auf; nach mehrtägigem vergeblichem Sturm schien der Angriff auf der Nordseite des Tempels glücken zu wollen, als er plötzlich abgebrochen wurde und Cestius in sein Lager bei Gibeon zurückkehrte. Dieß ist eine der entscheidenden Wendungen des Kriegs. Der römische Feldherr mag Gründe gehabt haben, weshalb er den Kampf, dessen Ernst und Schwere er bereits erprobt hatte, jetzt nicht weiter verfolgen wollte; Josephus hat doch den Ein-

druck von der Sache (II, 19. 6): „wenn er ein wenig mit der Belagerung angehalten hätte, würde er wohl alsbald die Stadt genommen haben; aber ich glaube, weil Gott um der Gottlosen willen schon damals vom Heiligthum sich abgewendet hatte, ließ er an jenem Tage den Krieg sein Ende nicht erreichen.“ Der Rückzug, den Cestius, sofort von jüdischen Schaaren verfolgt und umschwärmt, antrat, wurde verhängnißvoll für das römische Heer. In dem Engpaß von Bethoron von allen Seiten angegriffen, entging es nur durch eine Kriegslist völliger Aufreibung. Mit einem Verlust von nahe an 6000 Mann, unter Zurücklassung der Kriegskasse, der sämmtlichen Belagerungsgeräthe u. s. w. floh Cestius nach der Seeküste (II, 19. 7 ff.). Die Juden aber kehrten triumphirend nach Jerusalem zurück, voll der kühnsten Hoffnungen für die Zukunft; der Einfluß der Friedenspartei war jetzt völlig gebrochen, das Volk war ganz in den Händen der siegestrunkenen Zeloten. Viele der Vornehmeren verließen die Stadt, „wie man ein sinkendes Schiff verläßt“ (20. 1); auch die Christengemeinde, der Mahnung des Herrn eingedenk, wanderte jetzt aus und begab sich nach Pella, jenseits des Jordans (Euseb. h. e. III, 5).

In Jerusalem wurden nun mit der äußersten Anstrengung alle Anstalten zur Fortsetzung des Kampfes getroffen, namentlich durch Verstärkung der Festungswerke die Widerstandsfähigkeit der Stadt erhöht. In alle Theile Palästina's wurden Statthalter geschickt, um die Verwaltung zu ordnen und den Aufstand zu organisiren. So kam Josephus, der bekannte Geschichtschreiber (s. über ihn Bd. VII, 25), nach Galiläa, wo er eine bedeutende Thätigkeit entwickelte, aber bald bei der strengeren Partei, an deren Spitze der tapfere Johannes von Gischala stand, Verdacht an seiner Zuverlässigkeit erweckte. Die Gesammtleitung der politischen und militärischen Angelegenheiten ruhte im großen Synedrium, in Wahrheit aber herrschte das Volk in Jerusalem. Ein kriegerisches Unternehmen wurde zunächst gegen Askalon versucht, wo noch eine kleine römische Besatzung sich befand. Die wiederholte blutige Niederlage, welche die Juden hiebei erlitten (Jos. b. jud. III, 2), war wohl geeignet, ihnen die Ueberlegenheit der römischen Taktik zum Bewußtseyn zu bringen, vermochte aber den Kriegseifer nicht abzukühlen. Wie zuversichtlich man in die Zukunft blickte, zeigen die in jener Zeit mit der Inschrift „das heilige Jerusalem“ geschlagenen Münzen, die das laufende Jahr als das erste der Freiheit verkündigten (s. Ewald, Geschichte Israels VI, 646).

Inzwischen hatte Nero auf den Bericht des Cestius, in dem alle Schuld des Unglücks auf Florus geschoben war, den kriegserfahrenen Vespasian mit ausgedehnten Vollmachten nach Palästina geschickt. Obwohl diesem ein Heer von 60,000 Mann zur Verfügung stand, verfuhr er doch mit großer Vorsicht und war zunächst darauf bedacht, sich des Landes außer Jerusalem zu versichern. Sein erster Feldzug im Jahre 67 beschränkte sich auf Galiläa und die angränzenden Bezirke. Durch den Parteikampf zwischen Josephus und Johannes von Gischala war Manches zur Wehrhaftmachung des Landes versäumt worden, doch kostete es die Römer viel Zeit und Blut, bis sie sich desselben bemächtigten. Erst nach hartem Kampfe wurden die Hauptpunkte Jotapa, wo Josephus in die Hände der Römer fiel, Gamala und andere Städte erobert (s. über diesen galiläischen Krieg Jos. b. jud. III, 6 ff.; IV, 1 f.). Den aufregenden Eindruck, den der Verlust Galiläa's, der Vormauer Judäa's, in Jerusalem machte, wußte Johannes von Gischala, der sich dorthin mit seinem Haufen geflüchtet hatte, zu beschwichtigen. „Die Römer,“ belehrte er das Volk, „denen es mit den Flecken Galiläa's schon so schlimm ergangen und die dort ihre Belagerungsmaschinen abgenützt, würden, auch wenn sie Flügel nähmen, Jerusalems Mauer nie übersteigen“ (IV, 3. 1). Die Spannung zwischen den durch die Zuzüge von Außen verstärkten Zeloten und der gemäßigten Synedrialpartei wurde nun immer feindseliger. Als die Ersteren einige der vornehmsten Männer, als der Verrätherei verdächtig, gefangen setzten und dann ermorden ließen, ferner die Hohepriesterswahl durch Loos, das zunächst einen geringen Mann von priesterlicher Herkunft, Phannias, traf, einführten, schaarten sich die gemäßigteren

Bürger unter der Führung eines der abgesetzten Hohenpriester, Ananus, zusammen (IV, 3. 4 ff.). Die Zeloten, im Tempel eingeschlossen, wußten sich idumäische Hülfe zu verschaffen; die Schaar des Ananus wurde überwältigt, der Letztere selbst mit anderen angesehenen Männern ermordet; mit ihm fiel die letzte Stütze der friedlicheren Partei (IV, 5. 2).

Während dieser Vorgänge in Jerusalem verhielten die Römer sich ruhig; Vespasian voraussehend, daß die Beschleunigung des Angriffs von seiner Seite nur die Aussöhnung beider Parteien befördern würde, wollte dieselben erst sich gegenseitig aufreiben lassen (IV, 6. 2). Den zweiten Feldzug im Jahre 68 eröffnete er mit der Eroberung von Peräa und rückte dann, während diese durch einen Legaten beendigt wurde, an der Seeküste Jerusalem immer näher. Eine Menge kleiner Städte bis nach Idumäa hinein wurde erobert und durch Besatzungen geschirmt. Nun nachdem das Land gesäubert war und er sich im Rücken gedeckt wußte, sollte der Angriff auf Jerusalem beginnen. Da kam die Nachricht vom Tode Nero's; dieser und die daran sich knüpfenden Ereignisse veranlaßten Vespasian zunächst den Gang der Dinge in Rom abzuwarten. Dadurch erhielt Jerusalem eine neue Frist; sie diente nur dazu, die dortige Schreckensherrschaft zu steigern. Der den Zeloten gegenüberstehende Theil der Bevölkerung hatte, um sich jener zu erwehren, den Bandenführer Simon von Gerasa, der nach Bezwingung Idumäa's Jerusalem sengend und mordend umstreifte, in die Stadt aufgenommen, und da nun unter den Zeloten selbst eine Spaltung entstand, indem ein Theil derselben unter Eleazar sich von Johannes lossagte und im inneren Vorhof des Tempels festsetzte, so tobten jetzt drei Parteien gegen einander. So stand die Sache, als im Jahre 70 der Sohn des inzwischen auf den Kaiserthron erhobenen Vespasian, Titus, den Krieg wieder aufnahm und mit einem Heere von mindestens 80,000 Mann gegen Jerusalem vordrang. Die Bezwingung des jüdischen Aufstands war jetzt Ehrensache des neuen Kaiserhauses geworden. Eine Meile von Jerusalem schlug Titus sein Lager auf; von hier aus unternahm er zuerst mit 600 Reitern eine Recognoscirung der Stadt, zugleich in der Hoffnung, daß vielleicht bei seiner Annäherung das durch die Schreckensherrschaft ermüdete Volk ihm die Stadt übergeben würde. Aber durch einen wüthenden Ausfall der Juden wurde sein Geleite auseinander gesprengt; er selbst abgeschnitten, entkam nur nach muthiger Gegenwehr, wie durch ein Wunder, den unzähligen, auf ihn gerichteten Geschossen. Bei einem anderen Ausfalle der Juden wurde die zehnte Legion, die eben im Begriffe war, am Oelberg ihr Lager aufzuschlagen, nur mit Mühe durch den mit auserlesenen Truppen herbeieilenden Titus vor einer völligen Niederlage gerettet (V, 2).

Jerusalem war gedrängt voll von Menschen, indem auch aus dem Auslande, namentlich von den Juden jenseits des Euphrats, Hülfsvölker herbeigekommen waren (Dio Cass. 66, 4) und überdieß das gerade einbrechende Passah eine große Menge Festbesucher in die Stadt geführt hatte. Aber eben die Festfeier gab Anlaß zu einem neuen blutigen Ausbruch des Parteikampfes; hier wurde Johannes Meister über Eleazar und bekam den ganzen Tempelberg in seine Hände (Jos. b. jud. V, 3. 1). Aus drei Parteien waren zwei geworden, die unter sich in beständigem Zwiste, den Römern gegenüber aber einig waren (V, 6. 1; vgl. Tac. hist. V, 12).

Nachdem Titus vergebens Friedensvorschläge gemacht hatte, begann der Angriff auf die Stadt und zwar, wie dieß nach der Lage derselben für die alte Kriegskunst allein möglich war, vom Norden her. Vierzehn Tage nach dem Anfange der Belagerung war die erste Mauer erobert, am fünften Tage darauf auch die zweite durchbrochen; zwar wurden die eingedrungenen Römer zuerst mit großem Verluste zurückgetrieben, sie drangen aber vier Tage nachher wieder siegreich vor; Bezetha blieb in ihren Händen (V, 7 f.). In der Stadt fing jetzt der Hunger an zu wüthen, denn ungeheuere Vorräthe von Lebensmitteln, welche man zusammengebracht hatte, waren unter den Parteikämpfen in Flammen aufgegangen (V, 1. 4). Um so mehr hoffte Titus, daß seine bis dahin wiederholt zurückgewiesenen Friedensanträge, die er jetzt durch Josephus erneuern

ließ, endlich Gehör finden würden; ſie wurden abermals mit Hohn erwiedert (V, 9 f.). Nun ließ Titus, um die Belagerten zu ſchrecken, einen Haufen ſolcher, die bei dem Verſuche, aus der Stadt zu fliehen, aufgefangen worden waren, vor den Augen der auf den Mauern Stehenden kreuzigen. Aber auf ſeine Aufforderung, daß ſie doch ihr Leben, ihre Stadt, ihren Tempel retten möchten, erhielt er die Antwort: der Tod ſey ihnen lieber als Knechtſchaft; den Römern werden ſie bis zum letzten Athemzug Schaden thun, ſo viel ſie können; Gott habe noch einen beſſeren Tempel, als dieſen, nämlich die Welt; doch auch dieſer werde von dem, der darin wohnt, errettet werden; mit ihm im Bunde verlachen ſie jede Drohung, hinter welcher die That zurückbleibe; der Ausgang ſtehe bei Gott (V, 11. 1 f.). Lebte doch im Volke die Hoffnung, daß, wenn es mit Stadt und Tempel auf's Aeußerſte gekommen ſeyn würde, dann auf wunderbare Weiſe die göttliche Hülfe hereinbrechen werde (ſ. den Art. Meſſias, Bd. IX, 433). Hiezu kam, daß das Kriegsglück wieder einmal ſich auf die Seite der Belagerten neigte, indem es ihnen gelang, die gegen die Burg Antonia aufgeworfenen Angriffswerke zu zerſtören und die Römer zurückzuſchlagen (V, 11. 4). Nun ließ Titus, um die Stadt ganz abzuſperren und ihre Aushungerung zu bewirken, eine Ringmauer um dieſelbe ziehen (V, 12). Dadurch wurde die Noth zu einer furchtbaren Höhe geſteigert, Unzählige ſtarben vor Hunger; die Todten wurden über die Stadtmauer geworfen, ſo daß bald die Gräben mit Leichen gefüllt waren. Endlich wurde im Juli durch nächtlichen Ueberfall die Burg Antonia erobert (VI, 1. 7 ff.). Um dieſe Zeit hörte im Tempel das tägliche Opfer auf (VI, 2. 1). Wiederholte Verſuche, die Titus machte, die Juden zur Uebergabe des Heiligthums zu bewegen, wurden auch jetzt, ſo gräßlich der Hunger wüthete, mit Hohn abgewieſen. Ging doch nach dem Zeugniſſe des Dio Caſſius (66, 5) im römiſchen Heere ſelbſt die Rede, dieſe Stadt ſey unzerſtörbar, ſo daß es ſelbſt nicht an Einzelnen fehlte, die von den Römern zu den Juden übergingen. Im Auguſt war, nachdem die den Tempel umgebenden Säulengänge verbrannt waren, außer dem ſüdlichen Theile der Stadt, noch der innere Vorhof und das eigentliche Tempelgebäude zu erobern. Das Letztere wünſchte Titus um jeden Preis zu retten, als Zierde für die römiſche Herrſchaft; allein das Wort des Herrn, Matth. 24, 2., ſollte gegen den Willen des Cäſar in Erfüllung gehen. Am Tage, ehe der entſcheidende Sturm mit der ganzen Heeresmacht unternommen werden ſollte, zog Titus ſich eine Weile in die Antonia zurück. Da entſpann ſich ein Handgemenge zwiſchen der Tempelbeſatzung und den Römern, welche angewieſen waren, den Brand der Gebäude des äußeren Vorhofes zu löſchen. Die Juden wurden zurückgeſchlagen und mit ihnen drangen nun Römer in den inneren Vorhof. Da ergriff ein Soldat (δαιμονίῳ ὁρμῇ, Jos. b. jud. VI, 4. 5) ein brennendes Holzſtück und warf es durch eine Fenſteröffnung der den Tempel umgebenden Gemächer. Als die Flamme emporſchlug, eilte Titus herbei, um Befehl zum Löſchen zu ertheilen; er wurde nicht gehört, die wuthentbrannten Legionen wetteiferten, den Brand zu nähren. Das furchtbare Schauſpiel, das nun ſich eröffnete, hat Joſephus VI, 5. 1. geſchildert. Das Siegesjauchzen der Legionen tönte durch das Jammergeſchrei des Volkes auf dem Berge und in der Stadt; der Wiederhall von allen Bergen umher vermehrte das betäubende Getöſe. Der Tempelberg glich von den Wurzeln an einem Feuermeer, mit dem Blutſtröme ſich miſchten. Nirgends mehr ſah man etwas vom Boden; er war mit Haufen von Leichen bedeckt, über welche die Soldaten den Fliehenden nachjagten. Noch bis zum letzten Augenblicke hatten die Juden, durch falſche Propheten bethört, an der Hoffnung auf plötzliche Rettung feſtgehalten (VI, 5. 2). Auf der Stätte des Tempels pflanzten die Legionen ihre Feldzeichen auf, brachten ein Opfer und begrüßten Titus als Imperator (VI, 6. 1). Der Tag des Tempelbrandes war der 10. Loos (Ab) des Jahres 70. (Ueber das Zuſammentreffen deſſelben mit dem Tage der chaldäiſchen Tempelzerſtörung, ſ. Bd. IV, 390). Drei Wochen ſpäter wurde auch die obere Stadt eingenommen; das Blutbad war auch hier ſo groß, daß, wie Joſephus (VI, 8. 5) ſagt, mancher Feuerbrand durch Blut gelöſcht wurde. Am 8. Gorpiäos (Elul) ging die

Sonne über einem rauchenden Trümmerfelde auf. Die Zahl der während der Belagerung Umgekommenen wurde auf 1,100,000, die der Gefangenen auf 97,000 berechnet (VI, 9. 3). Die Letzteren werden theils in die Bergwerke Aegyptens geschickt, theils bei öffentlichen Fechterspielen und Thierhetzen aufgerieben (VI, 9, 2; VII, 2. 1; 3, 1), eine Anzahl für den Triumph aufgespart, in welchem Titus auch Johannes von Gischala und Simon mit sich führte. Von den Festungswerken Jerusalems blieben nur der westliche Theil der Ringmauer als Lager für die zurückzulassende Besetzung und drei Thürme stehen, die letzteren als Denkmäler der Größe des errungenen Siegs. Mit Staunen hatte Titus beim Anblicke der Festungsthürme ausgerufen: „mit Gott haben wir gekämpft und Gott ist es, der die Juden von diesen Bollwerken gestürzt hat; denn was vermöchten Menschenhände oder Maschinen wider solche Thürme!“ — Noch hatten die Juden drei Festungen inne; von diesen wurde Herodeum bald übergeben; Machärus und Masada dagegen fielen erst nach zwei Jahren in die Hände der Römer. Die letztere wurde von Zeloten unter Anführung eines Enkels des Galiläers Judas vertheidigt; als sie sich nicht mehr halten konnten, gaben sie sich untereinander den Tod; Grabesstille empfing die eindringenden Römer, nur eine Frau mit fünf Kindern war noch am Leben (VII, 9). — Aus Jerusalem war ein Theil der Zeloten während des Brands durch unterirdische Gänge entkommen und zerstreute sich in die umliegenden Länder. Die nach Alexandria Geflohenen zettelten dort einen Aufstand an, der mit martervoller Hinrichtung derselben endigte. Nun wurde auch der Oniastempel in Leontopolis von dem römischen Statthalter geschlossen und der Weg zu ihm verrammelt (VII, 10).

Eine größere Katastrophe als den Todeskampf des jüdischen Volks mit der römischen Weltmacht und dem Untergange der heiligen Stadt kennt die Weltgeschichte nicht. Was aber selbst der Heide Titus ahnte und was Josephus, so sehr sich ihm in seinem Schicksalsglauben die Erkenntniß des heiligen Gottesraths verflüchtigt, wiederholt zu bezeugen sich gedrungen fühlt, daß nämlich hier ein besonderes Gottesgericht gewaltet, das ist durch das Wort des Herrn in helles Licht gestellt. Jerusalem ist gefallen, weil es die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat (Luc. 19, 44). Seit jenem Abschiedsworte des von ihm verworfenen Messias (Mtth. 23, 38) ist Jerusalem und der entheiligte Tempel dem Untergange geweiht; das Reich Gottes soll dem jüdischen Volk genommen und den Heiden gegeben werden (Mtth. 21, 43). Die ganze Zeit von da an bis zum Einbruche der geweissagten Katastrophe dient noch dazu, aus dem alten Bundesvolke das λεῖμμα κατ' ἐκλογήν (Röm. 11, 5), den erwählten Rest zu sammeln, der die Wurzel der neuen Heilsgemeinde bildet, den Stamm, dem die gläubig gewordenen Heiden eingepfropft werden. Diese Heilsgemeinde ist nun der Israel Gottes (Gal. 6, 16); auf sie gehen alle Prädikate des Letzteren über, daß sie ist „das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums“ (1 Petr. 2, 9), ihr gelten die göttlichen Verheißungen. Und doch ist auch das alte Israel nach dem Fleische, an dem Gott vor den Augen aller Völker gezeigt hat, wie er liebt und wie er straft, noch nicht aus dem Gebiet der Verheißung ausgeschlossen. Ueber ihm bleibt das alte Gesetz in Geltung, daß es auch in der Verstoßung und Zerstreuung nicht untergehen kann, vielmehr aufbewahrt wird zur Wiedereinführung in das göttliche Reich. Josephus weiß freilich nicht, was er sagt, wenn er (b. jud. V, 1. 3) das Wort an Jerusalem richtet: „Vielleicht daß du einmal wieder aufkommst, wenn du deinen Gott, der dich zerstörte, versöhnt haben wirst.“ Aber der Mund der Wahrheit deutet Luc. 21, 24. darauf, daß die Gefangenschaft Israels und die Zertretung Jerusalems dauern werde, bis die Zeiten der Weltvölker erfüllt seyen. Denn, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist (Röm. 11, 25), wird Israel als Volksganzes dem Rufe des Evangeliums folgen und seinen Messias begrüßen (Mtth. 23, 39). Denn „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen“ (Röm 11, 29). — Vgl. den Art. Weissagung.

Ueber die Literatur der israelitischen Geschichte, so weit sie Geschichte des Alten Bundes ist, s. besonders Kurtz, Gesch. des Alten Bundes I. §. 17 f. — An der Spitze derselben steht Josephus' *ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία* (s. hierüber Bd. VII, 25). Diesem Werke kann aus der älteren jüdischen Literatur nichts zur Seite gestellt werden. Völlig werthlos ist die im 9. oder 10. Jahrhundert verfaßte Chronik, die den Namen des Josephus ben Gorion (Josippon) führt und in früherer Zeit von Einigen für die hebräische Grundschrift der Archäologie des Josephus gehalten wurde (Josephus Gorionides sive Josephus hebraeus, lat. vers. et notis illustr. a Breithauptio 1707. Ueber den Inhalt s. Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 146). Mehr Bedeutung, besonders für die Chronologie der israelitischen Geschichte, hat das annalistische Werk Seder Olam, rabba genannt im Unterschiede von dem viel jüngeren Seder Olam suta. Das erstere ist wahrscheinlich schon im 2. Jahrhundert n. Chr. verfaßt; der Tradition, welche es auf den R. Jose ben Chalafta zurückführt, stehts nichts Entscheidendes entgegen; die Abfassung des letzteren fällt in das 8. oder 9. Jahrhundert. (S. über das erstere Zunz a. a. O. S. 85, und besonders Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV. S. 536 ff., über das letztere Zunz S. 138. Beide hat mit Uebersetzung und Commentar herausgegeben Joh. Meyer, 1699). — Aus der älteren christlichen Kirche ist zu nennen die historia sacra des Sulpicius Severus (siehe Bd. XIV, 307); nicht ohne Interesse in biblisch theologischer Beziehung ist Augustin's Bearbeitung der alttestamentlichen Geschichte in de civ. Dei Lib. XV — XVII. — Eingehender wird die Behandlung dieses Gegenstandes erst vom 17. Jahrhundert an, und zwar zuerst in Verknüpfung der heiligen Geschichte mit der Profangeschichte, wozu Ussher in den annales V. et N. Testamenti (siehe hierüber Bd. XVI, 781) und Bossuet in dem discours sur l'histoire universelle (s. Bd. II, S. 318 und Niebuhr, Vorträge über alte Geschichte I, 5) den Grund legten. Hieran schließen sich Humphry Prideaux, the old and new test. connected in the history of the Jews and neighbouring nations, 2 Bde., 1716 und 1718, deutsch von Tittel, 1771 und Sam. Shukford, the sacred and profane hist. of the world connected, 3 Bde., 1728 ff., deutsch von Arnold, 1731 und 1738. Eine Fortsetzung von Shukford's Werk, das nur bis Josua's Tod reicht, bildet C. G. Lange, Versuch einer Harmonie der heiligen und Profanscribenten in der Geschichte der Welt von den Zeiten der Richter bis zum Untergange des Reiches Israel, 3 Bde., 1775 bis 1780. — Bereits Shukford's oben erwähntes Werk gibt eine Probe der apologetischen Behandlung der israelitischen Geschichte, die durch die Angriffe der Deisten auf das Alte Testament hervorgerufen wurde. Hieher gehören nun noch besonders J. Saurin, discours historiques etc. (s. Bd. XIII, 440), Stakhouse, Vertheidigung der biblischen Geschichte, übersetzt von Fr. E. Rambach, 8 Bde., 1752—58, vor Allem aber Lilienthal, die gute Sache der göttlichen Offenbarung, 16 Bände, 1750 ff. (s. über das letztgenannte Werk Bd. VIII, 413). — Von Andern wurde die alttestamentliche Geschichte mit der christlichen Kirchengeschichte in Verbindung gesetzt. Ueber die hieher gehörigen Werke von Fr. Spanheim und Basnage, siehe Bd. XIV, 578 und Bd. I, 718, über die der römischen Theologen Alex. Natalis und Calmet, s. Bd. X, 223 und Bd. II, 506. — Eine eigenthümliche Behandlung der alttestamentlichen Geschichte ging von der theologia prophetica des 17. Jahrhunderts aus. Bekanntlich findet sich schon im christlichen Alterthum der Gedanke, daß die Geschichte des göttlichen Reichs in sieben Perioden verlaufe, für welche die Schöpfungswoche den Typus bildet. Von diesem Gesichtspunkte aus hat namentlich Augustinus (de civ. Dei XXII, 30. fin., c. Faust. XII, 8) die Geschichte des Alten Testaments in fünf Perioden abgetheilt, die durch Noah, Abraham, David, die babylonische Gefangenschaft, die Erscheinung Christi begränzt werden; die sechste ist die der gegenwärtigen Kirchenzeit, worauf dann der Weltsabbath folgt. Dagegen ging das sogenannte Periodensystem der prophetischen Theologie des 17. Jahrhunderts von der Apokalypse aus

und gliederte nach deren Siebenzahlgruppen zunächſt die Geſchichte der chriſtlichen Kirche. In der coccejaniſchen Schule wurde dieſe Betrachtungsweiſe, combinirt mit der Anſchauung von den Bundesökonomieen (ſ. Bd. II, 765), auch auf die altteſtamentliche Geſchichte übergetragen. Eine Probe dieſer künſtlichen Schematiſirung gibt Gürtler, systema theol. proph., 2. Aufl., 1724. Er nimmt drei Weltzeiten an: 1) von Adam bis Moſes, 2) bis zum Tode Chriſti, 3) bis zum Ende der Welt, deren jede wieder in ſieben Perioden zerfällt, ſo daß in den drei Reihen die der Zahl nach ſich entſprechenden Perioden auch dem Karakter nach untereinander übereinſtimmen ſollen. Frei von ſolchen Künſteleien hält ſich Vitringa's hypotyposis historiae et chronologiae sacrae (bis zum Ende des erſten chriſtlichen Jahrhunderts gehend), zuerſt 1698 erſchienen, ein für jene Zeit ſehr brauchbares Lehrbuch. — Die ältere lutheriſche Theologie, die im Allgemeinen die bibliſchen Wiſſenſchaften viel weniger gepflegt hat, als die reformirte, hat doch in Buddeus' historia eccl. V. Testamenti, 2 Bände., 1715 (ed. IV, 1744) ein Werk geliefert, das alle früheren Arbeiten über dieſen Gegenſtand übertraf. Die fruchtbaren Winke, welche J. A. Bengel (beſonders in dem ordo temporum, 1741 — ſ. Bd. II, 59) und Chr. Aug. Cruſius (in den hypomnemata ad theol. proph., 3 Bände, 1764 ff. — ſ. hierüber Bd. III, 192 und Delitzſch', die bibliſch prophetiſche Theologie, S. 83 ff.), ſpäter Hamann und Herder für eine organiſche Behandlung der heil. Geſchichte gegeben haben, fanden bei der herrſchenden Theologie jener Zeit kein eingehendes Verſtändniß. Doch iſt aus der Bengel'ſchen Schule ein in ſeiner Art vorzügliches Werk über altteſtamentliche Geſchichte hervorgegangen, nämlich M. Fr. Roos' Einleitung in die bibliſche Geſchichte 1770 ff. (ſ. Bd. XIII. S. 114), in ſchlichter, populärer Form einen Reichthum feiner Gedanken darbietend, weshalb es den Wiederabdruck (Tübingen, 1835 ff. in 3 Bänden) wohl verdient hat. Nächſt ihm ſind auf ſupranaturaliſtiſcher Seite zu erwähnen: Köppen, die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit, 3 Bände, 1787 ff. (1837 von Scheibel neu herausgegeben), und einige Schriften von Heß, die Bd. VI, 24 ff. verzeichnet ſind. Gediegene Beiträge zur altteſtamentlichen Geſchichte finden ſich auch in Menken's Schriften, ſ. Bd. IX, 336 ff. Endlich gehören hieher aus der römiſchen Kirche von Jahn's Archäologie der zweite Theil in 2 Bänden, 1800—1802, und von Leop. von Stolberg's Geſchichte der Religion Jeſu, Bd. I—IV., 1806 ff. — Der Rationalismus jener Zeit hat es zu keiner erträglichen Leiſtung auf dieſem Gebiete gebracht; die Flachheit und Trivialität deſſelben iſt beſonders ausgeprägt in den zahlreichen Schriften von Lorenz Bauer, von denen hier vorzugsweiſe die „Geſchichte der hebräiſchen Nation," 2 Bde., 1800, und die „hebräiſche Mythologie," 2 Bde., 1802, zu nennen ſind. De Wette's Kritik der iſraelitiſchen Geſchichte (in den Beiträgen zur Einleitung in das Alte Teſtament, 1806 f.) vermochte bei der Negativität ihrer Reſultate den rationaliſtiſchen Standpunkt nicht zu überwinden; dagegen war die „Charakteriſtik des Hebraismus," die derſelbe in Daub's und Creuzer's Studien III, 2. gab, geeignet, eine geiſtigere Auffaſſung der iſraelitiſchen Geſchichte wenigſtens anzuregen. — Welcher Umſchwung in den altteſtamentlichen Studien ſeit 30 Jahren ſtattgefunden hat und welche Gegenſätze ſich hiebei herausgebildet haben, zeigen die zwei neueren Hauptwerke, auf welche in der obigen Darſtellung häufig verwieſen worden iſt. Kurtz', Geſchichte des Alten Bundes, in 2 Bänden (2. Ausg., 1853—1858), bis zu Moſe's Tod reichend, und Ewald's Geſchichte des Volkes Iſrael, die in 7 Bden. (2. Ausgabe, 1851 ff.) bis auf Bar-Cochba herabgeht. Das erſtere Werk verfolgt die durch Hengſtenberg, (von dem beſonders die Beiträge zur Einleitung in das Alte Teſtam., 3 Bde., 1831 ff. hieher gehören), beziehungsweiſe durch J. Chr. K. Hofmann (Weiſſagung und Erfüllung, 1841) gebrochene Bahn, doch in durchaus unabhängiger Haltung, unter ſorgfältiger Benützung alles deſſen, was die neuere Wiſſenſchaft zur Beleuchtung der altteſtamentlichen Geſchichte beigebracht hat. Vollſtändig iſt die altteſtamentliche Geſchichte von demſelben Theologen bearbeitet in dem „Lehrbuch der heiligen Geſchichte," 9. Auflage,

1861. Auf dem gleichen Standpunkte des Offenbarungsglaubens ſtehen die mehr populär gehaltenen Schriften: Zahn, das Reich Gottes auf Erden, 3. Auflage, 1838, I. Bd., Kalkar, die bibliſche Geſchichte in Vorträgen für Gebildete, 1839, 2 Bde.; ſodann das durch Hamann'ſche Ideen befruchtete Schriftchen von Ziegler, hiſtoriſche Entwickelung der göttlichen Offenbarung in ihren Hauptmomenten ſpekulativ betrachtet und dargeſtellt, 1842. Endlich iſt Schlier, die Könige in Iſrael, ein Handbüchlein zur heiligen Geſchichte, 1859, als eine ſehr gründliche und gediegene Arbeit um ſo mehr mit beſonderer Anerkennung zu erwähnen, da ſolchen Schriften von ſchlichter Haltung leicht die verdiente Würdigung entgeht. — Auf Ewald's Werk, deſſen hohe Bedeutung Jeder, auch wenn er die kritiſchen Vorausſetzungen deſſelben nicht theilt, willig anerkennen wird, ſtützt ſich Eiſenlohr, das Volk Iſrael, unter der Herrſchaft der Könige, 2 Thle., 1855. — Außerdem ſind noch zu erwähnen: Bertheau, zur Geſchichte der Iſraeliten, zwei Abhandlungen, 1842, ſehr werthvoll für den politiſchen Theil der iſraelitiſchen Geſchichte und v. Lengerke, Kenaan, Volks- und Religionsgeſchichte Iſraels, Bd. I., 1844.*)

Von Werken neuerer jüdiſcher Gelehrten ſind zu nennen: Herzfeld, Geſchichte des Volkes Iſrael von Zerſtörung des erſten Tempels bis zur Einſetzung des Makkabäers Schimon, 3 Bde., 1847 ff.; Joſt, Geſchichte des Judenthums und ſeiner Sekten, erſte Abtheilung (die Zeit von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Zerſtörung Jeruſalems umfaſſend), 1857. — Von Grätz', Geſchichte der Juden von den älteſten Zeiten bis auf die Gegenwart ſind die zwei erſten Bände noch nicht erſchienen; Band III. (2te Auflage, 1863): von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdiſchen Staates. — Endlich gehören hieher noch die betreffenden Partieen in den univerſalhiſtoriſchen Werken von Dittmar, Leo (der ſein früheres Buch „Vorleſungen über die jüdiſche Geſchichte," 1828, thatſächlich zurückgenommen hat) u. A., ſowie in Duncker's Geſchichte des Alterthums.

Oehler.

Volk Gottes, des alten Bundes, in der nachbibliſchen Zeit. Es iſt ein und daſſelbe Volk Gottes, welchem der vorausgehende, wie der gegenwärtige Artikel gelten; auch die zerbrochenen Zweige gehören „dem heiligen Oelbaum" an und geben genugſam zu erkennen, daß ſie nicht „Wildlinge" ſind (Röm. 11, 16. 17). Die Zeit, da ſie zerbrochen wurden, iſt nicht eine und dieſelbe: zu drei Malen kam die Hand des ewigen Gärtners mit ihrem ſcharfen Meſſer darüber; das erſte und das zweite Mal hatte er das Meſſer gemiethet (Jeſ. 7, 20) aus dem Morgenlande, von den Geſtaden des Tigris und Euphrat, und die Zweige wurden ausgeſtreut über ganz Vorderaſien; das dritte Mal miethete er ſein Meſſer aus dem Weſten, vom Strande der Tiber, und zerſtückte den Oelbaum alſo, daß kaum die Stätte, wo er gewurzelt und gegrünet hatte, fortan zu erkennen war. Aber die über den Orient und Occident, ja über die alte und die neue Welt verſtreuten und ſeit zwei Jahrtauſenden zertretenen Oelzweige tragen auch unter dieſen Gerichten Gottes noch eine Lebenskraft in ſich, daß ſie immer wieder anfangen, auszuſchlagen und zu grünen, immer wieder ihren urſprünglichen heiligen Karakter verrathen, bis die Zeit der Verheißung kommen wird, da ſie mit unſern eingepfropften Völkerzweigen dem guten Oelbaum, dem wahren, ewigen Volke Gottes, welches begnadigt und geheiligt iſt durch ſeinen Sohn Jeſum Chriſtum, wieder einverleibt werden. Der Karakter des Volkes Gottes hat ſeine vier Merkmale: ſeine Erwählung, Begabung, Erziehung und ſeinen Beruf unter den übrigen Völkern der Erde, und nach dieſen vier Merkmalen war das Volk Iſrael nicht nur, ſondern iſt und bleibt die jüdiſche Bevölkerung, auch unter den Gerichten ſeiner Zerſtreuung, das Volk Gottes. Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen, und er hat Alles beſchloſſen unter den Unglauben, auf daß er ſich Aller erbarme (Röm. 11, 29. 32); daran ſoll uns keine noch ſo bedauerliche Schattenſeite dieſer Bevölkerung irre machen, davon geben heut zu

*) Vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens verfaßt iſt die ſo eben, nach dem Tode des Verf. erſchienene gehaltvolle Schrift: F. R. Haſſe, Geſchichte des alten Bundes. gr. 8. Leipz. 1863.

Tage noch überraſchende Lichtſeiten ihres Karakters, wahrhaft große, erhebende Züge aus ihrer 2000jährigen Leidensgeſchichte, davon gibt ihre bloße leibhaftige Exiſtenz das unverkennbare Zeugniß, und eine ſchlagendere Antwort konnte Friedrich dem Großen auf ſeine Forderung eines kurzen, bündigen Beweiſes für die Wahrheit der heiligen Schrift nicht gegeben werden, als mit den Worten jenes Predigers, welcher ihm erwiederte: „Majeſtät, die Juden!“

Möchte die folgende Darſtellung ihrer nachbibliſchen Geſchichte in dem engen Rahmen, welcher uns hier vergönnt iſt, vielen unſerer Leſer den entſprechenden Eindruck gewähren und ein Weniges dazu beitragen, die forſchende und liebende Theilnahme für dieſe geringſten Brüder und Schweſtern unſeres Herrn und Heilandes zu erhöhen!

Die Quellen, welche dem Verfaſſer dabei zu Gebot ſtanden, ſind außer den einzelnen welt- und kirchengeſchichtlichen Handbüchern die drei neueſten Bearbeitungen der jüdiſchen Geſchichte aus der Feder dreier jüdiſchen Gelehrten, welche vermöge ihrer großen Beleſenheit ſowohl im Thalmud und in der übrigen rabbiniſchen Literatur, wie in den heidniſchen, muhammedaniſchen und chriſtlichen Geſchichtswerken, ſodann aber auch vermöge der Unbefangenheit ihrer Anſchauung und der Klarheit ihrer Darſtellung für dieſe ungemein dankenswerthe Arbeit in beſonderem Maße befähigt waren, nämlich: 1) die in unſerer Encyklopädie ſchon vielfach citirten Geſchichtswerke von Dr. Joſt; 2) die in der allgemeinen Encyklopädie von Erſch und Gruber enthaltene große Arbeit über die Geſchichte der Juden von Selig (Paulus) Caſſel; 3) die Geſchichte der Juden von den älteſten Zeiten bis auf die Gegenwart von Dr. Grätz (1853—1860, 4r, 5r, 6r Band vom Untergange des Jüdiſchen Staates bis zu Maimuni's Tode (im J. 1205). Jede dieſer drei von uns benützten Quellen hat ihre eigenthümlichen Vorzüge, und wie es nicht anders ſeyn kann, ſind einzelne Parthieen von dem Einen gründlicher und lichter behandelt, als von den Andern; im Allgemeinen haben Joſt und Caſſel die bürgerliche Stellung der Juden mehr berückſichtigt, als Grätz, während bei dieſem der innere Zuſammenhang der jüdiſchen Diaspora und die geiſtige Entwicklung derſelben mehr hervortritt. Ein wichtiges Moment indeſſen ſcheinen dieſe drei Gelehrten nicht genug gewürdigt zu haben, wie indeſſen von ihnen kaum anders zu erwarten und ihnen nicht zu verargen iſt, nämlich den Einfluß, welchen die eigene Entwicklung der chriſtliche Kirche auf die verſchiedene Stellung der jüdiſchen Diaspora in der Chriſtenheit ausgeübt hat. Um ſo mehr ſchien es dem Verfaſſer geboten, in dieſer gedrängten Darſtellung dieſes Moment beſonders hervortreten und ſchon bei der Eintheilung und Anordnung der einzelnen Parthieen ſich davon leiten zu laſſen.

Die nachbibliſche Geſchichte der Juden zerfällt hienach in zwei Hälften: in die Geſchichte außerhalb und die Geſchichte innerhalb der Chriſtenheit.

In der erſten Hälfte ſchildern wir:

1) Die Beſtrebungen der Juden, den Verluſt ihrer äußeren Selbſtſtändigkeit durch ein neues Band der Zuſammengehörigkeit zu erſetzen.
2) Ihre Stellung in der heidniſchen Welt, und
3) Ihre Stellung in der muhammedaniſchen.

In der zweiten Hälfte ſchildern wir:

4) Ihre Stellung unter den äußeren und inneren Kämpfen der Chriſtenheit bis zum Siege des Katholicismus über den Arianismus.
5) Ihre Stellung während der Herrſchaft des Katholicismus bis zum Siege des Proteſtantismus, und
6) Ihre ſeitherige Stellung bis zur Gegenwart.

Noch müſſen wir hinſichtlich der Berückſichtigung, welche wir hier den einzelnen Parthieen dieſer 1800jährigen Geſchichte gewidmet haben, Folgendes vorausſchicken: Mehrere dieſer Parthieen, und zwar einige der bedeutendſten, ſind in Separatartikeln dieſer Encyklopädie bereits ausführlich behandelt, ſo die Geſchichte des Rabbinismus, das Ganze des Thalmud, die Kabbalah, die Maſſora, einige der be-

deutendsten Persönlichkeiten und Sekten, so die Karäer und die Sabbathäer. Diese Parthieen alle sind hier entweder übergangen oder nur in ihren Hauptpunkten berührt. Wir haben es hier mit dem extra sacra der jüdischen Geschichte zu thun. Hier aber lag uns besonders daran, das Rechtliche oder vielmehr Unrechtliche ihrer Stellung in der Christenheit, das für Staat und Kirche Schädliche ihrer Mißhandlung aufzuweisen, und hiefür haben wir die Periode unter den Byzantinern, sodann die fränkische und die spanische Geschichte, ihre Stellung im deutschen Reich, endlich die Geschichte ihrer Emancipation besonders berücksichtigt.

1) Die Bestrebungen der Juden, den Verlust der äußeren Selbstständigkeit durch ein neues Band der Zusammengehörigkeit zu ersetzen. — Man hat die Bedeutung derselben vielfach theils zu hoch, theils zu gering angeschlagen: zu hoch, indem man in der Unkenntniß der bereits vorhandenen Diaspora dieselbe erst von dem Fall Jerusalems unter Titus an datirte und in ihrer Zerstreuung unter die übrigen Völker eben nur das Gericht über ihre Verwerfung Jesu Christi erblickte; zu gering, indem man verkannte, welch' einen großen Einfluß die Beziehung der ganzen bisherigen Diaspora zu diesem, wenn auch noch so verkommenen, Mittelpunkte ihres Glaubens und Lebens auf die äußere und innere Stellung der Juden ausübte, welch' einen richtenden Eindruck der Fall der heiligen Stadt und des Tempels denn doch in dem jüdischen Bewußtseyn aller Zeiten zurücklassen mußte und welche Bestrebungen, diesen Mittelpunkt durch ein neues Band ihrer Zusammengehörigkeit zu ersetzen, nun erwachten.

Bald nach der Zerstörung Jerusalems (s. den vorausgehenden Artikel von Oehler) erschien Liberius Maximus mit dem kaiserlichen Befehl, die Ländereien Judäa's zu veräußern. Die Syrer kauften das Meiste im Norden, von den Römern begünstigte Juden siedelten sich wieder in Judäa und bis hinauf zum galiläischen Meere an, nun freilich nicht mehr als Herren des Landes, sondern nur noch als Bewohner einer römischen Provinz, — vor ihren Augen die Trümmer der heiligen Stadt, dieses Wahrzeichen von dem Verluste ihrer äußeren Selbstständigkeit. Wie es indessen auch sonst zu gehen pflegt, daß ein solcher Anblick, nachdem die erste Betäubung über den Alles vernichtenden Schlag verflogen ist, noch einmal ein krampfhaftes Sichaufraffen und Anrennen gegen das Unabänderliche bewirkt, also ging es auch mit dem Anblick der Trümmer Jerusalems und seines Tempels, indem 50 Jahre nach der Zerstörung der Aufstand Bar Cochba's losbrach, von dessen Verlauf wir bereits in den beiden Artikeln Bar Cochba und Rabbinismus einige Data mitgetheilt haben. Von den Parteien Jerusalems war nach dem Fall nur noch die der Gelehrten übrig geblieben, und auch von diesen nur derjenige Theil, welcher entweder vor der Eroberung der Stadt sich den Römern noch angeschlossen oder nach derselben die Gnade der Römer wieder erlangt hatte. Jochanan ben Saccai, ein vielgerühmter Schüler des Hillel und hochbetagt, hatte sich in einem Sarge aus der belagerten Hauptstadt zu retten vermocht, und einer Reihe der angesehensten Gelehrten, welche nicht so glücklich gewesen waren, die Begnadigung bei Titus vermittelt. Unter ihnen war auch Gamaliel II., dessen Vater Simon (Sohn Gamaliel's des Großen) während der Belagerung das Leben eingebüßt hatte; so erhob denn Jochanan diesen Urenkel des gefeierten Hillel in dem nur sechs deutsche Meilen von Jerusalem entfernten Jamnia an die Spitze eines neuen Synedrium als das Oberhaupt, als den Nassi aller Juden. Mit dem Untergange des jüdischen Staates war die Partei der Sadducäer und damit die Spaltung der Rabbinen und des ganzen Volkes verschwunden; mit der Zerstörung des Tempels hatte das Priesterthum sein Ende erreicht; so fand die neue Einrichtung und die Erhebung dieser Persönlichkeit keinen Widerspruch. Das Bedürfniß aber, statt Jerusalems und des Tempels einen neuen Mittelpunkt zu gewinnen, war in der weit ausgedehnten Diaspora des Morgen- und des Abendlandes noch so mächtig, daß dieser Ersatz eines kirchlichen Landes allerwärts nur erwünscht war. Die Gebetsordnung, die Festsetzung des Neumondes, die Ehegesetze und

die Geſetze über Rein und Unrein wurden nun ausgebildet; die zahlreichen Schüler, welche aus allen Theilen der Welt an dem Sitze dieſes oberſten Gerichtshofes nun zuſammenſtrömten und das kleine Jamnia zu einer Weltakademie umgeſtalteten, trugen deſſen Entſcheidungen nach allen Himmelsgegenden in ihre Heimat zurück; die ungefähr im Jahre 80 v. Chr. aufgekommene Ordination mittelſt Handauflegung, die ſogenannte Semichah, ward in aller Strenge gehandhabt: *ſo bildete ſich mittelſt der phariſäiſchen Umgeſtaltung der Diaspora in Sitten und Gebräuchen, und mittelſt der feſtgegliederten Corporation ihrer Schriftgelehrten ein kirchliches Band durch die weite Welt, welches das nationale noch übertraf.* Die Gemeinden lebten Anfangs ſtill und fern von aller politiſchen Bewegung, ihrer Beſchäftigung nachgehend, welche in Paläſtina zumeiſt in Viehzucht, Landbau und Handwerk, auswärts aber zumeiſt in Handel und Fabrikation beſtand. Alles Weiterſtreben ſchien erloſchen. Man empfing durch Reiſende oder durch heimkehrende Schüler die Beſchlüſſe von Jamnia und die Vorſteher der Gemeinden machten ſie wiederum in den Synagogen bekannt. Nerva und Trajan legten den Juden kein zu ſchweres Joch auf, bis zwei unvorhergeſehene Vorfälle die Lage änderten. Die Erpreſſungen des geizigen Proconſuls Manlius Priſcus in Afrika erzeugten unter den dortigen Griechen und Juden eine Bewegung, welche während des zweiten Feldzugs Trajan's gegen die Parther, als er die afrikaniſchen Legionen an ſich gezogen hatte, in der ſchwerſten Weiſe ausbrach. Die Griechen hatten ſich für die Erpreſſungen des Proconſuls an den reichen Juden zu entſchädigen geſucht; ſo waren die Juden von Cyrene wieder in Maſſe gegen die Griechen aufgeſtanden und hatten ein Blutbad angerichtet, in welchem bei 22,000 Menſchen in der ſchrecklichſten Wuth ſich abſchlachteten, welches aber mit dem Abzug der Juden unter Andreas und Lucuas nach Aegypten endete. Zugleich mußten die alexandriniſchen Juden für die Vergehen ihrer cyrenäiſchen Brüder büßen; ſo ſchloſſen ſich die Alexandriner an die Cyrenäer an und drangen, die eine Hälfte Aegypten aufwärts bis in das Gebiet von Möroe vor, die andere unter Lucuas nach der Landenge von Suez, um in Paläſtina einzudringen. Zugleich waren die Juden in Cypern aufgeſtanden unter Artemion, bei welchem Aufſtand wiederum 240,000 Griechen das Leben verloren haben ſollen. Indeſſen hatte Trajan zwei Generale abgeſendet, Hadrian nach Cypern, wo er alle Juden ausrottete, Marius Turbo nach Cyrene, von wo dieſer dem Lucuas nachzog, noch an der Gränze Paläſtina's ihn erreichte und vernichtete. Schon vor dieſen Unthaten der Juden in Afrika und Cypern war aber Trajan bei ſeinem erſten Feldzug gegen die Parther erbittert worden durch die Bemerkung, in welch' großer Anzahl und mit welcher Tapferkeit die morgenländiſchen Juden im Heere der Parther gegen ihn gefochten, ſo daß er in allen dieſen Erſcheinungen die Zeichen einer allgemeinen Uebereinſtimmung der Juden, das Joch der Römer abzuwerfen, erblickte. Daher erließ er gegen ſie nun die ſchwerſten Verordnungen: die Beſchneidung, die Sabbathfeier, das öffentliche und häusliche Leſen der heiligen Schrift wurde bei Todesſtrafe unterſagt. Dieſe Gewaltsmaßregeln verſchlimmerten jedoch nur die Sache, indem ſie nicht nur die aufrühreriſchen, ſondern auch die bisher ruhigen Juden im Innerſten verletzten und die Empörung zwar vor der Hand niederſchlugen, aber die Gluth derſelben deſto mehr ſchürten. Die Juden blieben unerſchütterlich und wurden Märtyrer ihres Glaubens. Sie wußten auf ſchmerzhafte Weiſe ſich eine künſtliche Vorhaut zu machen und alſo vielfach den Spähern ſich zu entziehen; allein einer ihrer angeſehenſten Lehrer, Eliſa ben Abuja, machte den Verräther, und ſo ſollen bei 12,000 Schüler des berühmten Akiba darüber den Märtyrertod geſtorben ſeyn. Vorſtellungen einiger bei Trajan wohl empfohlenen Rabbinenhäupter bewogen ihn zur Zurücknahme der Verfolgungsgeſetze, jedoch zu ſpät. Akiba war nach Meſopotamien geeilt, hatte die Nähe des Meſſiasreiches daſelbſt verkündet, einen bisher unbekannten Mann, Simon, als Meſſias, als Bar Cochba (Sohn des Sterns, 4 Moſ. 24, 17) bezeichnet und ſo eine Empörung veranlaßt, welche Trajan's General, L. Quietus, niederſchlug. Quietus ward dafür zum Statt-

halter von Paläſtina ernannt und ließ nun im nördlichen Paläſtina viele jüdiſche Gelehrte als Mitverſchworene hinrichten. Da ſtarb Trajan im Orient im Jahre 118, und ſein Nachfolger Hadrian entfernte zwar, als er auf dem Wege nach Rom in Paläſtina ſelbſt verweilte, den verhaßten Quietus, ernannte aber an ſeine Stelle J. Annius Rufus, einen Mann, zwar rechtſchaffen, aber von eiſerner Strenge, ſtellte die Verfolgungen zwar ein, beruhigte die Aufregung in Afrika durch Milde und Herablaſſung, ließ ſich durch eine Vorſtellung des berühmten R. Joſua ſogar geneigt machen, den Tempel zu Jeruſalem wieder herzuſtellen, bereute daſſelbe aber wieder und ließ nun eine Zeichnung des Baues anbieten, welche die Juden nicht annehmen konnten. Nun wuchs die Verſchwörung wieder; man häufte Waffenvorräthe; Rufus berichtete an den Kaiſer und dieſer erneuerte ſogleich die harten Befehle Trajans. Rufus ließ den Tempelberg mit einem Pflug befahren, Jeruſalem wieder aufbauen, aber mit Nichtjuden bevölkern, um eine ſtarke Feſtung mehr in Paläſtina zu haben und den heiligen Ort den Juden zu verleiden. Die Unruhen wurden lauter, die Empörer verwegener, viele Gelehrte ſtarben als Märtyrer. Akiba war indeſſen nach Paläſtina zurückgeeilt, hatte den Bar Cochba auch hier als Meſſias verkündigt, ward aber endlich beim Vollzug der Semichah an fünf Schülern ergriffen und eingekerkert. Den Naſſi Gamaliel als einen Freund der Römer und einige andere Gleichgeſinnte hatte man heimlich entfliehen laſſen; der Kabbaliſt Simon ben Jochai war in eine Höhle entkommen, wo er ſeine Schriften ſchrieb, bis der Krieg vorüber war; Hadrian ſelbſt war eingetroffen, hatte den ihm befreundeten R. Joſua beſucht, den Naſſi genöthigt, mit ihm in Alexandrien den Gottesdienſten der Chriſten und Aegypter beizuwohnen, und ſo nochmals für einen Augenblick den Krieg aufgehalten. Kaum aber hatte er ſich wieder entfernt, ſo trat im Jahre 131 Bar Cochba mit ſeinen taſchenſpielerartigen Wunderthaten (ſ. den Art.) hervor und an die Spitze des ſich erhebenden Volks. Sein Anhang wuchs täglich; die Chriſten, welche die Theilnahme ablehnten, wurden grauſam verfolgt; viele Höhen wurden befeſtigt und ein Guerillakrieg eröffnet, welcher die Römer überall beſchäftigte. Als er ſich ſtark genug ſah, rückte er auf Jeruſalem, eroberte es im Jahre 132 ohne großen Kampf, ließ daſelbſt Münzen prägen, welche auf der einen Seite ſeinen Namen trugen, auf der andern die Worte: „Freiheit Jeruſalems“, und bemächtigte ſich 50 feſter Plätze und 985 Dörfer. Rufus war ihm nicht mehr gewachſen, darum ſandte der Kaiſer ſeinen tüchtigſten Feldherrn, Julius Severus aus Britannien. Als dieſer endlich erſchien, begann er mit weiſer Vorſicht, in keine Schlacht ſich einlaſſend, einen feſten Platz um den andern zu nehmen. Als er frei genug war, rückte er auf Jeruſalem. Hadrian ſelbſt ſoll incognito beim Heere geweſen ſeyn und Zeuge der erſtaunlichen Opfer, welche es die Römer koſtete, Jeruſalem wieder einzunehmen und die ganze Stadt zu ſchleifen. Bar Cochba zog ſich auf die Bergfeſtung Bethar (entweder und am wahrſcheinlichſten = Beth Zur, die ſtärkſte Feſtung Paläſtina's, zwiſchen Jeruſalem und Hebron, oder = Beth Horon, nordweſtlich von Jeruſalem, oder = Bethar, zwiſchen Cäſarea und Antipatris gelegen) zurück; hielt ſich daſelbſt mit beiſpielloſer Hartnäckigkeit, ſpielte noch immer den König und ließ den Gelehrten Elieſer aus Modain, welcher ihm verdächtigt worden war, ergreifen, während er für das Wohl der Feſtung betete, und hinrichten. Die ausgedehnten Feſtungswerke Bethars hatten Raum für eine außerordentliche Zahl von Vertheidigern; endlich aber im Jahre 135 am 9. Ab, an demſelben Tage, an welchem unter Titus der Tempel in Flammen aufgegangen war, ward auch Bethar erobert. 580,000 Juden ſollen bei dieſem Kampfe gefallen ſeyn. Als die Juden ſahen, daß ihre Sache verloren war, ergriffen ſie Bar Cochba als einen Betrüger, ſchlugen ihm das Haupt ab, warfen es über die Mauer und erbaten ſich dafür für den Reſt der Beſatzung die Gnade der Römer, welche ihnen, mit Ausnahme der Rabbinen, gewährt wurde. Akiba hatte im Kerker dieſes Ende überlebt und ward nun zu ſchrecklichem Tode hervorgeholt: ſich ſelbſt als ein Opfer für das Heilige betrachtend, ſtarb aber der Greis, während ihm bei lebendigem Leibe die Haut abgezogen ward, ohne einen Laut des

Schmerzes, mit den Worten: „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott!“ Ein anderer Rabbi ward durchbohrt, ein dritter mit der Gesetzesrolle verbrannt. Die Leichen der Gefallenen zu beerdigen, ward den friedlichen Juden gestattet. Die meisten Juden wurden zur See abgeführt, die wenigen im Lande gelassenen, mit schwerer Abgabe belastet. Hadrian sandte eine neue Kolonie nach Jerusalem, welche den nördlichen Theil anbaute, mit heidnischen Tempeln, Schauspielhäusern und Palästen schmückte, den Tempelberg mit Bäumen besetzte und in ihrer Mitte an der Stätte des einstigen Tempels zwei Bildsäulen des Hadrian errichtete; am Stadtthore nach Bethlehem wurde das Bild eines Schweines angebracht und allen Juden der Zutritt, sogar die Annäherung zu dieser jetzigen Aelia Capitolina gänzlich verboten. Nachdem Bethar gefallen und der Krieg beendigt war, sammelten sich wieder die übriggebliebenen Rabbinen und verlegten, an ihrer Spitze Simon, der Sohn Gamiel's II., den Sitz des Nassi oder Patriarchen und seines Gerichtshofs von Jamnia nach Tiberias. Neben Simon saßen als Ab-Beth-Din (oberster Richter) R. Nathan, als Chacham (erster Rath) R. Meir. Dorthin sammelten sich nun auch wieder Schaaren von Studirenden. Dort redigirte R. Jehudah der Heilige, der Sohn und Nachfolger Simon's im Patriarchat, die Mischnah. Dessen Nachfolger im Amte jedoch, d. h. Sohn, Enkel, Urenkel u. s. w. (denn die Würde war seit Jehudah erblich geworden) waren wenig bedeutende Männer und die Auktorität sank immer mehr zu Gunsten der babylonischen Akademieen. Es waren noch fünf Patriarchen: Gamaliel III., Jehudah II., Hillel II., Jehudah III.; endlich Gamaliel IV., nach dessen Tod die Juden keinen Nassi mehr wählten und ein kaiserliches Edikt aus Constantinopel das Patriarchat für erloschen erklärte (Jahr 429).

2) Die Stellung der Juden zu der Heidenwelt. — Zu dem im vorausgehenden Artikel über diesen Gegenstand Gesagten sey uns gestattet, hier Folgendes hinzuzufügen: Beginnen wir im Süden Asiens, so finden wir, daß nach dem Citat von Silvester de Sacy aus der Chronik von Tabari schon vor Nebukadnezar Juden ihre Zuflucht nach

Arabien genommen hatten, wie denn auch Abulfeda bezeugt, welcher sagt, daß sie nach El Hedjaz geflohen seyen und daselbst unter den Arabern sich niedergelassen haben; die Zeit der Makkabäer und Herodäer vermehrte die gegenseitigen Beziehungen mit den Israeliten und Edomitern; bei seinem Zuge gegen Aretas unterwirft, wie eine Münze lehrt, Pompejus einen jüdischen Fürsten in Arabien, Namens Bacchius, die Mischnah zeigt in ihren Anordnungen die größte Rücksicht auf die Verhältnisse in Arabien wohnender Juden; Ibrahim Halevi sagt: „Als die Söhne Israels von den Römern besiegt wurden, flohen die Benu Nadhir, Hadl, Kureiza und Keinukaa in die Gegend von Medina und ließen sich in Aliah nieder;“ ja, die Nachrichten arabischer und byzantinischer Schriftsteller lassen in Uebereinstimmung mit der jüdischen Ueberlieferung ein weitverzweigtes jüdisches Leben daselbst erkennen und reden von ganzen jüdischen Tribus mit ihren Fürsten; nach Eldad hadani war Cheibar der Bruder Jathreb's, der Gründer der Stadt Medina und der Stammvater eines zahlreichen und kriegerischen jüdischen Tribus, welcher noch zur Zeit Mahomed's vier bis fünf Tagereisen von Medina seine festen Schlösser hatte; ebenso gab es kriegerische jüdische Tribus in der Nähe von Mekka, beide werden als Abkömmlinge aus dem Stamme Ephraim bezeichnet, während ein anderer Krieger als Nachkomme Sebulons und ein friedlicher Tribus als Nachkommen Isaschars aufgeführt werden; schon drei Jahrhunderte v. Chr. sollen Juden aus Medina den arabischen Fürsten Tobba von Jemen und ihm nach, als die jüdischen Lehrer die Feuerprobe bestanden hatten, auch dessen Unterthanen zum Judenthum bekehrt haben, womit auch die Erwähnung im Koran übereinstimmt. Mit der Besiegung des Dsu Nowas, des Letzten dieser Himjariten (Benu Himjar), in Jemen durch die Abyssinier, zur Zeit Justinian's I., ward diese jüdische Königsherrschaft beseitigt. Allerdings scheinen diese arabischen Juden allmählich ein mit vielen arabischen Sitten und heidnischem Aberglauben zersetztes Judenthum gehabt zu haben; ja, es wird von einer molochs-

artigen Verehrung des Feuers, von unzüchtigem Jungfrauencult erzählt; indessen läßt die große Bekanntschaft Muhammeds mit dem Judenthum und der religiöse Zustand der heutzutage noch in Arabien verbreiteten Juden denn doch vermuthen, daß diese Ausartungen nicht allgemein gewesen und die Grundzüge der wahren alttestamentlichen Religion in Arabien nicht verwischt worden seyen. An Arabien reiht sich zunächst

Persien. Nach Esra 2, 59; Neh. 7, 61. kommen die Juden aus אמר (אמיר Mal Amir, ein Tul, benachbarter Gebirgskessel, worin die uralte Stadt Aidej oder Idhaj), אדון (Adon), כרוב (Corbiene), תל חרשא (Hügel der Zauberei, Magierhügel), תל מלח (Hügel am Salzstrom), sämmtlich (s. Ritter's Erdkunde, Bd. IX.) Lokalitäten in Elymais, in der Gegend von Susa, der Residenz der Perserkönige, wo heute noch die Ruinen des Grabmals Daniel's gezeigt wurden. Nach Kazwini und Hadschi Chalfa sollen die Juden durch Nebukadnezar aber auch schon nach Ispahan verpflanzt worden seyn; die Bibel weiß davon nichts. Dagegen hatte eine massenhafte Verpflanzung von Juden nach Ispahan und dem ganzen Inneren von Persien Statt durch den neupersischen König Sapor, welcher alle Christen in Armenien tödten, die Juden aber zusammentreiben und dorthin versetzen ließ. Die vornehmsten Niederlassungen aber im Morgenlande hatten die Juden in

Babylonien, d. h. der Provinz Babel, daher in der berühmten Stelle im Tractat Kidduschim 71, 6. Rab sagt: „Babel ist gesund, Mesene ist todt, Medien ist krank, Elymais und Gabiane ist im Sterben" (so der babylonische Thalmud; der jerusalemische und Bereschith Rabba 32, d. setzen zu Elam noch hinzu: וגבביי, wofür wohl גביני Gabiane gelesen werden muß); das Land zwischen Tigris und Euphrat allein gilt den Rabbinen als das wahrhaftige Exil (גולה ליוחטין). Hieher hatte Nebukadnezar die Juden verpflanzt; von hier aus verbreiteten sie sich wohl nach Elymais und dem weiteren Persien, sowie auch nach den nördlichen Gegenden ihrer Volksgenossen aus den Zehnstämmen; hier concentrirte sich später der geistige Aufschwung der jüdischen Diaspora im Morgenlande, wovon weiter unten die Rede seyn wird. Zur Zeit der Rückkehr eines Theiles derselben aus der Gefangenschaft, erscheinen die Juden bereits nach allen Richtungen des persischen Reiches verbreitet und das Buch Esther behauptet es geradezu von allen 120 Provinzen desselben. Ehe aber in Babylonien Juden sich niederließen, waren nach

Assyrien die Zehnstämme verpflanzt worden, d. h. nach der Provinz Assur, am oberen Tigris, von wo aus sie nach Medien, Armenien und Georgien einwanderten. Von Assur und Medien erzählen die biblischen Nachrichten; von Armenien und Georgien die einheimischen Schriftsteller dieser Länder. Die Letzteren bestätigen uns Angaben von Midraschim, wornach in jenen Landen viele Juden lebten, welche man nicht zu den babylonischen Gefangenen rechnete; Mar Sutra sagt, die zehn Stämme seyen nach אפריקי (nicht = Afrika, sondern Iberien) gegangen und ein anderer, Midraschim (Thargum zu 1 Chron. 5, 26. und Jerem. 13, 16), setzt sie auf den Weg nach Armenien in die טורי קבלא, d. h. die finstern Berge des kaukasischen Hochlandes und die kurdischen Gebirge. Nach Moses von Chorene kolonisirte zur Zeit des Nebukadnezar der armenische Hratschia einen jüdischen Fürsten, Schampat, in Armenien, dessen Nachkommen eine bedeutende Rolle im Lande spielten; unter dem armenischen König Vagartschag bekleidet ein Mann aus dem jüdischen Geschlecht der Pakarduni die höchste Beamtenstelle und widersteht der Zumuthung zum Abfall von seinem Glauben; auch der Parther Tigranes führt viele in Judäa gefangene Juden nach Armenien, besonders Vagharschabad, und sucht mit Grausamkeit sie zum Abfall zu zwingen; Hyrkan wird, als er mit den Römern es hält, mit vielen Anderen durch Antigonus nach Armenien geschleppt und nach seiner Rückkehr Anan, sein Bürge, gefoltert und weiter in das Innere Armeniens geschickt; einer der Nachkommen Anan's aber, ein Fürst Tobia, wird ein Christ; zwei angesehene Juden, Zebedia und Petachia, werden als die Stammväter der Bazradunier, der Könige von Georgien, genannt; ebenso ein Simson, Sohn Ma-

noach, als Stammvater der Amaduni, welche der Parther Arſchag aus Hamadan nach Armenien geführt hat. Alles dieß nach Moſes von Chorene in ſeinem zweiten Buche. Hienach wird wohl auch die Erzählung des Joſephus von der Bekehrung des Königs Izates von Adiabene, der alten Provinz Aſſur, durch die Juden Hananja und Elieſer und die dortige Einführung der Beſchneidung nicht mehr unwahrſcheinlich ſeyn, zumal von der alten dortigen Koloniſirung der Zehnſtämme her die jüdiſche Bevölkerung Adiabene's wohl ſehr zahlreich war, ſo daß ſie auch die Paläſtinenſer im Kampfe gegen die Römer unterſtützten.

Nach den weiter gegen Oſten gelegenen Ländern Aſiens kamen die Juden ohne Zweifel zumeiſt auf dem Wege des Handels; indeſſen fehlen uns hierüber geſchichtliche Nachrichten, und ſind wir nur auf einzelne Notizen jüdiſcher Schriftſteller und einige Nachrichten geiſtlicher Reiſenden beſchränkt. Was

Oſtindien betrifft, ſo berichtet über den Aufenthalt von Juden in Ceylon ſchon ein Araber aus dem 9. Jahrhundert; nach Europa kamen die erſten Nachrichten über oſtindiſche Juden durch die Entdeckungsreiſen der Portugieſen, welche ſie zum Theil in Anſehen und Einfluß antrafen, ſo gleichfalls zu Ceylon, ferner zu Calicut, Guzurate, Goa, Malacca, Malabar und Cochin. Der Engländer Buchanan fand in den Jahren 1806—1808 ſie über ganz Malabar verbreitet, jedoch geſchieden nach der Farbe, in Kolonieen der weißen und der ſchwarzen Juden; jene mit der Hauptſtadt Mattachery, dieſe mit den Städten Tritur, Parur, Chenotta, Maleh u. andern. Die weißen führen ihren Aufenthalt daſelbſt zurück bis kurz nach der Zerſtörung Jeruſalems durch Titus; eine Erztafel enthält die Urkunde, wornach ſie von dem König von Cochin in Cranganore aufgenommen wurden, ſpätere Einwanderungen aus Caſtilien, Conſtantinopel, Deutſchland, Aegypten und Syrien hatten ihre Zahl vermehrt; im 17. Jahrhundert wollten zwei Familien Cochins noch ihre Abſtammung von jenen Ureinwanderern ableiten; im Jahre 1770 gab es indeſſen nur noch 40 Familien weißer Juden in Cochin; die weißen ſehen auf die ſchwarzen verächtlich herab, und aus dem 5. Jahrhundert wird ſogar von einem blutigen Kampfe zwiſchen Beiden berichtet, welchen der Fürſt des Landes zu Gunſten der weißen entſchieden habe. Die ſchwarzen ſind kaum zu unterſcheiden von den Hindu's und auch ihre Kenntniß des Judenthums iſt ungleich geringer, als die der weißen; ſie erzählten Buchanan Vieles von dem Aufenthalte ihrer Glaubensgenoſſen im nördlichen Indien, in Turkeſtan und China. Von einem Aufenthalte ihrer Glaubensgenoſſen in

China wiſſen die ſpaniſchen Juden im 12. Jahrhundert noch Nichts; der Erſte, welcher auch nur den Namen des Landes erwähnt, iſt Benjamin von Tudela, und der Erſte, welcher von Juden daſelbſt erzählt, iſt Ibn Batuta; erſt im 18. Jahrhundert wird uns Genaueres darüber berichtet; Jovet ſagt, ſie ſeyen etwa um das Jahr 1000 in großer Anzahl dahin eingewandert aus Turkeſtan und befinden ſich am zahlreichſten in der Provinz Honan, namentlich in Caifongfu (Peter Gozani beſuchte hier die Synagoge), ferner zu Ningpo, Ninghia, Hangtſcheu und in Peking ſelbſt; auch der Brief eines Deutſchen, Namens Kögler, welcher von 1715—1746 in Peking lebte, berichtet darüber.

Wenden wir uns von Meſopotamien aus nach dem Weſten, ſo liegen uns zunächſt die Länder im Norden von Paläſtina: Syrien, Kleinaſien und Griechenland, und die Länder im Süden: Aegypten, Abyſſinien, das Innere von Afrika und ſeine Nordküſte.

Indem wir hiebei auf den vorausgehenden Artikel verweiſen, bemerken wir, was Abyſſinien betrifft, daß bei den außerordentlich günſtigen Verhältniſſen, worin ſich die Juden in Aegypten befanden, eine Auswanderung der Juden aus dieſem Lande nach Abyſſinien nicht wahrſcheinlich iſt, zumal die Juden Abyſſiniens an Bildung und Beruf weit unter den ägyptiſchen ſtanden und von alten Zeiten her bis auf den heutigen Tag ſich mit Ziegelbrennen, Schmieden und Weben beſchäftigen; das Wahrſcheinlichſte iſt, daß ſie aus Arabien von dem dortigen Himjaritenreiche herüber gekommen ſind. Rei-

ſende des 16. und 17. Jahrhunderts haben von ihnen viel Wahres und Mährchenhaftes durcheinander gemengt berichtet, während die neueren, wie Bruce, Salt, Rüppell und Gobat ſie in jener Weiſe, ja zum Theil als eine halbe Räuberhorde ſchildern. In früheren Zeiten ſcheint ihre Verbreitung noch größer geweſen zu ſeyn, als heutzutage, ſie bewohnten das ganze Dembea, Waggera und Samen, hinter deſſen Felſen ſie ſich lange vertheidigten, bis ſie von da vertrieben wurden. Wie viel oder wie wenig Wahres an der Erzählung von dem Prieſter Johannes war, iſt kaum mehr zu entſcheiden; vor etwa 900 Jahren ſoll ein Streit im fürſtlichen Hauſe, nachdem einige derſelben das Chriſtenthum angenommen hatten, eine Auswanderung aus Dembea in's Gebirge zur Folge gehabt haben; übrigens wohnen heutzutage noch Juden in Dembea. Diejenigen, welche nach dem

Inneren von Afrika weiter zogen, nach Timbuktu, Sanſanding, Nigritien, zu den Kaffern u. ſ. w., werden von den Aethiopen Falaſche (Falasjah = Ausgewanderte) genannt; Diejenigen in Nigritien ſind wie die heidniſchen oder muhammedaniſchen Einwohner von ſchwarzer Farbe. Die wichtigſten Niederlaſſungen in Afrika außer Aegypten gründeten die Juden auf der

nordafrikaniſchen Küſte. Es geſchah theils von Aegypten aus, theils unmittelbar von Judäa, da Ptolomäus Soter nach ſeiner Eroberung von Jeruſalem Tauſende von Juden nach Cyrene verpflanzte. Cyrene und die nahe Hafenſtadt Berenice waren denn auch die bedeutendſten jüdiſchen Kolonieen auf der nordafrikaniſchen Küſte. Die Juden machten unter den Ptolemäern ein Viertel der ganzen Stadtbevölkerung aus; bei der Leichtigkeit des Seewegs nach Jeruſalem waren die Cyrener ſo häufige Beſucher (Apg. 2, 10) der Feſte in der heiligen Stadt, daß ſie eine eigene Synagoge daſelbſt hatten (Apg. 6, 9); ſie wetteiferten mit den Alexandrinern in Handel und Wiſſenſchaft, und wurden in Gunſt und Verfolgung mit denſelben zuſammengenommen; ihre Geiſtesrichtung ſcheint indeſſen nicht ganz die alexandriniſche geweſen zu ſeyn: während dieſe ſich von Jeruſalem zumeiſt fern hielten, blieben die Cyrener mit den Paläſtinenſern ſo enge verbunden, daß das Zeichen zum Losbruch des Aufſtandes unter Bar Cochba, — wahrſcheinlich verfrüht, — von Cyrene ausgegeben wurde. Die Einwanderung von Juden nach

Syrien beginnt, ſo hart daſſelbe an Paläſtina gränzt und ſo vielfältig von Anfang an die Beziehungen der beiden Völker waren, doch gleichfalls erſt mit der Periode Alexander's des Großen. Die Kriegsdienſte, welche ſie in ſeinem Heere leiſteten, und die Milde, welche ſie von ihm erfuhren, befreundete ſie mit der griechiſchen Eigenthümlichkeit, nahm auch von ihnen, wie von den andern Völkern Vorderaſiens in Etwas den Bann der Abſperrung von ihren Nachbarn, und als das griechiſche Weltreich nach Alexander's Tod in Stücke ging und auf den tyranniſchen Antigonus der milde Seleucus Nicator Herr über Syrien geworden war, ließen ſich die Juden in Menge in den von Seleucus neugegründeten Städten nieder, am zahlreichſten in Antiochia am Orontes und in Seleucia am Tigris, ebenſo in den alten Städten Syriens, in Damaskus und Tyrus. Die Spaltung der Paläſtinenſer in eine ägyptiſch- und eine ſyriſch-geſinnte Partei und die Wechſelfälle dieſes politiſchen Schwankens in der Folge vermehrten den Zugang bald nach Aegypten, bald nach Syrien, ſo daß auch das letztere je länger je mehr von Juden bevölkert wurde. Von hier aus aber pflanzten ſie ſich nicht minder zahlreich fort nach

Kleinaſien, wie bereits im vorhergehenden Artikel dargethan worden. Von Alexandrien, von der phöniciſchen Küſte und von Kleinaſien aus geſchah ferner die Einwanderung der Juden nach Griechenlands Inſeln und dem Feſtlande, ſo daß wir auch hier, wie in Syrien und Kleinaſien, bei den Reiſen des Apoſtels Paulus ſie bereits in allen griechiſchen Städten angeſiedelt finden und insbeſondere die drei Städte Corinth, Theſſalonich und Philippi als Sitze großer jüdiſcher Gemeinden erſcheinen. Weiterhin nach dem Weſten tritt die Verbreitung der Juden ſchon etwas in ein geſchichtliches

Dunkel, ſo in Italien, Spanien, Gallien und Deutſchland. Zwei Urſachen waren es vorzüglich, welche die Juden nach

Italien führten. Das Erſte waren die Beziehungen des jüdiſchen Staates zu ſeinen römiſchen Schutz- und Oberherren, wobei beſonders die Hofhaltungen der Herodäer Viele nach Rom brachten; das Andere war die Sklaverei, in welche bei mehreren Gelegenheiten Tauſende von Juden nach Italien geſchleppt, daſelbſt verkauft, allmählich aber zumeiſt von freien und vermöglichen Glaubensgenoſſen wieder losgekauft wurden. Die Apoſtelgeſchichte und die apoſtoliſchen Briefe laſſen uns bereits auf eine zahlreiche jüdiſche Bevölkerung in Rom ſchließen; ihre Zahl ſoll 8000 betragen haben; ſie bewohnten ein beſonderes Quartier, unfern dem nachmaligen Vatikan und auf der Tiberinſel. Aber nicht nur in der Hauptſtadt, ſondern auf dem ganzen Feſtlande von Italien und auf ſeinen Nachbarinſeln Sicilien, Sardinien und den Balearen ließen ſie ſich zahlreich nieder; nach der Inſel Sardinien kamen ſie, indem Tiberius 4000 von ihnen gegen die dortigen Empörer ſandte. Von Italien und von Nordafrika aus zogen Juden nach

Spanien, vorzüglich des Handels wegen, welcher dort die wenigſten Störungen im römiſchen Reiche zu leiden hatte, und zwar ſollen ſie nach Florez (España Sagrada) ſchon vor Chriſti Geburt dahin gekommen ſeyn, was nach den verſchiedenen Erwähnungen von Spanien und ſpaniſchen Städten (Carthagena, Cordova u. ſ. w.) im Thalmud und gleichalterigen Midraſchim, wie nach der geographiſchen Lage und der Geſchichte Spaniens im römiſchen Reiche wahrſcheinlich iſt. Das älteſte ſchriftliche Denkmal iſt eine Inſchrift aus dem vierten Jahrhundert. Ein Jahrhundert ſpäter treffen ſie bei der Eroberung Spaniens durch die Weſtgothen bereits als ebenbürtige Bevölkerung mit dieſer chriſtlichen zuſammen. Ebenſo war es in

Gallien, wohin ſie unmittelbar von Italien aus gekommen waren. Hieher ward Archelaus verbannt und brachte ohne Zweifel ſeine jüdiſche Hofhaltung mit; hieher führte ſie der Handel zwiſchen Italien und den Mittelmeerhäfen, beſonders Maſſilia, welches, wie der Name Gallien (גלית) bereits im Thalmud erwähnt wird. Uebrigens verbreiteten ſie ſich nicht nur über den nahen und anziehen den Süden, ſondern auch über den Weſten und Norden des Landes. Länger als in Spanien und Gallien dauerte es mit der Anſiedelung der Juden in

Deutſchland; viel länger als dort dauerte es hier mit dem Zuſammentreffen der Juden und der chriſtlichen Kirche, und noch weit länger, wie wir unten ſehen werden, mit den Verfolgungen gegen ſie. Uebrigens ſcheinen doch ſchon zu den Zeiten des Kaiſers Auguſtus einzelne jüdiſche Handelsleute ſich in den großen römiſchen Kolonieen am Rhein und der Donau (Köln, Worms, Ulm, Regensburg u. ſ. w.) niedergelaſſen zu haben. Conſtantin erläßt hinſichtlich der Juden ein Dekret an die Decurionen von Köln; Honorius ebenſo an die Decurionen in Illyrien; im achten und neunten Jahrhundert erſcheinen ſie als Handelsleute auf der Donau, ebenſo im 10. Jahrhundert in Magdeburg und Merſeburg; ihr vorzüglichſter Handelsgegenſtand ſind Sklaven aus dem Nordoſten nach dem Südweſten.

Die übrige Verbreitung der Juden nach dem Nordoſten Europa's und nach Amerika gehört erſt in unſeren fünften und ſechsten Abſchnitt; dagegen haben wir uns in dieſem zweiten noch Rechenſchaft zu geben über ihre bürgerlichen Verhältniſſe in der genannten Heidenwelt. Dieſelbe war getheilt zwiſchen zwei Weltreichen, zwiſchen dem parthiſchen (der Arſaciden vom Jahre 156 v. Chr. bis zum Jahre 230 n. Chr.) und darauf dem perſiſchen (der Saſſaniden vom Jahre 230—651) im Oſten, und zwiſchen dem römiſchen Reiche im Weſten. Die perſönliche Bevorzugung vor andern nicht perſiſchen Unterthanen, welche die Juden unter Cyrus und Xerxes genoſſen hatten, oder gar die rechtliche Gleichſtellung, welche im Geiſte Alexander's allen Unterthanen, auch den Juden zu Theil geworden war und noch die Regierung der Seleuciden (bis zu Antiochus Epiphanes), ſowie der Ptolemäer auszeichnete, iſt von den Arſaciden und Saſſaniden nicht zu erwarten. Was den Juden zu Zeiten die Gunſt dieſer Herrſcher

erwerben konnte, war nur das Geld oder die Mannſchaft für ihre Kriege; die Juden waren, wie alle Unterthanen morgenländiſcher Fürſten, ihre Sklaven, nicht weniger aber auch nicht mehr, als die übrigen Völkerſchaften. Deſſenungeachtet ſind ihre bürgerlichen Verhältniſſe unter der Regierung dieſer beiden Dynaſtieen im Durchſchnitt als günſtig zu bezeichnen, ja, im Vergleiche zu ihren Verhältniſſen in der Chriſtenheit des Mittelalters, als glückliche Verhältniſſe. Wir dürfen die Verhältniſſe der Juden im parthiſchen Reiche keineswegs beurtheilen nach der Haltung der Parther gegen die paläſtinenſiſchen Juden; dieſe waren keine parthiſchen Unterthanen, die Glaubensgemeinſchaft Beider war den Parthern gleichgültig und die vielfache Verbindung der paläſtinenſiſchen Juden mit den Römern ließ dieſelben ihnen vielmehr als Feinde erſcheinen. Die Juden im parthiſchen Reich dagegen ſahen in den Römern, dem Feind ihrer Herrſcher, nicht den ſogenannten Beſchützer, ſondern den Zwingherrn ihrer paläſtinenſiſchen Brüder und unterſtützten daher die parthiſchen Könige gegen die Römer bereitwilligſt. Dazu kam, daß vor dem Aufſchwunge, welchen der Rabbinismus in der Mitte des dritten Jahrhunderts n. Chr. endlich auch in Meſopotamien nahm, die Juden nicht ſo ſtrenge von andern Nationen geſondert waren, als in Paläſtina; ſie ſchieden ſich weder durch Kleidung, noch durch Aengſtlichkeit in Speiſen, noch durch die Ehe völlig von Nichtjuden, und nur die Stammverſchiedenheit, welche im Morgenlande überhaupt der Verſchmelzung der Nationen im Wege ſteht, die hergebrachten Volkserinnerungen und Volksgebräuche, der gemeinſame Gottesdienſt und der Glaube an den einigen, wahren Gott, bewahrten ſie als eine eigenthümliche Bevölkerung; ſoweit dieſe Scheidewände nicht in Betracht kamen, richteten ſie ſich möglichſt nach den Sitten der verſchiedenen Provinzen des großen Reiches, nahmen die verſchiedenen Sprachen und Dialekte derſelben an, nahmen an allen Verbindungen des Verkehrs derſelben Theil, waren vielfältig berühmte Handelsleute und Geldmänner, beſaßen aber auch Landgüter und Werkſtätten; kurz, ihr weltliches Leben war ganz mit dem ihrer Umgebung verwachſen. Als Rab von Tiberias nach Babylonien überſiedelte, war die Herrſchaft der Arſaciden bereits im Zuſammenbrechen; der Aufſchwung des Rabbinismus in Meſopotamien, welchen er herbeiführte, fiel dann mit der Verdrängung der Arſaciden durch die Saſſaniden zuſammen. Obwohl aber dieſe Umwälzung nicht nur eine politiſche, ſondern zugleich eine religiöſe war, da Ardeſchir, als der Enkel eines Aufſehers, in einem Feuertempel, in der alten Religion Zoroaſter's erzogen war und dieſe nun wieder herſtellte, und obwohl mit dem Aufſchwunge des Rabbinismus die Juden eine bisher ungewohnte Sonderung von ihrer nicht-jüdiſchen Umgebung im Eſſen, Trinken, Kleidung, Sitten und Rechten zu beobachten anfingen, — war doch die Thronbeſteigung Ardeſchir's von keinem fanatiſchen Ausbruch gegen die Juden begleitet, da der kluge Mann in ihnen die natürlichſten und ſehr vermögenden Bundesgenoſſen gegen die Römer, und eine bei ihrer Zahl und ihrem Reichthum hochanzuſchlagende Stütze ſeiner Herrſchaft in den verſchiedenen Provinzen des eigenen Reiches erkannte. Sapor I. war ſogar ein Gönner der Juden, da er R. Samuel als ſeinen Rathgeber ehrte und dieſer das perſiſche und das rabbiniſche Recht in den möglichſten Einklang zu bringen ſuchte. Erſt unter Sapor II. folgten deſpotiſche Verfügungen, ſodann unter Firuz, genannt Jezdegerd I. und unter Cobad; allein auch dieſe waren vorübergehend, obwohl ſie ganze Gemeinden oder doch einzelne Oberhäupter der ganzen perſiſchen Judenbevölkerung hart heimſuchten, bis endlich unter Jezdegerd II. einige Zeit nach der Vollendung des Thalmud, die große 73jährige Verfolgung eintrat, welche die Schulen zerſtörte. Der Aufſchwung des Rabbinismus, welchen wir in den beiden Artikeln Rabbinismus und Thalmud bereits geſchildert haben, hatte ſogar dem neuen Aufſchwung der Magier unter Ardeſchir entſprochen. Die Rabbinen erſchienen mehr denn zuvor als ein über die Laien erhabener Stand; ſie gingen ſtets feierlich gekleidet, erfuhren überall Auszeichnung, auch von den Vornehmſten ihrer Glaubensgenoſſen, ihre Gegenwart bei Tiſch und ſonſt in Geſellſchaften verbannte jedes unanſtändige Wort, ſie drangen ſehr auf Reinheit der Speiſen und des Körpers, Zucht in Befriedigung

aller ſinnlichen Bedürfniſſe u. ſ. w. Behufs der Steuererhebung und der bürgerlichen Gerichtsbarkeit beſtand ſchon unter den Arſaciden, vielleicht ſogar ſchon im erſten perſiſchen Weltreiche, folgende Ordnung: die geſammte Judenſchaft des Reiches hatte ein Oberhaupt, einen ſogenannten Reſch-Glutha (ראש גלות = Haupt der Auswanderung), welcher einen oberſten Gerichtshof zur Seite hatte und urſprünglich nur den Steuereinzug in dem weiten Umkreiſe der Provinzen ſowie die Vermittelung königlicher Verordnungen an ſämmtliche Juden, wohl auch die Entſcheidung rein bürgerlicher Händel beſorgte. Dieſer Reſch-Glutha hatte mit den kirchlichen Angelegenheiten Nichts zu ſchaffen, ſo lange noch die Abhängigkeit von dem Patriarchat zu Tiberias ſich erhielt, und war deßwegen von Haus aus keineswegs, wie der dortige Naſſi, ein Rabbine. Schon ein Zeitgenoſſe Jehudahs des Heiligen aber, R. Hona, machte, da er Reſch-Glutha geworden war, geſtützt auf den Anſpruch, gleich dem Geſchlechte Hillel's von David abzuſtammen, einen Verſuch zur Erweiterung der Befugniß eines Reſch-Glutha und ſpielte den Volksfürſten. Allein ſeine Beiſitzer aus den Rabbinen mußten von Staats wegen ein Sklavenſiegel am Obermantel tragen und Tiberias ſprach ihm das Recht ab, Strafen zu verhängen und Gottesdienſtliches zu beſtimmen. Als nach dem Tode Jehudah des Heiligen die Häupter der Akademieen zu Nahardea und Sura das Recht an ſich riſſen, Streitigkeiten über inneres Recht und über Maaße und Gewichte zu entſcheiden, und ſich dem Gerichtshof von Tiberias endlich völlig gleich ſtellten (mit Ausnahme des peinlichen Rechtes, welches im Morgenlande jederzeit beim Landesherrſcher oder ſeinen Satrapen ſtand), wurde dem Reſch-Glutha nur eine formelle Vokation der Mitglieder dieſer beiden Gerichtshöfe und die nominelle Anerkennung ſeiner Autorität zugeſtanden. Die Sinnbilder dieſer Gerichtsbarkeit waren, wie in Tiberias, der Stab als Zeichen des Zwangs zum Gehorſam, die Geißel als Mittel zur Beſtrafung für Subordinationsvergehen, Ehebruch u. a., das Blashorn zur Verkündigung des Bannes und der Halbſtiefel behufs der gerichtlichen Verzichtung auf Leviratsehe. Das Weitere über die inneren Einrichtungen der Juden im Morgenlande gehört in die Geſchichte des Rabbinismus und iſt im betreffenden Artikel nachzuſehen. Die bürgerlichen Verhältniſſe waren ſo günſtig, der kirchliche Aufſchwung ſo großartig, daß der Schwerpunkt der jüdiſchen Welt von Paläſtina nach Babylonien verlegt ward und dieſes von den Rabbinen als das wahre „Land Iſrael“ (ארץ ישראל) bezeichnet wurde.

Sehr verſchieden hievon waren die bürgerlichen Verhältniſſe der Juden im römiſchen Reich. Während in den morgenländiſchen Reichen bei aller Gunſt die Willkür waltete, waltete hier bei aller Willkür das Recht. Die römiſchen Statthalter und Generale nicht nur, ſondern auch die römiſchen Kaiſer mochten ſich Gewaltthätigkeit erlauben, ſo ſchwer und ſo grauſam, als ein Arſacide oder Saſſanide; Beſtechung und Schmeichelei, oder Verläumdung im Occident ebenſo geſchäftig ſeyn, als im Orient; die Juden mochten wegen ihren ſo ſcharf hervortretenden Eigenthümlichkeiten im römiſchen Reiche noch mehr Spott und Widerwärtigkeiten zu erfahren haben, als im parthiſchen und perſiſchen: — die Stellung war dennoch eine ganz andere; denn ſie ſtanden auf dem Boden des Rechts. Das Recht wird, wo die Leidenſchaften entfeſſelt werden, zu einem Streifen Papier, dennoch übt es ſeine Macht nicht nur in den friedlichen Zeiten, in welchen es Alles ordnen darf, ſondern auch in ſtürmiſchen, indem es jene Entfeſſelung der Leidenſchaften oft noch verhütet, und je länger daſſelbe bereits den Boden eines Völkerlebens bildet, deſto mehr beweiſt es ſeine Macht als eine ſtille, das Volk beherrſchende Gewohnheit, als ein Rechtsbewußtſeyn. Die Stellung der Juden im römiſchen Reiche und die Nachwirkung des römiſchen Rechts auf ihre Schickſale im deutſchen Reiche beſtätigt dieß trotz aller byzantiniſchen Rechtsverkehrung. Wir wiederholen es: die Lage der Juden im römiſchen Reiche war in Wirklichkeit keine günſtigere, als ihre Lage im parthiſchen oder perſiſchen Reiche; aber ſie hätte unter den außerordentlichen Stürmen, welche das römiſche Kaiſerreich noch mehr als jene meſopotamiſchen Reiche erſchütterten, unter dem Einfluſſe, insbeſondere der geiſtigen Kämpfe, in welche ſie hier

noch weit ſchwerer, als in dem ſtumpferen und monotoneren Orient hineingeſtellt waren, — ſie hätte hier eine noch ganz andere, eine weit ungünſtigere denn im Morgenlande werden müſſen, wenn nicht — das Recht, das römiſche Recht ihr ſchützender Damm geweſen wäre.

Der erſte Schritt zur Stellung innerhalb des römiſchen Reiches war der Ausgang des Krieges gegen Pompejus, da dieſer im Jahre 63 v. Chr. Paläſtina zwar noch nicht zur Provinz, wohl aber tributpflichtig machte. Der zweite Schritt war die Schätzung des Landes durch Cyrenius, den Statthalter von Syrien, um die Zeit der Geburt Chriſti, da der bisher unbeſtimmte, von einzelnen römiſchen Launen abhängige Tribut von nun an fixirt, hiezu aber jeder Unterthan des Herodes gleich einem römiſchen Provinzialen controlirt wurde. Der dritte Schritt war die Einſetzung römiſcher Statthalter in die Herrſchaft des im Jahre 8 n. Chr. abgeſetzten Archelaus über Judäa und Samaria. Der vierte und letzte Schritt war die gänzliche Beſeitigung der Herodäer von der Herrſchaft in Paläſtina nach dem Tode Agrippa's I. im Jahre 44. Auf dieſe Weiſe waren die paläſtinenſiſchen Juden gleichgeworden ihren Volks- und Glaubensgenoſſen in den verſchiedenen Provinzen des römiſchen Reiches. Als Provinzialen waren ſie zunächſt nur Peregrini, wie die Provinzialen aller anderen Nationalitäten; ſie konnten aber, wie dieſe Alle, auch römiſche Bürger werden entweder durch ſonderliche Gunſt eines Mächtigen oder auf dem Wege des Kaufs, und traten damit in alle Rechte und Pflichten eines römiſchen Bürgers ein, mit Ausnahme derjenigen Funktionen, welche die Religion verbot, wie ihnen denn alsdann z. B. die nöthige Rückſicht auf den Sabbath bereitwilligſt zugeſtanden wurde, während ſie als Bürger dem Decurionenamt ſich nicht entziehen durften. Auch Sklaven konnten, wenn ſie losgekauft worden waren, ſodann vom Peregrinus aus ſich zum Civis einkaufen. — So arbeiteten ſich die Juden im römiſchen Reiche von der niedrigſten, verachtetſten äußeren Stellung durch alle Schichten der Geſellſchaft empor und von der verſtörten Heimath aus durch alle Provinzen bis in die kaiſerliche Reſidenz, vom Schriftgelehrten oder Zöllner aus in alle Berufsarten und Aemter, in alle militäriſchen Grade und Hofchargen hinein, bis in den Palaſt, ja beinahe bis auf den Thron eines Kaiſers (Titus und Berenice, Heliogabal, Alexander Severus). Sie wurden auch als römiſche Bürger um ihrer Religion willen vielfach ein Gegenſtand des Spottes und des Aergers den heidniſchen Mitbürgern; der römiſchen Duldung aller Culte gegenüber erſchien die jüdiſche Verwerfung aller heidniſchen Culte als ein unbegreiflicher Eigenſinn, als eine Feindſchaft gegen alle Nichtjuden, als eine Verachtung eines der oberſten Grundſätze des römiſchen Weltreiches; ihre eigene Religion und Sitte erſchien daher den Römern um ſo ungenießbarer und verächtlicher, und die thörichtſten Mährlein waren im Umlauf, z. B. daß ſie wegen Ausſatzes einſt aus Aegypten ausgetrieben worden ſeyen, daß ſie einen Eſelskopf anbeten, daß ſie die Schweine aus göttlicher Verehrung nicht ſchlachten und eſſen; daß ſie aus Hang zum Müſſiggang den Sabbath feiern; und noch Anderes z. B. über die Beſchneidung ꝛc. Die jüdiſche Eigenthümlichkeit erſchien den Römern nach dem Ausdruck des Tacitus als absurdus et sordidus und ihre Widerſpenſtigkeit gegen die heidniſche Religion nach Plinius dem Aelteren als eine contumelia numinum insignis. Kein Wunder denn, daß da und dort Verfolgungen gegen ſie ſich erhoben, ganz beſonders wenn entweder die Eiferſüchteleien und Habſüchteleien der beiderſeitigen Pöbelmaſſen in das Spiel kamen, wie namentlich zwiſchen griechiſchen und jüdiſchen Volkshaufen, oder aber wenn die Verweigerung der Anbetung einer kaiſerlichen Bildſäule den Zorn der Mächtigen erregte. Und doch wurden ſolche Ausbrüche noch weit öfter zeitig genug verhindert oder raſch niedergeſchlagen, weil die Juden ihre Glaubensgenoſſen oder doch Gönner bis in die höchſten Kreiſe hinauf hatten, und ward, auch wo gegen Juden eingeſchritten wurde, der Unterſchied von Peregrini und Cives Romani wohl eingehalten. Noch günſtiger geſtaltete ſich daher die Lage der Juden im römiſchen Reiche, als derſelbe Kaiſer Caracalla (vom J. 211—217), deſſen Name ſonſt gebrandmarkt iſt, ſey es aus Pietät gegen ſeinen

Vater Alexander Severus, diesen Gönner der Juden und Christen, oder nur aus Consequenz, die Aufhebung allen Unterschiedes zwischen Peregrini und Cives im römischen Reiche auch den Juden zu Statten kommen ließ. Von nun an nahmen alle Juden des römischen Reichs an den Rechten und Pflichten eines Civis Romanus Theil. Jedes Amt stand ihnen offen; sie durften die Tutel auch über Nichtjuden üben; das connubium zwischen ihnen und Nichtjuden stand ihnen frei; sie hatten das Testirrecht, sie waren Herren ihrer Sklaven sogar so weit, daß sie dieselben beschneiden konnten; ihre Testamente hatten Gültigkeit; die Patriarchen zu Tiberias und andere Synagogenhäupter wurden als solche respektirt, und waren als solche frei ab omnibus personalibus et civilibus muneribus; die Prädikate, welche denselben beigelegt wurden, sind die hoher Staatsämter. Diese gesetzliche Stellung der Juden im römischen Reiche erhielt sich mit einigen Ausnahmen noch unter den christlichen Kaisern bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. Wie viele Anbequemung an römische Sprache, römische Sitten, römisches Recht insbesondere, welche Amalgamirung der Begriffe und Ausdrücke diese Stellung der Juden im römischen Reiche auch den Juden bei all' ihrer Glaubenstreue und Gesetzesgelehrsamkeit auferlegte, läßt sich denken, und gibt der Thalmud insbesondere in einzelnen seiner Traktate, vor Allem im Traktat Sanhedrin, reichlich zu erkennen, worüber wir schon in den Artikeln „Rabbinismus" und „Thalmud" das Nöthige gesagt haben. — Nur eine einzige Rechtsungleichheit gegen die Juden ist unter der Regierung der heidnischen Kaiser im römischen Reiche zu bemerken, nämlich der jüdische Fiskus, welcher in Folgendem bestand: Während die Staatsabgaben aller Provinzialen sich sonst nur nach den besonderen Verhältnissen einer Provinz richteten und alle Angehörige der Provinz hiebei gleichmäßig belastet wurden, mußte der halbe Schekel (das einstige Drittel, das Nehemia bestimmt hatte), welchen alle Juden in und außerhalb Palästina's bezahlten und dessen ungeheure Summen im Tempelschatze die Römer längst schon lüstern gemacht und zu einzelnen Angriffen veranlaßt hatten, so daß Augustus Edikt um Edikt gegen Wegnahme desselben erließ, — von der Zerstörung Jerusalems an an den Jupiter Capitolinus in Rom abgeliefert werden, da der römische Gott nun den jüdischen besiegt habe. Dieser halbe Schekel hatte den Werth von 2 Drachmen, daher der Befehl des Vespasian auf Bezahlung des Didrachmon lautete. Erst Kaiser Julian war es, welcher diese Ungleichheit als eine ἀσέβεια in einem merkwürdigen Schreiben an die Gesammtheit der Juden seines Reiches aufhob und dem jüdischen Fiskus ein Ende machte. Zu welchen Mißbräuchen noch, zu welchen schaamlosen Untersuchungen die Gier vieler Steuerbeamten, keinen Beschnittenen, welcher Nationalität und welchen Standes er seyn mochte, ob Jude oder Proselyte oder Christ, dieser Abgabe sich entziehen zu lassen, führte, läßt sich denken, wird aber ausdrücklich, z. B. von Sueton, welcher sah, wie man noch einem 90jährigen Greis damit Gewalt anthat, berichtet und war eine von den Ursachen des Aufstandes unter Bar Cochba.

3) Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt. — So wie die Diaspora der Juden unter den Heiden eine hohe Bedeutung und Mission hatte, so auch diejenige unter den Bekennern des Islam. Auch die muhammedanische wie die heidnische Welt zerfällt in zwei Hälften, eine morgenländische und eine abendländische. Die morgenländische Hälfte umfaßt außer den sämmtlichen muhammedanischen Ländern Asiens noch Aegypten, die abendländische aber die pyrenäische Halbinsel, Nordafrika und die spätere Türkei. Was diesen beiden Hälften gemeinsam ist, macht den ersten Gegenstand unserer Erörterung aus; hierauf folgt die besondere Erörterung der morgenländischen Hälfte, und zuletzt die der abendländischen.

Die Stellung der Juden in der muhammedanischen Welt ist im Allgemeinen keine andere, als die Stellung aller anderen Nichtmoslemim in derselben; sie ist begründet in dem Kanuni Rajah oder dem Testament des Omar. Dasselbe besteht aus folgenden 12 Artikeln: 1) die Christen und Juden dürfen in den unterworfenen Ländern keine Gotteshäuser bauen und 2) die baufälligen nicht herstellen; 3) sie dürfen keine Kund-

ſchafter bei ſich aufnehmen und müſſen, wenn ſie ſolche kennen, dieſes den Moslemim angeben; 4) ſie dürfen Niemand hindern, ein Moslem zu werden; 5) ſie müſſen ſich immer achtungsvoll gegen einen Moslem benehmen; 6) ſie dürfen nicht Recht ſprechen und kein Amt bekleiden; 7) ſie dürfen keinen Wein verkaufen und ihre Haare nicht wachſen laſſen; 8) ſie dürfen ihren Namen nicht auf Siegelringe graben; 9) ſie dürfen außerhalb ihrer Häuſer weder die heilige Schrift noch das Kreuz öffentlich tragen; 10) ſie dürfen in ihren Häuſern nur mit gedämpftem Tone läuten; 11) ſie dürfen nur halblaut ſingen und nur ſtill für den Verſtorbenen beten; 11) ein Moslem, der einen Ungläubigen mißhandelt, zahlt eine Geldſtrafe. — Zu dieſen 12 Artikeln kam noch eine Beſtimmung wegen der Kleidung eines Nichtmoslem: „Sie dürfen an Kleidern und Fußbekleidung ſich nicht wie die Moslemim tragen; ſie dürfen nicht das gelehrte Arabiſche lernen; ſie dürfen kein geſatteltes Pferd beſteigen, keinen Säbel oder andere Waffen tragen, weder zu Haus noch außer demſelben; keinen breiten Gürtel haben.“ Unter die Kleidung gehörte auch die Kopfbedeckung; ſie durften daher nur wollene Kopfbünde (Seide ſchien zu gut für den Nichtmoslem) tragen, und zwar wie die Kleidung bei den Juden von gelber Farbe („weil ſie von Iſaak, dem göttlichen Propheten, abſtammen, welcher einen gelben Fleck hatte“ [Jusan al Ujun des Ibrahim Halebi]; gelb war der rothen Farbe der Omajjaden immer noch etwas verwandt), bei den Chriſten von blauer; zuweilen trugen die Nichtmoslemim auch nur eine kleine Mütze auf dem Kopf; vielfach waren noch vorgeſchriebene Abzeichen daran, bei den Chriſten ein Kreuz, bei den Juden ein Vollmond oder ein Kalb (wegen der im Koran erzählten Geſchichte vom Kalb in der Wüſte), in Aegypten, Nordafrika und Spanien dagegen ward ſtatt der gelben die ſchwarze Farbe vorgeſchrieben. Einzelne Barbaren gingen über Omar hinaus und ließen Chriſten und Juden Ringe oder einen Löwen in die Hand einbrennen. Weiße Farbe war die Leibfarbe aller Moslemim und allen Nichtmoslemim verboten. — Das Teſtament Omar's, ſo ſcharf es lautet, war einerſeits die unvermeidliche Conſequenz des Muhammedanismus, andererſeits ein der muhammedaniſchen Welt aufgezwungenes Geſetz. Was Wunder, daß die Durchführung deſſelben das eine Mal und immer wieder in Folge oft unerwarteter Anläſſe mit aller Strenge gehandhabt, das andere Mal kürzere oder längere Zeit vernachläſſigt oder abſichtlich gemildert wurde. Dieſes Teſtament Omar's ferner, ſo ſcharf es lautet, trifft doch nicht das Privatleben, ſondern nur die öffentliche Stellung eines Nichtmoslem und erſparte auch bei ſeiner ſtrengſten Durchführung dem Juden immer noch eine ganze Sündfluth von Kränkungen und Mißhandlungen, welchen er vor Zeiten in der Chriſtenheit ausgeſetzt war.

Wie der Muhammedanismus conſequenterweiſe zu dieſer Stellung gegen Bekenner einer anderen Religion kam, und wie viel gerade die Stellung der Juden in Arabien dazu beitrug, darüber nur Folgendes. Wir haben im zweiten Abſchnitt mitgetheilt, wie zahlreich, aber auch wie mannichfach dem reinen Judenthum entfremdet die jüdiſche Diaspora in dem noch heidniſchen Arabien geweſen war; — nun denn, dieſe heimathliche Kreuzung von Heidenthum und Judenthum erzeugte den Muhammedanismus. Nicht etwa nur auf ſeinen Reiſen außerhalb Arabiens hatte Muhammed das Judenthum und Manches vom Chriſtenthum kennen gelernt; nein, er war in dieſer arabiſch-jüdiſchen Umgebung aufgewachſen; nicht etwa nur ein Produkt der Reflexion und des Betrugs war bei ihm der Entſchluß, an deſſen Ausführung er ſein Leben ſetzte, — er ſchwärmte für den Gedanken, den Glauben an den Einen Gott, welcher ſich den Erzvätern und Propheten geoffenbart hatte, und ſeine Gebote unter ſeinen heidniſchen Landsleuten auszubreiten; er glaubte ſich von Gott dazu berufen und er betrachtete in dieſer Richtung je länger je mehr ſich ſelbſt als den von Moſe geweiſſagten Propheten. Der Orthodoxie der jüdiſchen Schriftgelehrten aber ſtand er eben ſo fern als dem Chriſtenthum; jene konnte dem Ideenmenſchen nicht zuſagen und war, wie er wohl erkannte, auch ſeinen heidniſchen Landsleuten nicht aufzuzwängen; das Chriſtenthum aber kannte er, wie es ſcheint, doch nur wenig, und nur in der Erſtarrung

jener morgenländiſchen Orthodoxie: — ſo trat an die Stelle der geiſtigen Erfüllung des Alten Teſtamentes in Jeſu von Nazareth ein arabiſches Ideal von Judenthum in dem Propheten Muhammed. Sein Auftreten gewann ihm daher anfangs die arabiſchen Juden, daß ſie Zeugniß ablegten für die Göttlichkeit ſeiner altteſtamentlichen Mittheilungen, und ſelbſt die Heiden bekannten, daß er daſſelbe predige, was ihre Väter und Vorväter ſchon von ihren jüdiſchen Landsleuten vernommen und als Wahrheit bekannt haben; aber der Unterſchied zwiſchen ihm und den orthodoxen Juden Arabiens mußte doch je länger je ſtärker und gehäſſiger hervortreten und zu einem Punkte führen, da es Muhammed klar wurde, es gelte für ihn nun, entweder der jüdiſchen Orthodoxie ſich anzuſchließen und ſein Ideal fahren zu laſſen, oder aber über die jüdiſche Orthodoxie und ihre Anhänger hinweg ſeinen eigenen Weg rückſichts- und ſchonungslos zu verfolgen. Er entſchied ſich für das zweite; die Kluft ward aufgeriſſen, Arabien nahm nach beiden Seiten Partei, ſeine Lehre gewann eine ſchärfere und mit immer mehr fremdartigen Elementen vermiſchte Ausprägung, und der Vernichtungskampf endigte nach längerem Schwanken mit der maſſenhaften Auswanderung der Juden aus Arabien, dem Siege des Muhammedanismus, aber auch der Vergiftung Muhammed's durch eine Jüdin. Aber auch nun wäre die Scheidung zwiſchen orthodoxem und Muhammed's Judenthum noch nicht unverſöhnlich geweſen, auch jetzt noch wäre es nur erſt beim Gegenſatz der Synagoge zur Sekte verblieben, ſtatt zum Gegenſatze zweier Religionen fortzuſchreiten, da manche der vornehmſten Anhänger Muhammed's noch eine vermittelnde Stellung einnahmen, wenn nicht Omar die weltbezwingende Macht der neuen Erſcheinung aufgefaßt und durchgeführt hätte. Omar hatte Muhammed auf ſeinem Sterbebette ſagen hören: „Es ſollen nicht zwei Religionen in Arabien ſeyn.“ Er machte es vollends zur Wahrheit; denn auch die Ueberreſte des Judenthums ſchienen durch ihn vertilgt und blieben verborgen, bis ſie in ſpäteren Zeiten wieder hervortauchen konnten. Außerhalb Arabiens aber war dieß unmöglich. Parſismus und Judenthum waren in den eroberten Ländern des Orients allzu ſtark, als daß ſie hätten ausgerottet werden können; nur beſchränkt konnten ſie werden, aber ſie ſollten auf das Aeußerſte zurückgedrängt werden; darum ſtellte Omar als Richtſchnur für alle Zeiten jene 12 Artikel auf; und ſein Haß galt beſonders dem Judenthum, darum ſetzte er auf Morijah ſeine große Moſchee mit den Worten: „Nun iſt das Judenthum gedemüthigt!“

Faſſen wir nun die morgenländiſche Hälfte der muhammedaniſchen Welt beſonders in's Auge, ſo finden wir den Wechſel in der Gunſt oder Ungunſt der Stellung der Juden abhängig zumeiſt von dem Wechſel der Dynaſtieen in der Herrſchaft des Orients: der Araber (Omajjaden), der Irakaner (Abbaſſiden), der Seldſchuken, der Mongolen, der Perſer und der Türken.

Als die Araber in Perſien eindrangen, zählte man allein in Firuz Schabur 90,000 Juden; dieſe ungeheuere Population konnte bei ihrem Reichthum und ihrer Bildung bei allem Fanatismus Omar's I. u. II. von Arabien aus nicht niedergeworfen oder doch niedergehalten werden; die Statthalter drangen nicht durch; die Synagogen wurden nach wie vor gebaut, Heirathen von Juden und Moslemim geſchloſſen, Juden und Magier ſaßen in den Aemtern. Erſt als das irakaniſche Haus der Abbaſſiden ſich aufwarf, die Omajjaden verdrängte, die Reſidenz nach Bagdad und den Schwerpunkt nach Irak oder Meſopotamien verlegte, hatte für die Macht und Blüthe der zahlloſen Judengemeinden daſelbſt und in Perſien die Stunde der Erdrückung geſchlagen; der Fanatismus und die Habſucht ihrer Feinde hatten ſie nun unter den Augen und in den Händen; ein Schlag um den anderen erfolgte gegen ſie: die jüdiſche Herrlichkeit der Sitze von Sura und Pumbeditha ſtürzte zuſammen, alle neugebauten Kirchen und Synagogen wurden in Moſcheen verwandelt, die Gottesäcker zerſtört, alle Ungläubigen aus den Aemtern entfernt, und wenn auch dieſe letzten, ſchwerſten Verfügungen erſt von Al Mutawakkil (J. 849—850 n. Chr.) getroffen wurden, ſo waren doch die vorausgegangenen Abbaſſiden, und darunter auch Harun Al Raſchid, auf Strengſte vorgegangen.

Dennoch überlebte die Cultur des jüdiſchen Lebens in Meſopotamien noch den Glanz des Khalifats, indem die Juden aller Länder des Orients immer noch die Autorität der geiſtlichen und weltlichen Häupter in Babylonien, der jetzt ſogenannten Gaonim, anerkannten, Unterricht und Verordnungen von dorther holten und kirchliche Abgaben dahin entrichteten. Erſt mit dem Untergange des Khalifats um das J. 1040 erloſch auch dieſe Autorität Babyloniens und damit dieſer äußere Verband für die morgenländiſche Diaspora. Eine ſchöne Ausnahme von dem ſonſtigen Verfahren wird erzählt aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts, da der Khalife Motadhed ſeinem verſtändigen Weſir Abdallah geſtattete, daß dieſer gegen das Geſetz Omar's auch Juden, Chriſten und Magier zu Staatsbeamten beſtellte, „nicht weil er ihrem Glauben ſich zuwendete, ſondern weil er ſie für treu erkannt habe.“ Eine noch ſchönere Ausnahme erzählt Benjamin von Tudela von einem Seldſchukenſultan Emir al Mumenin Al Abaſſi, aus dem Geſchlecht Muhammed's: „Er liebt Iſrael ſehr und ihm dienen Viele aus Iſrael; er verſteht auch viele Sprachen, iſt ein Kenner der moſaiſchen Lehre, lieſt und ſchreibt in hebräiſcher Sprache; er lebt nur vom Werk ſeiner Hände, macht Gewänder, ſiegelt ſie mit ſeinem Siegel, ſeine Großen verkaufen ſie auf dem Markt und von dieſem Einkommen ißt und trinkt er.“ Der letzte Seldſchukenſultan dagegen, welcher im Jahre 1225 ſtarb, drängte die Juden noch durch die Drohung, ſie aus ſeinem Lande zu verjagen, dahin, entweder den Islam anzunehmen oder mit großen Geldſummen ſeine Nachſicht zu erkaufen.

Außerordentlich günſtig dagegen geſtaltete ſich wieder die Stellung der Juden unter den erſten mongoliſchen Herrſchern, den Nachfolgern der Seldſchukenſultane, da jene von Dſchingis-Khan bis auf Tagudar Ogul dem Grundſatze der völligen Religionsgleichheit aller Unterthanen ihres ungeheuren Reiches huldigten, und auch als der Großmogul Cubilai der Buddhiſten heilige Bücher verbrennen ließ, doch die Chriſten, Juden und Muhammedaner gleichgeſtellt blieben. Auch die Bekehrung Tagudar Ogul's zum Muhammedanismus legte nur den Grund zur Aenderung; ſein Nachfolger Argun war ein perſönlicher Gönner der Juden, und erſt der Khan Gazan ließ mit Berufung auf Omar's Teſtament wieder Kirchen und Synagogen zerſtören. Von jetzt an blieb die Stellung der Juden in Aſien dieſelbe niedere gedrückte, wie wir ſie unter den Perſern bis auf den heutigen Tag finden, ſoweit nicht die türkiſche Herrſchaft auch in Vorderaſien ihnen wieder freieren Spielraum gewährte. Uebrigens hat ſich auch in dieſer gedrückten Stellung eine große Population in den muhammedaniſchen Ländern Aſiens erhalten. Wie ſie auch in der vortürkiſchen Zeit ſich noch in Aſien erhielt, mag aus Folgendem erhellen. Lange nach dem Untergange des Khalifats, noch beim Erlöſchen der Seldſchukenherrſchaft, fand Benjamin von Tudela, welcher um das J. 1180 eine Reiſebeſchreibung lieferte, den Stand der jüdiſchen Diaspora auf ſeinem Wege von Rokka (am Euphrat) durch Meſopotamien, Perſien und Medien bis nach Samarkand alſo: Rokka mit 700 Juden, Harran nur noch mit einem kleinen Häuflein, Niſibis mit 10,000, Geſir ibn Omar 4000, Moſul 7000, Rahabah 2000, Karkiſia 500, El Jubar 2000, Chabr 15,000, Okbara 10,000, Bagdad (Grab des Ezechiel, daher großer Wallfahrtsort und Sitz des obengenannten ausnahmsweiſen ſeldſchukiſchen Gönners der Juden, des Sultans Emir al Mumenin Al Abaſſi) 1000 Juden; in Bagdad ſtand damals ein Oberhaupt mit dem alten Namen Reſch Gelutha an der Spitze, von den Muhammedanern Saidna ben David (Sproß David's) genannt, deſſen Einfluß ſich über alle Gemeinden in Jemen, Meſopotamien, Perſien, Choraſan, Kurdiſtan, Diarbekr und den Ländern des Kaukaſus erſtreckte, welcher überall her Geld und Geſchenke empfing, Lehrer und Synagogenvorſteher ernannte, auf reichem Beſitz prächtig lebte, aber auch große Summen für ſeine Beſtätigung an den Khalifen zu bezahlen hatte; ferner in Gihingin 5000 Juden, Hillah 10,000, Kozonath 300, Kufa 7000, El Anbar 3000, Waſit 10,000, Baſſra 2000, Gamarra (ſchon in Perſien, Grab des Eſra mit großer Synagoge) 1500, Schuſchanhabira (Burg des Königs Ahasverus, mit 14 Synagogen, dort auch das Grab Daniel's)

7000, Rudbar 20,000 (mit vielen Gelehrten und Reichen, aber gedrückt), Nahrwan 4000; im Lande מולחאת (Mulehet, d. h. Sitz der Ketzer) mit Völkern, welche nicht am Glauben Muhammed's halten, auf hohen Bergen wohnen und einem Alten im Lande, Al Haſchiſchin, gehorchen, vier Judengemeinden mit ihren Gelehrten, welche auch den Reſch Gelutha anerkennen, aber zu jenem Alten halten und den Perſern ſich nicht unterwerfen, ſondern von den Spitzen ihrer Berge nur herunterſteigen, um zu plündern und dann dahin zurückzukehren, wo Keiner mit ihnen ſtreiten könne; fünf Tagereiſen davon Amadia mit 25,000 Juden; von da beginnen die Berge Haſtan mit mehr als 100 Judengemeinden („hier iſt die Gränze Mediens, wo ſie ſeit der Verbannung Salmanaſſar's wohnen; ſie ſprechen die Sprache des Thargum, haben Gelehrte unter ſich, wohnen in der Nähe der Provinz Amadia, ſtehen unter ſeiner Hoheit und zahlen ihren Tribut"); ferner Hamadan („das iſt Madai") mit 50,000 Juden (und den Grabmälern von Mardochai und Eſther); Tabariſtan (am Fluß Goſan) mit 4000 Juden, Ispahan 15,000, Schiras 10,000, Khiun (am Goſan) 8000; endlich Samarkand mit 5000; perſiſche Juden erzählten ihm, daß auf den Bergen von נסבור, welche am Fluſſe Goſan ſich ausdehnen, ſich Abkömmlinge der Stämme Dan, Sebulon und Naphthali ſeit der Verbannung aufhielten, in Städten und Flecken, auf den Bergen wohnten, ohne einem anderen Volke unterthan zu ſeyn, unter einem eigenen Oberhaupt, R. Joſeph dem Leviten, und Gelehrte unter ſich hatten; ſie ſtehen mit den Caphar al Turk, d. h. heidniſchen, in Wüſten lebenden Türken, in Bündniß, führen aber ſelbſtſtändige Kriegszüge aus.

Etwas günſtiger als in Arabien, Meſopotamien und Perſien machte ſich die Stellung der Juden unter der muhammedaniſchen Herrſchaft in *Syrien und Aegypten*; jedenfalls fiel die Vergleichung derſelben mit ihrer Stellung unter der vorausgegangenen byzantiniſchen Herrſchaft in dieſen Ländern noch günſtig genug aus. Die Jakobiten und die Juden hatten zum Siege des Muhammedanismus über die byzantiniſche Herrſchaft Vieles beigetragen; ſo waren die Omajjaden ihnen in dieſen Ländern zum Dank verpflichtet, und während ſie in Perſien und Meſopotamien durch die Abbaſſiden verdrängt wurden, erhielten ſie ſich noch in Syrien und Aegypten. Dazu kam, daß der erſte Sultan der Fatimiden für den Abkömmling eines Juden galt und auch darum eine gewiſſe perſönliche Bevorzugung der Juden, ſo ſcheel ſie von der muhammedaniſchen Bevölkerung angeſehen ward, doch nicht ausbleiben konnte; ſie gelangten zu hohen Stellen; ein Jude Namens Neſcha ward ſogar Weſir von Damaskus und die allgemeine Behandlung war eine milde. Erſt als dieſe günſtigere Lage im Vergleich mit der Lage im übrigen Orient auffiel, noch mehr, als eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit der geſammten einheimiſchen Bevölkerung ſich geltend machte, trat auch hier die Anwendung des Omariſchen Teſtaments in ſeiner Strenge ein. Doch ward auch dieſe überboten durch die Tyrannei der ſpäteren ſelbſtſtändigen ägyptiſchen Sultane. Vor denſelben hatte ſich unter den ägyptiſchen Juden noch ein geiſtiges Leben entwickelt und einzelne große Gelehrte hervorgerufen, wie Saadia, oder ihnen doch Raum gegeben, wie Moſe ben Maimon, nachdem er von Spanien dahin ſeine Zuflucht genommen; unter den vielen blühenden Gemeinden hatte Alt- und Neu-Kahira ſich ausgezeichnet; nun aber erloſch dieſes geiſtige Leben allmählich wieder und die ägyptiſchen Juden ſanken auf die Stufe der übrigen Aegypter zurück, obwohl die Herrſchaft der Türken ihnen auch wieder eine freundlichere Lage gewährte.

Wir ſind damit bei der *abendländiſchen Hälfte der muhammedaniſchen Welt* angelangt, und wohin wir ſehen, ob nach dem Bereich der mauriſchen Herrſchaft oder nach der Türkei, — hier übertrifft das Abendland bei Weitem das Morgenland an Gunſt und Intereſſe der jüdiſchen Diaspora. Die mauriſche Herrſchaft wie die türkiſche ward begründet auf den Trümmern einer chriſtlichen, deren Verhalten gegen die Juden wir noch nicht erörtert haben, ſondern hier noch übergehen müſſen, aber auch füglich übergehen können, da zwiſchen der weſtgothiſchen und der mauriſchen, zwiſchen der byzan-

tinischen und der türkischen Herrschaft sich kein innerer Zusammenhang, keine Verwandtschaft im Verhalten gegen die jüdische Diaspora zu erkennen gibt.

Die geschichtliche Aufeinanderfolge führt uns zuerst nach der *pyrenäischen Halbinsel und Nordafrika*. Die Lage der Juden in der zweiten Hälfte der Westgothenherrschaft stand in so schneidendem Contrast gegen die Gunst, welche sie unter den ersten Westgothenkönigen genossen hatten (s. unten), daß die Annahme, sie haben die Omajjaden aus Nordafrika herübergerufen, jedenfalls ihnen die Hand zum Sieg über die Westgothen geboten, mehr als wahrscheinlich ist, wenn uns auch nur das Gerücht von einer Verschwörung und keine nähere Nachricht darüber überliefert worden ist. Als die Omajjaden einmal Fuß gefaßt hatten und vorrückten, übergaben sie die eroberten Städte immer wieder den Juden, um ihnen den Rücken zu decken; dem Stifter der ersten arabischen Dynastie in Spanien, Abderrahman, hatte ein Jude den endlichen Sieg über seine Rivalen prophezeit, und die Stellung, welche unter der blühenden gepriesenen Herrschaft dieser Dynastie die Juden einnahmen, ist wohl *die glänzendste in der ganzen Geschichte ihrer Diaspora*. Die Omajjaden legten hier Schulen an, um den Nichtmoslemim die arabische Sprache zugänglich zu machen; Spanien ward die Zuflucht aller anderwärts bedrückten Juden. Von einer Anwendung des Omarischen Testaments war keine Rede; die Juden bekleideten gleich den Arabern die höchsten Staatsämter, kämpften im arabischen Heere, wetteiferten mit denselben in Künsten und Wissenschaften, und theilten alle Macht, Reichthum und Ansehen des Reiches mit den Arabern. Hier war auch der Boden, aus welchem die großen grammatikalischen, lexikographischen, philosophischen und theologischen Arbeiten des occidentalischen Rabbinismus hervorgingen, wenn auch die ausgezeichnetsten Produkte desselben bereits in eine folgende Periode der Bedrückung in Spanien fallen, denn die Saat war bestellt und also herangewachsen, daß sie die spätere Hitze zu ertragen vermochte. Das Selbstbewußtseyn, welches dieser Aufschwung den Juden der pyrenäischen Halbinsel verlieh, ließ sie auch den letzten Rest der Abhängigkeit vom Morgenlande aufheben: nachdem R. Mose die Kenntniß des Thalmud nach Spanien verpflanzt und Schulen dafür gegründet hatte, sandte Spanien keine Schüler und kein Geld mehr an den babylonischen Gaon. Abderrahman's III. Finanzminister war jener Chasdai, von dessen Briefwechsel mit dem jüdischen Könige der Chazaren unser Artikel über das Buch Cosri erzählt. Einer der größten Gönner der Juden war der große Almansor. Die Zersplitterung des Khalifats von Cordova in mehrere kleine Staaten endete auch die glückliche Stellung der Juden, und das Blutbad von Cordova, unter welchem die Omajjadenherrschaft im J. 1009 zusammenbrach, traf auch jene auf's Schwerste; Manchen gelang es zwar, nach Granada zu entkommen, aber auch hier wirkte der Schlag, welcher sie mit dem Sturz der Omajjadenherrschaft getroffen, nach. Während aber mit den Omajjaden Spaniens nur die Gönner der Juden beseitigt waren, kamen sie unter den Almoraviden, welche 77 Jahre später in Folge der Eroberung Toledo's durch Alphons VI. von den spanischen Emiren aus Afrika zu Hülfe gerufen und durch die Schlacht von Salaka Herren geworden waren, in die Gewalt einer Sekte von Fanatikern, welche schon in Afrika die dortigen Juden übel verfolgt und geplündert hatten und Omar's Testament als ihre Richtschnur betrachteten. In Lucena, einer großen Judengemeinde im Sprengel von Cordova, wollten sie die Juden zwingen, Moslemim zu werden, denn nach einem alten Buche des Cordovaners Muserra haben sie sich zur Zeit Muhammed's dazu verbindlich gemacht, wenn ihr Messias nicht im Beginn des Jahres 500 (vielleicht mit Daniel's 70 Jahreswochen oder 490 Jahren im mißverständlichen Zusammenhang) der Hedschra gekommen wäre; der große Almoravidenfürst Jusuf ben Taschfin ward durch Bestechung seines Wesirs noch bewogen, die Ausführung seines Befehls zu verschieben, und starb während der Aufschubszeit im Jahre 1106. Seine Nachfolger aber waren milder und ließen allmählich wieder Juden Staatsämter bekleiden. Aber eine zweite fanatische Sekte, die der Almohaden unter ihrem Anführer Abdolmumen, brachen von Afrika herüber, und dieser zwang nun, wie schon in Marokko sein

Vater Abdallah ben Tumart die gleiche Hinweisung auf den vergeblichen Verfluß der 500 Jahre geltend gemacht hatte, die Juden zum Uebertritt zum Islam also, daß, so lange die Macht der Almohaden dauerte, man keine Ungläubigen in ihren Gränzen sah. Nowairi sagt: „Alle Einwohner wurden Moslemim, aber — die neuen vermischten sich nicht mit den alten.“ Es war um dieselbe Zeit, da der zweite Kreuzzug neues Unglück über die Juden in Deutschland brachte, gleichwie der Einfall der Almoraviden zur Zeit des ersten Kreuzzugs stattgefunden hatte. Zur Zeit des Religionszwangs durch die Almohaden war es auch, als der größte Rabbine des Abendlandes, Mose ben Maimon, äußerlich den Islam annahm, bis er Gelegenheit fand, nach Aegypten zu entfliehen. Mit der Schlacht bei Naves de Tolosa im Jahre 1212 war die Macht der Almohaden gebrochen; die Mauren sahen sich auf das Königreich Granada beschränkt; der gemeinsame mächtig gewordene Feind trieb sie und die Juden wieder mehr zusammen, und die Lage der letzteren in Granada ward diese letzten dritthalb Jahrhunderte hindurch zwar wieder eine mildere, doch erhob sie sich nicht mehr über das Niveau der Erträglichkeit.— Ueber die wissenschaftlichen Leistungen und das kirchliche Leben der spanischen Juden verweisen wir auch für die muhammedanische Periode auf unseren Artikel „Rabbinismus“ und auf die Specialartikel der ausgezeichnetsten Rabbinen dieser Periode. Die nahe furchtbare Krisis, welche mit der letzten Verdrängung der muhammedanischen Herrschaft unter Ferdinand und Isabella auch für die Juden eintrat, ihre gänzliche Vertreibung aus Spanien im Jahre 1492 gehört in unseren nächsten Abschnitt, und wir wenden uns von der pyrenäischen Halbinsel

nach Nordafrika. Nirgends hat der muhammedanische Staat verkrüppeltere Formen angenommen, denn hier; nirgends darum auch seiner christlichen und jüdischen Bevölkerung ein dürftigeres Daseyn vergönnt. Die geographischen Verhältnisse hätten nach der einen Seite hin das Gegentheil erwarten lassen sollen, da die Gelegenheit zum Seehandel nicht günstiger seyn konnte und, wie wir sahen, im römischen Reiche die Juden Nordafrika's, die Juden von Cyrene vor Allem, auch darin mit den alexandrinischen wetteiferten; während aber Alexandrien ein weites fruchtbares Binnenland im Rücken hatte, verbunden mit der Küste durch die mächtige Ader des Nils, hatte die westliche Küste nur Sandwüsten und Gebirge hinter sich, welche den Binnenverkehr erschwerten, und waren die einzelnen Küstenpunkte doch auch von einander vielfach abgeschieden. Eine solche Küste konnte nur innerhalb eines großen Mittelmeerreiches ihre entsprechende Rolle spielen und mußte, als das römische Reich zerfiel und das arabische sich ausbreitete, bei dem despotischen Geiste desselben und bei der Schwerfälligkeit der Verbindung mit dem Mittelpunkte des morgenländischen Khalifats verkümmern; auch der Zusammenhang mit dem späteren Khalifat von Cordova war doch ein sehr erschwerter; und wenn das heutige Algerien in seiner Verbindung mit Frankreich schwerlich zu einer gedeihlichen Entwicklung kommen kann, so lange nicht Aegypten wieder der französischen Küste Nordafrika's den Weg nach dem Binnenlande von Afrika und von Südasien eröffnet, wie viel weniger war es den Mauren in Spanien möglich, welche keine Seemacht besaßen, und wie viel mehr mußte Nordafrika endlich nach dem Untergange der maurischen Herrschaft in Spanien in elende Raubstaaten zerfallen! Hier, wo alle früheren Interessen und Hebel der Civilisation wie die Quellen im heißen Sande versiegten, konnte Nichts das Omarische Testament verstummen und vergessen lassen; hier mußte die jüdische Diaspora auf das Niveau derselben Vegetation herabsinken, wie ihre räuberischen Despoten. Sie haben sich in diesem Zustande zwar, wie überall, unglaublich vermehrt, sie erwarben sich auch, so oft eine Erpressung und Plünderung vorübergegangen war, immer wieder Reichthümer. Einzelne von ihnen brachten es in seltenen Fällen sogar zu Gunst und Einfluß bei ihren Herren; aber es war und blieb doch nur ein Vegetiren, ein Leben in steter Furcht vor jedem politischen Ereigniß, vor Allem, was irgend das Eintönige des Alltagslebens unterbrechen, Gelegenheit zu Gewaltthat geben und in ihr abgeschlossenes Sklavenleben Eingriffe veranlassen möchte. Synagogen gibt

es hier nicht, da das Gesetz Omar's im Wege steht, so weit nicht der französische Einfluß nun eine Aenderung bewirkt hat. Die Wohnungen bilden einen abgeschlossenen Stadttheil; die Bewohner derselben sind sich selbst überlassen und ihre Herren bekümmern sich um sie nur, wenn irgend Etwas ihren Zorn oder ihre Habgier reizt. Als mit dem Sinken des Khalifats Edris im Lande Maghreb, d. h. Nordafrika, seine Macht ausbreitete, verfolgte er die Juden allerwärts; die steilen Burgen, von welchen aus sie und die Christen sich tapfer vertheidigten, fielen; sie wurden zum Islam gezwungen oder doch in einige bestimmte Gegenden, wie Fez, Aglun und andere, zusammengetrieben, wofür sie eine Abgabe von 30,000 Denaren zu bezahlen hatten. Eben so ging es unter den folgenden, einander verdrängenden Dynastieen der Almoraviden und Almohaden. Darauf folgten leichtere Zeiten, so daß nun das Uebermaß der Leiden auf der pyrenäischen Halbinsel Tausende von da nach Nordafrika trieb, die dortige Krisis vom J. 1492 insbesondere sogar 30,000 Familien. Diese Eingewanderten unterstützten die nordafrikanischen Herren in ihren Kämpfen gegen Spanien. Dennoch war das Leben der nordafrikanischen Juden bis zur Eroberung Algeriens durch die Franzosen ein Spiel der Laune ihrer räuberischen Herren, so daß ein jüdischer Augenzeuge vom Jahre 1793 schreibt: „Sobald des Königs Tod kund wird, ist das ganze Land dem Raub und der Plünderung preisgegeben; Alles athmet Mord, Einer sucht den Anderen in das Netz zu führen, Jeder thut, was ihm gefällt, und Recht gilt nicht." Desto günstiger erscheint die Stellung der jüdischen Diaspora von Anfang bis auf den heutigen Tag in der

Türkei; so günstig, daß die türkischen Kaiser bei jüdischen Schriftstellern „Könige der Gnade" genannt werden. Daß es auch hier nicht an Excessen fehlte, an Erpressungen von Oben, an Plünderungen und Brandstiftungen von Unten, kann in einem despotischen Staate nicht anders seyn; der Tod eines Sultans oder eine Palastrevolution gaben auch hier gewöhnlich den Anlaß, und die Janitscharen waren die allezeit bereiten Vollstrecker der Launen Höherer, sowie der Pöbel das Instrument der blinden Leidenschaft; sogar an zeitweiser Verkündigung des Omarischen Testaments fehlt es nicht. Dessenungeachtet war die Türkei von jeher ein Eldorado für die jüdische Diaspora und strömten zeitweise sogar Schaaren von bedrängten jüdischen Unterthanen des Orients und des Occidents dahin zusammen. Als Ferdinand von Spanien die Juden von dort verjagte, flüchteten Viele nach der Türkei und Soliman I. äußerte über Ferdinand: „Man nennt den klug, der sein Land entvölkert, damit er das unserige bereichere." Schon unter Muhammed II., dem Eroberer von Constantinopel, war ein Jude der Unterhändler zwischen der Pforte und Venedig und ein anderer Namens Jakob sein bester Arzt und Staatsmann; aber unter seinen Nachfolgern, namentlich unter Soliman I., Soliman II. und Murad III., war ihr Einfluß außerordentlich; sie besorgten nicht nur die größten Finanzunternehmungen, sie waren auch die Staatsunterhändler zwischen der Pforte und zwischen Venedig, Spanien, der Schweiz, Toskana ꝛc. Die Gewaltigen im Harem der Sultane führten die Titel der türkischen Großen, besaßen ungeheure Reichthümer und waren die Pfleger der Gelehrsamkeit ihrer Rabbinen; die Münze war und ist in der Türkei beständig in den Händen von Juden. Die Ursachen dieser günstigen Stellung der Juden in der Türkei waren theils der ursprüngliche Karakter der Türken, theils der Gegensatz der von ihnen gestürzten byzantinischen Herrschaft. Diese hatte die Gesetze religiöser Unduldsamkeit bis zur höchsten Spitze getrieben, dagegen kannten die Türken, wie alle tatarische Nationen, von Natur keinen Fanatismus, sondern sind, wo sie nicht gereizt werden, vielmehr tolerant, während sie von christlichen Großmächten, welche durch Intoleranz gegen ihre andersgläubigen Unterthanen sich auszeichnen, wie Rußland, Frankreich und Oesterreich, mit Forderungen zu Gunsten der türkischen Rajah's bestürmt werden. Schon im 17. Jahrhundert äußerte sich daher Luzzatto in seinem Discorso circa il stato degl' Hebrei (Venetia 1635) dahin: „Im Staate des Großtürken ist der Hauptsitz der Nation nicht nur durch ihren uralten Aufenthalt daselbst, sondern besonders durch das Zusammenströmen aller derer, welche von Spanien vertrieben worden

waren. — — Die Gründe, weßhalb ſie ſich gerade hieher zurückzogen, liegen 1) in der freien Ausübung ihrer Religion, welche ihnen durch die gewohnte Duldung der Türken gegen jeden anderen Ritus geſtattet war; denn da ſie außerdem in den eroberten Gebieten doch eine Unzahl Griechen und Anhänger anderer Religionen vorfanden, ſo nahmen ſie gar keine beſondere Rückſicht auf die Juden, welche ſich unter ihnen aufhielten; 2) in der von der türkiſchen verſchiedenen Lebensweiſe; denn während ſie ſich mit den verſchiedenen Künſten des Gewerbes und Handwerks beſchäftigen, ſind die Türken Krieger und Beamte, woraus alſo kein Neid und Streit entſtehen kann." Das Omariſche Teſtament beſtand und beſteht bis heutzutage, aber faſt nur auf dem Papier, und ſogar bei zeitweiſen Promulgationen deſſelben und anderen ſchweren Verfügungen und Angriffen gegen die Juden ging und geht es nach dem conſtantinopolitaniſchen Sprüchwort: „Verbote dauern von Mittag bis Nachmittag." Von der außerordentlichen Bewegung, welche im 17. Jahrhundert die ganze jüdiſche Diaſſpora ein paar Jahrzehnte in zwei Hälften ſpaltete und insbeſondere im türkiſchen Reiche ihren Schauplatz hatte, da Schabbathai Zevi aus Smyrna (geb. im J. 1641) die Rolle eines Meſſias ſpielte, bis er in Conſtantinopel durch den Sultan ſelbſt entlarvt wurde und nun ganze Schaaren ſeiner Anhänger entweder aus Angſt zum Muhammedanismus oder aber über die Brücke ihrer höchſt intereſſanten kabbaliſtiſchen Ideen vollends zum Chriſtenthum übertraten, haben wir in einem beſonderen Artikel („Schabbathäer") Nachricht gegeben.

4) Die Stellung der Juden unter den äußeren und inneren Kämpfen der Chriſtenheit bis zum Siege des Katholicismus über den Arianismus. — Unſere drei jüdiſchen Geſchichtſchreiber haben, wie wir in der Einleitung bemerkten, die verſchiedene Stellung der Juden innerhalb der Chriſtenheit vorzüglich aus der Verſchiedenheit der Rechtsverhältniſſe der herrſchenden Chriſtenvölker (ſo Joſt und Caſſel) oder aus der Verſchiedenheit der Entwicklungsſtufen des Judenthums ſelbſt erklärt (ſo Grätz), und jeder dieſer Erklärungsgründe hat ſeine große Berechtigung. Aber der vornehmſte Erklärungsgrund liegt ohne Zweifel in der Natur des Chriſtenthums und dem verſchiedenen Karakter ſeiner Entwicklungsſtufen. Wären die Juden von uns verſchieden nur durch nationale Eigenthümlichkeiten und nicht in erſter Linie durch die Religion, oder aber, wäre das wichtigſte und höchſte Intereſſe für unſere Völker nicht ebenfalls unſere Religion, das Chriſtenthum, — dann könnten, dann müßten wir anderen Erklärungsgründen eine gleiche, wo nicht höhere Bedeutung beilegen; ſo aber behalten alle die ſonſt anzuführenden Momente: Verſchiedenheit des Nationalkarakters, der Rechtsverhältniſſe, der politiſchen Ereigniſſe, der Individualität einflußreicher Fürſten oder Kirchenvorſteher, der beiderſeitigen Culturſtufen, der inneren Entwicklung des Judenthums, immer nur ſekundäre Bedeutung, weil das Chriſtenthum die Religion der herrſchenden Bevölkerung und weil es die Religion iſt, welche den Beruf, die Welt zu überwinden, in ſich trägt und dieſen Beruf in augenſcheinlicher Progreſſion beurkundet. Die Bedeutung dieſes oberſten Momentes mag da und dort zurücktreten hinter einem oder mehreren jener ſekundären Momente; aber die Geſchichte zeigt, wie ſie doch immer wieder in erſter Linie ſich geltend machte, und wie Erſcheinungen, welche durch alle jene ſekundären Momente zuſammen nicht zu erklären wären, allein durch jenes oberſte Moment ihre Erklärung finden.

Wir beſtimmen demzufolge auch die verſchiedenen Perioden der Geſchichte der Juden innerhalb der Chriſtenheit in der angegebenen Weiſe. Die obengenannte erſte Periode beginnt eigentlich erſt mit dem Hervortreten des Begriffs einer allgemeinen Kirche. Den Gegenſatz der Kirche bilden die verſchiedenen allmählich überwundenen und verſchwundenen Parteien in ihrem Innern, ſowie nach Außen die drei entgegengeſetzten Religionen des Heidenthums, des Muhammedanismus und des Judenthums ſelbſt. Das Judenthum war der erſte Gegner des Chriſtenthums, wird einſt ſein letzter Gegner ſein, und war auch in den einzelnen Ländern Europa's, in welchen das Chriſtenthum ſeine Herrſchaft entfalten und das ganze Völkerleben umwandeln durfte, ſein zäheſter, ſein inten-

ſivſter Gegner. Dieſe Gegnerſchaft wird alſo der oberſte Beſtimmungsgrund für das Verfahren der Chriſtenheit gegen die Juden ausmachen und hat ihn ausgemacht — auf ſehr verſchiedene Weiſe, je nachdem die Erkenntniß von den einzig erlaubten und einzig zum Ziele führenden Waffen für dieſen Kampf in einer Periode oder einer einflußreichen Perſönlichkeit erwacht war oder noch ſchlummerte, ihre Macht geltend machen durfte oder gebunden ward durch die Umgebung oder eigene Leidenſchaft. Großen Einfluß darauf übte der gleichzeitige Kampf gegen das Heidenthum oder den Muhammedanismus, großen, zum Theil noch größeren Einfluß der Kampf gegen innere, nicht eben rechtgläubige Parteien, ganz vorzüglich gegen den Arianismus. Nun erſt kommt in Betracht die Verſchiedenheit jener ſekundären Momente, der Gegenſatz der Rechtsverhältniſſe im alten römiſchen Reich unter den byzantiniſchen Kaiſern und im ſpäteren römiſchen Reich unter den germaniſchen Kaiſern gegenüber der Willkürherrſchaft in den übrigen chriſtlichen Ländern; nun erſt der Gegenſatz des germaniſchen Karakters dieſſeits des Rheins gegenüber dem Karakter der wälſchen Völkermiſchung jenſeits; nun erſt die Erhabenheit einzelner Perſönlichkeiten, wie eines Theodorich, eines Gregor des Großen, eines Karl des Großen ꝛc.; nun erſt die Macht politiſcher Ereigniſſe, wie das Interim eines Julian auf dem byzantiniſchen Throne ꝛc.; nun erſt der Gegenſatz der Culturſtufen der halbbarbariſchen Völker, welche die Völkerwanderung über Europa ausgegoſſen, gegenüber der damaligen Culturſtufe der Juden in ihrer Mitte; nun erſt die Entwicklung des Rabbinismus u. ſ. w.

Unſere erſte Periode beginnt daher, wie geſagt, eigentlich erſt mit dem Hervortreten des Begriffs einer allgemeinen Kirche. Aus der Zeit der noch ziemlich vereinzelten chriſtlichen Gemeinden beſchränken wir uns auf Folgendes:

Die Oppoſition des Judenthums gegen das Chriſtenthum hatte vor 18 Jahrhunderten wie heutzutage dieſelben Urſachen, nämlich: die Niedrigkeit der äußeren Erſcheinung des Meſſias, die Verzichtleiſtung auf alle eigene Gerechtigkeit des Menſchen, und die Gottmenſchheit Jeſu. Die Bekehrung zum Evangelium war indeſſen bei dieſen für ſie ſo ſchwer zu überwindenden Bedenken für ſie auch ungleich angebahnter als für die Heidenwelt, da das Geſetz und die ganze bisherige Geſchichte für ſie ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* geworden war, und ſo finden wir die Zahl der Judenchriſten in der apoſtoliſchen Zeit verhältnißmäßig nicht geringer, ſondern vielmehr größer denn die Zahl der Heidenchriſten, obwohl wir auch bei Iſrael wie bei der Heidenwelt im Blick auf die Maſſe der im Judenthum verharrenden Diaspora und im Blick auf die Maſſe der im Heidenthum anfangs verharrenden Völker es bei jenem Verhältniſſe belaſſen müſſen, welches Paulus (Röm. 11, 4. 5) mit der Hinweiſung auf die 7000 in Iſrael zur Zeit des Elia bezeichnet. Mit dem Schluß des apoſtoliſchen Zeitalters tritt aber bereits ein Stocken in dem Strom des Uebertritts vom Judenthume zum Chriſtenthum ein, und wenn wir nach den muthmaßlichen Urſachen dieſer Erſcheinung fragen, ſo dürfte keine der geringſten in dem immer ſchärfer hervortretenden Gegenſatze des Heidenchriſtenthums gegen das Judenchriſtenthum zu ſuchen ſeyn; da die Kirche wie die Synagoge ſich mehr und mehr ihrer weſentlichen Unterſchiede bewußt wurden, dieſe Unterſchiede immer ſchärfer ausprägten und die Kluft von nun an je länger je ſchwerer zu überſchreiten ſchien. Aber auch die politiſchen Begebenheiten, der jüdiſche Krieg wider Veſpaſian und Titus und der Aufſtand Bar Cochba's wider Trajan und Hadrian, trugen dazu bei, da die Chriſten einerſeits von der Theilnahme daran ſich fern hielten, anderntheils der unglückliche Ausgang derſelben der Stimmung der Juden überhaupt eine größere Gereiztheit verlieh. Ausbrüche derſelben gegen die Chriſten, blutige Verfolgungen oder darnach doch Verläumdungen derſelben bei den gemeinſchaftlichen Herrſchern, auch Verwünſchungen der Chriſten und ihres Meiſters in den Synagogen und in Schriften trugen zur Erweiterung der Kluft bei; gleichwie, nachdem das Chriſtenthum zur Staatsreligion im römiſchen Reiche erhoben worden war, die Chriſten leider daſſelbe ſich zu erlauben anfingen und ſpäter ſogar in der unchriſtlichſten, in der unmenſchlichſten Weiſe

übten. Die Kluft ward aber damals ſchon auch zu verwiſchen geſucht, und zwar von beiden Seiten: das Judenthum erhob ſich halb zum Chriſtenthum, das Chriſtenthum neigte ſich halb dem Judenthum zu, in Erſcheinungen, welche die Kirchengeſchichte als Ebionitismus, Elxaismus, Pſeudoclementismus, Arianismus bezeichnet. Die drei erſteren waren auf jüdiſchem Boden entſprungen und gingen mit der allmählichen numeriſchen und politiſchen Uebermacht der Heidenchriſten und der Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs vorüber. Anders der Arianismus, obwohl er nur die letzte und feinſte, aber eben darum in weiteſten Kreiſen beſtehende Form der judaiſirenden Chriſtologie darſtellt. Juden und Chriſten ſtanden ſich aber auch, nachdem die Kluft alſo aufgeriſſen war, nachdem das Judenthum als Synagoge, das Chriſtenthum als Kirche einander ſcharf ausgeprägt gegenübergetreten waren, doch noch ſo nahe, innerlich und äußerlich, daß Beides: feindliche und fanatiſche Reibungen, ſowie freundliche und fromme Berührungen fortdauerten. Wir finden noch in der Mitte der gefeiertſten jüdiſchen Schriftgelehrſamkeit, in der Miſchnah und Gemara, zahlreiche Spuren von Kenntniß des Evangeliums, wahre und entſtellende Nachrichten, Citate oder nur Nachbildungen von Ausſprüchen und Erlebniſſen Jeſu und ſeiner Apoſtel; ja die Meiſter machten es den Schülern zur Pflicht, ſich in Beantwortung verfänglicher Einwürfe der Chriſten zu üben und die chriſtlichen Schriften dazu zu leſen, während ſie dem Volke das Leſen derſelben verboten. Andererſeits verrathen einzelne Kirchenlehrer der erſten Jahrhunderte noch eine ziemliche Bekanntſchaft mit der jüdiſchen Schriftgelehrſamkeit, namentlich ein Juſtin und Hieronymus; der römiſche Biſchof Sylveſter ſoll ſogar eine öffentliche Disputation zwiſchen jüdiſchen und chriſtlichen Schriftgelehrten veranlaßt und viele ſeiner Gegner für das Chriſtenthum gewonnen haben. Daß der Patriarch von Tiberias, Hillel III., ſich vor ſeinem Tode noch habe taufen laſſen, wird von chriſtlicher Seite behauptet, von jüdiſcher beſtritten.

Der Umgang und Verkehr zwiſchen Chriſten und Juden war mit der Conſolidirung der Kirche wie der Synagoge geſpannter, ſparſamer geworden, aber man kannte bis auf Conſtantin den Großen keine kirchliche und keine bürgerliche Maßregel ſeiner Beſchränkung; Chriſten und Juden waren römiſche Bürger und hatten damit Antheil an allen Pflichten und Rechten eines ſolchen im häuslichen und im öffentlichen Leben; Chriſten und Juden erfuhren der heidniſchen Staatsreligion gegenüber ungeſetzliche, von den Launen der Kaiſer oder Procuratoren, von dem Fanatismus heidniſcher Prieſter oder Volkshaufen ausgehende Verfolgungen; von Beſchränkungen des Umgangs untereinander war noch keine Rede; denn der Kampf zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum konnte in dieſer beiderſeitigen Lage, einzelne Ausbrüche von Feindſchaft fanatiſcher Menſchen ausgenommen, nur erſt ein geiſtiger ſeyn. Mit der Gewalt, welche der Staat der Kirche verlieh durch den Uebertritt der römiſchen Kaiſer zum Chriſtenthum, legte ſich auch die Verſuchung nahe, zu fleiſchlichen Waffen zu greifen oder doch fleiſchliche Wehr gegen mögliche Beeinträchtigung chriſtlicher Intereſſen den Juden gegenüber anzuwenden. Die erſten Byzantiner beſchränkten ſich noch auf dieſe Wehr; ſie mochten darin eine Nothwehr erblicken gegen Störungen der öffentlichen Ordnung, aber ſie ſcheinen auch bereits darin Akte der Pietät gegen ihren neuen Glauben erblickt zu haben, alſo daß ihr römiſches Rechtsbewußtſeyn inſoweit zum Schweigen verurtheilt wurde. Den erſten Anlaß dazu gab die von uns oben (Abſchn. 2.) bereits genannte Praxis der Juden, ihre Sklaven zu beſchneiden und damit der jüdiſchen Gemeinde einzuverleiben. Die Praxis war bereits altteſtamentlich, lag dem Wunſche jedes Hausherrn, nicht Geſinde eines anderen Glaubens um ſich zu haben, nahe genug, mochte indeſſen vielfach auch nur zur Vermehrung und Verherrlichung der Judengemeinde geübt worden ſeyn, wie man in der Kirche noch heutzutage ſolche Taufen zumeiſt nicht nur für erlaubt, ſondern ſogar als eine Pflicht betrachten würde. Conſtantin nun erließ die Verordnung, daß die Juden fortan keinen chriſtlichen Sklaven mehr beſchneiden dürfen. Dazu kam eine zweite Verordnung, welche nicht in dieſe Gattung gehört, ſondern nach beiden Seiten recht und billig und in der That nur zu loben war, nämlich: daß wenn ein Jude über-

getreten ſey, weder ſeine bisherigen Glaubensgenoſſen ihm ein Leid anthun dürfen, noch er ihnen. Zur Gattung der erſten Verordnung dagegen gehörte eine dritte, daß die Juden nicht mehr, wie ſeit Caracalla's milder Beſtimmung, von amtlichen Dienſten in Staat und Gemeinde dispenſirt werden ſollen, wenn eine religiöſe Rückſicht dadurch verletzt würde, mit Ausnahme der Patriarchen, Aelteſten und Geſetzeslehrer; die letztere Ausnahme ſollte ihnen ein „solatium pristinae observationis" ſeyn. Einen Schritt weiter ging Conſtantius, indem er 1) die Ehe zwiſchen Chriſten und Juden verbot und 2) verordnete, daß Chriſten, welche zum Judenthum zurückkehren, ihres Vermögens verluſtig gehen. Die letztere Verordnung insbeſondere, aber auch die erſtere, mahnen bereits deutlich an die ſpäteren durchgreifenden Maßregelungen der Juden; das Verbot der gemiſchten Ehe richtet die erſte geſetzliche Scheidewand zwiſchen der beiderſeitigen Bevölkerung auf, und die Verordnung wegen des Rücktritts war das A jenes Alphabets, deſſen Z die Inquiſition in Spanien gegen die ſogenanten Neuchriſten war. Da unterbrach dieſen Anlauf die Regierung des heidniſchen Julian, welcher nun aus Haß gegen das Chriſtenthum alle Gegner deſſelben begünſtigte, auch die Juden, ihnen den Tempel in Jeruſalem vergeblich herzuſtellen ſuchte und die bisherige Bezahlung der alten Tempelſteuer in den kaiſerlichen Schatz für immer aufhob. Seine chriſtlichen Nachfolger traten wieder, jedoch mit Vorſicht, in die Fußtapfen des Conſtantius: Valentinian und Valens erklärten die Synagogen für loca religiosa, welche von der hospitatura frei ſeyn ſollten; Theodoſius der Große und ſeine Söhne Arkadius und Honorius, erkennen die religiöſe Gemeinſchaft der Juden an; beſchützen ihre Synagogen; dulden nicht, daß die Religion Jemanden zur Schmach angerechnet werde; erkennen ihre Feſte und Sabbathe an und ſprechen alle Juden wieder an ſolchen Tagen frei von Amtsgeſchäften; ſie erklären, daß ſie in der Bewahrung der alten Geſetze beharren wollen, und gewähren den Würdeträgern der Synagoge die gleiche Ehrerbietung, wie denen der Kirche; der letzte Patriarch, Gamaliel, verliert nur wegen eines Uebermuths das „codicillum honorariae praefecturae"; aber ſie dulden auch keine Verſpottung des chriſtlichen Cultus am Purimfeſt; ſie geſtatten bereits keinen Neubau von Synagogen, nur Ausbeſſerung der alten; ſie geſtatten nicht, daß die Juden Proſelyten annehmen und chriſtliche Sklaven auch nur ankaufen; ſie verbieten das Enterben von Kindern, welche Chriſten geworden; ſie verbieten den Patriarchen, über die Chriſten Recht zu ſprechen, weiſen die Civilproceſſe zwiſchen Juden und Chriſten dem Rector provinciae zu und laſſen ihnen in bürgerlichen Sachen nur das Schiedsgericht, während ſie die kirchlichen Sachen noch in oberſter Inſtanz den Patriarchen zuerkennen; ſie laſſen ihnen die Ausübung der advocatio, wenn ſie in liberalibus studiis unterrichtet und von angeſehener Familie ſind, ſprechen ihnen aber die Befähigung zu militäriſchen Würden ab. Aber es ſollte noch anders kommen, nachdem Theodoſius I. dem Arianismus den Todesſtoß gegeben und Theodoſius II. nun die Zeit und Kraft genug gewonnen hatte, auch allen anderen nichtkatholiſchen Unterthanen durch Beſchränkungen und Verfolgungen den Reſt ihres Einfluſſes zu benehmen. So erfolgte im J. 439 auch gegen die Juden die Verordnung: „Da nach einem alten Spruche bei tödtlichen Krankheiten kein Heilmittel anzuwenden iſt, ſo geben wir endlich, damit nicht jene verderblichen Sekten, unſere Zeiten ganz vergeſſend, gleichſam ohne Unterſcheidung des Glaubens, ſich unaufhaltſamer in das Leben verbreiten, für ewige Zeiten folgendes Geſetz: Kein Jude, kein Samariter ſoll, mit Aufhebung der Geſetze beider Reiche, ferner zu Aemtern und Würden zugelaſſen werden, keinem die Verwaltung ſtädtiſcher Obrigkeit zuſtehen, nicht einmal der Dienſt des Vertreters der Städte von ihnen verſehen werden." Juden- und Ketzerthum ſollte radikal ausgerottet und der chriſtliche Staat in ſeiner Reinheit und Vollkommenheit dargeſtellt werden. Die Rechtsanſchauung des alten römiſchen Reiches iſt nun principiell verlaſſen, und wenn gleich der Schritt durch die vorangegangenen wachſenden Ausnahmegeſetze genugſam vorbereitet war, ſo war doch das ausdrückliche Aufheben des bisherigen römiſchen Rechtes in dieſem Verhältniſſe von der größten Ent-

ſcheidung nicht nur für die Stellung der Juden im oſtrömiſchen Reiche, ſondern für die ganze künftige Stellung der Juden in Europa. Wie dieſe Maßregeln alle ſich der kaiſerlichen Politik empfehlen konnten, iſt wohl zu begreifen, wenn wir bedenken, 1) welch' eine große Population die Juden in allen Ländern und Städten des römiſchen Reiches ausmachten; 2) wie viel näher, innerlich und äußerlich näher, ſie der arianiſchen Chriſtenheit denn der katholiſchen ſtanden; 3) welche Gährungen und Stürme das kirchliche Parteiweſen innerhalb des Reiches hervorgerufen hatte und wie wünſchenswerth es erſcheinen mochte, durch alle dieſe Parteiungen durchzugreifen und durch Uniformirung der Bekenntniſſe Einigkeit und Ordnung im Staate zu ſchaffen; 4) wie unbequem und bedenklich die Maſſe jüdiſcher Unterthanen in allen Staats- und Militärdienſten erſcheinen mußte bei ihren engen Beziehungen zu ihren Glaubensbrüdern im feindlichen perſiſchen Reiche und unter den das römiſche Reich bedrängenden arianiſch geſinnten germaniſchen Völkerſchaften. Die Juden hatten einmal um das andere mit den Arianern innerhalb des Reiches gehalten gegen die katholiſche Kirche, ſie hatten erſt noch unter Theodoſius I. (im J. 415) in Alexandrien in gewaltigem Kampfe die Arianer gegen den katholiſchen Biſchof Cyrill unterſtützt, die katholiſche Hauptkirche in Brand geſteckt und ein Gemetzel angerichtet, welches mit der Zerſtörung ihrer Synagoge und dem augenblicklichen Sichzurückziehen der gegen 100,000 Seelen ſtarken Judenſchaft aus der Stadt endete. Daß aber dieſe Maßregelungen der ganzen Rechtsanſchauung des römiſchen Reiches zuwiderliefen, bekannte Theodoſius II. ſelbſt, und daß man damit nicht einmal den Zweck erreichte, ſondern ſich dadurch nur um ſo mehr natürliche Bundesgenoſſen der auswärtigen Feinde in allen Theilen des Reiches ſchuf, ſollte die Zukunft lehren, da die ſo ſchwer mißhandelten Juden und andere Parteien es waren, welche ſchon den Neuperſern zu ihrer Bedrängung des römiſchen Reiches, vielleicht auch den Einbrüchen der arianiſchen Gothen, am ſchwerſten aber den Eroberungen der Araber (ſ. oben Abſchn. 3.) die Hand reichten, um das eiſerne Joch mit einem milderen vertauſchen zu dürfen. *Nur wer gleiche Rechte genießt, wird auch gleiche Pflichten zu leiſten ſich im Gewiſſen gedrungen fühlen; nur freie Bewegung erhält in den Staaten wie im menſchlichen Körper geſundes Leben.* Als ein Jahrhundert ſpäter Juſtinian jenes Geſetz in ſeinen Codex aufnahm, ließ er nicht nur die Eingangsworte hinweg, ſondern auch die fatalen Worte „mit Aufhebung der Geſetze beider Reiche". Daß den Juden administrationes et dignitates unterſagt ſeyen, ſetzt er voraus, legt aber den Nachdruck darauf, daß ſie weder als defensores civitatis fungi noch patriae honores arripere ſich unterfangen dürfen. Als die Juden, geſtützt auf eine Undeutlichkeit im Geſetz des Theodoſius II., mit den Samaritern und Montaniſten Anſprüche auf Dispenſation von den Curialien machten wegen religiöſer Hinderniſſe, erſchien ein neues Geſetz, worin Juſtinian den Staatsbeamten, an welchen jene ſich gewandt hatten, alſo anläßt: „Nos igitur mirati sumus, si sapientia et acumen tuum tales eorum pertulit rationes et non repente tales dicentes dilacerasti." Sodann: „Curiam exerceant hujusmodi homines et nimis ingemiscentes et curialibus functionibus sicut etiam officialibus, ut dudum sancitum est. Et nulla religio ab ejusmodi eos excipiat fortuna. Indigni tamen curiali sunt honore, ut non caedantur neque ad aliam ducantur provinciam"; ſie müſſen alle Laſten des Geſetzes tragen „corporalia et pecuniaria munera", aber „honore fruantur nullo, sed sint in turpitudine fortunae, in qua et animam volunt esse." Welch' eine Verachtung einer in allen Städten ſeines Reiches zahlreichen und einflußreichen Klaſſe ſeiner Unterthanen, welche nichts verſchuldet und nur das Unglück hatte, nicht den Glauben des Kaiſers zu theilen, verräth ſich in dieſen Worten des berühmten Geſetzgebers; wie mußte eine ſolche Rechtloſigkeit mitten im römiſchen Rechtsſtaate auf die Geſinnung dieſer Unterthanen gegen die byzantiniſche Herrſchaft wirken! wie mußte der moraliſche Druck einer ſolchen Herabwürdigung auch die Culturſtufe dieſer Bevölkerung herabdrücken! — Ein Jahrhundert ſpäter regierte Heraclius und entſtand der Muhammedanismus. Fredegar's von anderen Abendländern oft wiederholte Nachricht, daß

Heraclius die Juden aus dem byzantiniſchen Reiche vertrieben habe, weil er in der Zukunft geleſen, daß daſſelbe von einem beſchnittenen Volke werde bedrängt werden, kann nicht richtig ſeyn, da ſie bei ſeinem Tode noch ſehr zahlreich in Conſtantinopel waren; nur aus Jeruſalem verwies er ſie nach Hadrian's Beiſpiel; ſie durften ſich demſelben nur bis auf eine gewiſſe Entfernung nähern; im Uebrigen bewogen die Verfolgungen durch Heraklius nur Einzelne, wenn auch in großer Anzahl, ſein Reich zu verlaſſen und nördlicher ſich anzuſiedeln. Solche Verfolgungen waren bei der Hinneigung der Juden zu den Perſern, mit welchen Heraclius in ſtetem Kriege lebte und auf deren Seite ſo viele Juden gegen ihn kämpften, freilich um ſo weniger zu verwundern, ſowie andererſeits bei einer Geſetzgebung wie die byzantiniſche die Hinneigung nicht zu verwundern iſt, womit die Juden ſchon unter Juſtinian bei dem Einfall der Perſer i. J. 524 und nun vollends unter Heraclius mit denſelben conſpirirten und ſpäter in Aegypten und Vorderaſien den Arabern die Hand boten. Beim Bau der Moſchee Omar's in Jeruſalem bezeichneten die Juden, als dieſer Bau nicht gelingen wollte, den Arabern als Urſache davon die Kraft eines daſelbſt verborgenen Kreuzes und entflammten dadurch die Wuth der Araber gegen alle Kreuze. An dem ein Jahrhundert ſpäter ausgebrochenen Bilderſtreite hatten die Juden wiederum Antheil; die Bilder waren ihnen ein ſonderliches Aergerniß; ſo nahmen ſie Partei für die Bilderſtürmer, und dieſe wurden von den Bilderverehrern mit ihnen in Eine Klaſſe geworfen und geradezu „Juden" genannt; ein Kirchenlehrer erklärte: „Ihr habt gehört, daß die Hebräer und Samariter die Bilder verwerfen, alſo ſind die, welche es thun, Juden"; wunderthätige Bilder müſſen auch Argumente abgeben gegen die Juden; ein jüdiſcher Zauberer ſollte zuerſt dem Araber Ezid und nach deſſen Tode auch Leo dem Iſaurier in Byzanz die Bilderverfolgung eingegeben haben, ſo daß Leo nun gerade, um zu zeigen, wie wenig er Gemeinſchaft mit den Juden habe, dieſe verfolgte und zur Taufe zwang. Der milde und gerechte Baſilius Macedo erweiſt ihnen nun bereits eine Wohlthat, indem er gegenüber der Verwirrung der Rechtsverhältniſſe ſein Procheiron herausgab und darin im 12. Art. des 9. Titels hinſichtlich der Juden aus den früheren Satzungen das Reſultat feſtſtellt: „*Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Αἰρητικοὶ οὔτε στρατεύονται οὔτε πολιτεύονται, ἀλλ' ἐσχάτως ἀτιμοῦνται*" Weil ihm aber an dem Heil der Seelen liegt, verſucht er es, die Juden dem alleinſeligmachenden Glauben zuzuführen, jedoch nicht mit Gewalt, ſondern durch Disputationen, Belohnungen und Ehrenämter. Da die alſo Uebergetretenen aber nach ſeinem Tode wieder zum Judenthum zurückkehrten, ſo erklärte ſein Sohn und Nachfolger Leo der Philoſoph in der Verbitterung über ſolchen Undank und über ſolche Entweihung des lebenbringenden Taufwaſſers: „Was unſer Vater überging, glauben wir vollenden zu müſſen: wir heben hiemit jedes ältere Geſetz über die Juden auf und verbieten, daß Jene anders, als es der Eine heilbringende Glaube der Chriſten will, zu leben wagen; wer daher bei dem Abfall von den chriſtlichen Gebräuchen zu den Sitten und Satzungen der Juden ertappt wird, der wird nach den über die Abtrünnigen gegebenen Geſetzen geſtraft." So war das römiſche Recht auf demſelben Punkte des Unrechts angekommen, wie die Willkür in anderen Staaten; nur daß ſein ſchützender Damm es lange genug erſchwert hatte und daß ohne dieſen Damm der chriſtliche Fanatismus ganz anders gewüthet hätte, wie wir dieß in Spanien augenſcheinlich erfahren werden. Die Juden erfuhren auch im byzantiniſchen Reiche, auch unter dieſen wachſenden Rechtsbeſchränkungen, doch nicht jene äußerſten Mißhandlungen, wie in der zweiten Hälfte der Regierung der Weſtgothenkönige und noch mehr wie unter Ferdinand dem Katholiſchen. Sie lebten in allen Ländern des byzantiniſchen Reiches, vom Golf zu Larta bis an die Donau, auf den griechiſchen Inſeln und in den aſiatiſchen und afrikaniſchen Beſitzungen, in organiſirten Gemeinden und hatten ihren eigenen Ephoros zur Beaufſichtigung des Handels und Fixirung des Preiſes. Vor Theodoſius II. hatten ſie auch in Conſtantinopel gewohnt und auf den Chalkopratien eine Synagoge beſeſſen. Dieſer baute an ihrer Stelle eine Kirche und verwies die Juden außerhalb der Stadt auf den ſoge-

nannten Στενόν, ſpäter auch Judeca, Judenviertel benannt. Das Studium der Miſchnah war ihnen ausdrücklich verboten; ihr Gottesdienſt in den Synagogen aber war ungeſtört. Beſondere Geldlaſten wurden ihnen von den Byzantinern nicht auferlegt; in ihren Erwerbszweigen waren ſie ungehindert; ſie beſaßen Häuſer, trieben Ackerbau und Handwerke, waren berühmte Seidenfabrikanten und Purpurfärber, reiche und weithin handelnde Kaufleute. Der byzantiniſche Staat hatte nun alle abweichenden Religionsparteien erdrückt und verdiente den Namen des „orthodoxen", aber er hatte auch alle innnere Kraft darüber verloren und war reif geworden, dem Muhammedanismus in die Hände zu fallen.

Im Occident ſchien ſich die Stellung der Juden unter den Stürmen der Völkerwanderung gar anders zu geſtalten als im byzantiniſchen Reiche. Die Beſchränkungen, welche die erſten chriſtlichen Kaiſer ihnen auferlegten, waren zwar hier gleichfalls zu Recht beſtehend, wurden aber theils der weiten Entfernung halber, theils unter dem Eindrucke der Stürme, welche die Völkerwanderung über dieſen Boden, noch gewaltiger denn über das morgenländiſche Reich entfeſſelte, wie es ſcheint, weniger durchgeführt; und da die erſte römiſche Kirche nicht ſo zerſpalten war durch dogmatiſche Parteiung und bei aller Rechtgläubigkeit auch in der Lehre von der Trinität doch die praktiſchen Fragen vom freien oder verderbten Willen des Menſchen, von Sünde und Gnade, von der Kirchengemeinſchaft ꝛc. die Biſchöfe zumeiſt beſchäftigten, ſo trat auch das Intereſſe der morgenländiſchen Kirche, alle die Parteien, welche im Dogma von der Gottheit Chriſti nicht rechtgläubig waren, mit einander zu unterdrücken, im Abendland zu Gunſten der Juden in den Hintergrund. Erſt die Völkerwanderung brachte den Arianismus in das Abendland und mit demſelben auch den Ausgangspunkt zu kirchlicher und ſtaatlicher Maßregelung der Juden, als beide miteinander, Judenthum und Arianismus, ein freundliches Verhältniß unterhalten hatten und mit einander dem katholiſchen Staate weichen ſollten.

Zunächſt allerdings brachte er den Juden eine noch günſtigere Lage, als ſie auch im weſtrömiſchen Kaiſerreich genoſſen hatten. Was im weſtrömiſchen Kaiſerreich und nachher in den germaniſchen Staaten des Weſtens, in Italien, Gallien und Spanien, die katholiſche Geiſtlichkeit zunächſt zu beſchränkenden Concilienbeſchlüſſen und zur Betreibung von Regierungserlaſſen bewog, das war der Sklavenhandel in den Händen der Juden. Die Menge der Kriegsgefangenen oder Geraubten, welche die Nachbarſchaft der nordiſchen, halbbarbariſchen Völker lieferte, und das Bedürfniß des Südens nach ſolchen theils für den Luxus des römiſchen Haushaltes, theils ſpäter für den Wiederanbau der von der Völkerwanderung zertretenen Ländereien, erzeugten einen ungemein ſtarken Handel mit Sklaven, und da die Juden an Beweglichkeit und Gewandtheit die übrigen Einwohner zumeiſt übertrafen, gelangten ſie allmählich beinahe ausſchließlich in den Beſitz dieſes gewinnreichen Handels. Wie die Bekehrung ſolcher Sklaven zum Chriſtenthum und die nachherige Heimſendung derſelben zu ihren nordiſchen Landsleuten gern gebraucht wurde zur Verbreitung des Chriſtenthums, iſt bekannt; aber auch das Judenthum eignete ſie gern ſich an und ihre Herren oder doch Zwiſchenhändler ſuchten ſie vielfach durch Beſchneidung der Synagoge einzuverleiben. Es kamen aber, und das je länger je mehr, auch Chriſten in die Sklaverei und unter die Gewalt jüdiſcher Handelsleute und wurden ſomit durch die Beſchneidung entweder freiwillig rückfällig vom Chriſtenthum oder gezwungen der Kirche entriſſen. Dieß war aber in den Augen der Geiſtlichkeit nicht nur ein Seelenſchaden für den Einzelnen, ſondern zugleich eine Entweihung des vergeblich empfangenen Sakraments der Taufe und eine Beeinträchtigung, wo nicht Verhöhnung der Kirche. Dieſer Umſtand war nicht nur der katholiſchen, ſondern auch der arianiſchen Chriſtenheit ein Aergerniß; während dagegen die Arianer nicht wie die Katholiken den Umgang und Verkehr mit den Juden, den häuslichen und den öffentlichen, für bedenklich oder ſchmählich anſahen und, ſtatt auf ihre Ausſcheidung aus der

chriſtlichen Geſellſchaft hinzuwirken, vielmehr gern ſich mit ihnen einließen und von den vielfach an Bildung und Gelehrſamkeit über ihnen Stehenden zu lernen liebten. Arianer aber waren vor allen nichtrömiſchen Völkerſchaften Europa's die Weſtgothen; von ihnen aus an der Donau war das arianiſche Chriſtenthum ſodann zu den Oſtgothen gekommen, und ſchon die Rugier, welche noch vor dieſen in Italien eingebrochen waren und unter Odoaker dem weſtrömiſchen Reiche in Italien ein Ende gemacht hatten, waren Arianer geweſen. Von Pannonien aus drangen die Vandalen mit den Alanen und Sueven vereint die Donau aufwärts und weiter nach Gallien und Spanien, die Vandalen und Alanen bereits als Arianer, die Sueven noch als Heiden; die letzteren nahmen in Spanien auf kurze Zeit das katholiſche Bekenntniß an, traten aber bald, den nachfolgenden Weſtgothen zu lieb, auch zum Arianismus über; die Vandalen und Alanen aber ſuchten, als ſie nach Nordafrika übergeſetzt hatten, daſelbſt mit der römiſchen Herrſchaft auch das katholiſche Chriſtenthum zu verdrängen. Während dieß hier auf die grauſamſte Weiſe geſchah und die katholiſche Chriſtenheit Nordafrika's wieder ihre Märtyrertriumphe erlebte, mußte in den ſüdweſteuropäiſchen Ländern der Katholicismus zwar gleichfalls ſich zurückziehen vor dem Arianismus, allein ohne dieſe Rohheit zu erfahren und mit dem ſteten Bewußtſeyn, doch allmählich wieder die Herrſchaft zu gewinnen. Katholiſch waren von Anfang nur die Burgunder und wurden in Folge der burgundiſchen Heirath ihres Königs Chlodwig und deſſen Sieg über die heidniſchen Alemannen mit jenem die Franken. Zwiſchen dieſe Parteien der Kirche ſahen ſich nun die abendländiſchen Juden hineingeſtellt, und das Reich der Rugier, Oſtgothen und Longobarden in Italien, ſowie das der Weſtgothen im ſüdlichen Gallien und Spanien, bot bis zur Verdrängung des Arianismus durch den Katholicismus ungefähr das gleiche Bild eines harmloſen freundlichen Zuſammenlebens, während in Burgund und unter der Herrſchaft der erſten Frankendynaſtie, der Merovinger, die Stellung der Juden ſchon eine ſchwierigere war, ſeit dem Uebertritt Reccared's zum Katholicismus in Spanien aber wachſend beinahe bis zum Unerträglichen ſich verſchlimmerte. Die Germanen brachten den Grundſatz mit ſich, keine Perſon dem eigenen nationalen Rechte zu entziehen; ſie ſtanden damit auch in rechtlicher Hinſicht höher denn die Römer, denn ſie hatten nicht nur den gleichen Sinn für Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten nach feſten Geſetzen, ſondern ſie hatten zugleich den Sinn für Billigkeit gegen die Geſetzgebung anderer Völker; ſo richteten ſie ſich ſelbſt nach ihrem germaniſchen Herkommen und Geſetz, die beſiegten Völkerſchaften des römiſchen Reiches aber und ſomit auch die Juden, in welchen ſie römiſche Bürger ſahen, nach dem hergebrachten römiſchen Recht. Da ſie nun in dieſem bereits auch beſchränkende Verordnungen gegen die Juden vorfanden, ſo beließen ſie dieſe zwar ebenfalls, aber ſie traten nicht in die Fußtapfen der gleichzeitigen Byzantiner, im Gegentheil, ſie milderten die ſchon zu Recht beſtehenden Beſchränkungen durch ſchonende Anwendung derſelben. Der ausgezeichnetſte unter den betreffenden germaniſchen Regenten war auch in dieſer Hinſicht Theodorich, und ſein Ausſpruch: „Wir können keine Religion gebieten, weil Niemand gezwungen werden kann, Etwas gegen ſeinen Willen zu glauben", würde allein ſchon hinreichen, ihm den Beinamen des Großen zu vindiciren. Die Beſchneidung chriſtlicher Sklaven, ſogar der Neubau von Synagogen ward daher mit den übrigen Beſtimmungen des römiſchen Rechts auch im Oſtgothenreich als Geſetz verkündigt; aber die Reparaturen der alten Synagogen hatten die weiteſte Ausdehnung, und die Privilegien der Freiheit von Staats- und Gemeindeämtern, wo die Religion ein Hinderniß in den Weg legte, wurden ausdrücklich gewahrt; die Juden genoſſen eine Toleranz, welche ihre ganze Liebe und Treue gewann, ſo daß bei der Eroberung Italiens Seitens der Byzantiner unter Beliſar die Juden Neapels mit verzweifelter Hartnäckigkeit für die Oſtgothenherrſchaft ſich wehrten. Nicht anders war ihre Stellung unter den Longobarden, und da auch hier kein Uebertritt der Regenten vom Arianismus zum Katholicismus Statt hatte, welcher eine auch die Juden betreffende Kriſis heraufbeſchworen hätte, ſo erhielt ſich dieſe günſtige Lage der Juden in Italien ſo ziemlich

auch noch dann, als die Longobarden allmählich zur katholiſchen Kirche übertraten und mit dieſem Uebertreten ihre Romaniſirung ſich vollendete. Außerordentlich viel trug dazu auch eine große Perſönlichkeit innerhalb der katholiſchen Kirche ſelbſt bei, ein Mann, welcher nicht nur an kirchlicher Würde, ſondern weit mehr an Hoheit des Geiſtes und Adel der Geſinnung über die Kirche ſeiner Zeit, ja über eine ganze Reihe folgender Jahrhunderte der Kirche emporragt, Pabſt Gregor der Große. Zwei Eigenſchaften vereinigten ſich in dieſem Manne zum Beſten einer menſchenfreundlichen Behandlung der Juden: ſein ächt römiſches Rechtsbewußtſeyn und ſeine ächt chriſtliche Sorge um die Seelen Anderer, und es iſt erhebend, zu ſehen, wie dieſer Mann auch bei ſeiner etwas beſchränkten Anſchauung von dem character indelebilis der kirchlichen Heiligthümer und ſeiner den Privatmann beſchränkenden Stellung als Oberhaupt der katholiſchen Kirche doch einer ſo hochherzigen Denk- und Handlungsweiſe gegen die Juden fähig war. Gregor erlaubt in Fällen, da eine chriſtliche Bevölkerung in ihrem Eigennutz und Fanatismus Juden ihre Synagoge mit Gewalt weggenommen und für die Kirche geweiht hatte, zwar nicht, ſie ihnen zurückzugeben, ſo ſtreng er dieſes Unrecht mißbilligt, „weil das einmal Geheiligte den Juden nicht wieder eingeräumt werden darf", aber er befiehlt, ſie mit Geld zu entſchädigen (Brief an Fantinus in Palermo). Gregor verordnet (Brief an Januarius in Cagliari), daß „jeder Sklave der Juden, welcher in die heiligen Orte flieht, er ſey früher ſchon Chriſt oder er ſuche erſt die Taufe nach, ohne Nachtheil der Armen (d. h. ohne Entſchädigung aus dem Kirchengut) in Freiheit geſetzt und in den Schutz der Kirche genommen werden ſoll." Gregor hätte am liebſten den Juden allen Handel mit chriſtlichen Sklaven entzogen; da ihm aber die weltliche Macht hier entgegenſtand, erlaubte er ſich jenen Ausweg; als ein Mann ſeiner Zeit ſah er in der Sklaverei an ſich noch etwas ganz Gewöhnliches, aber er hielt es „für widerſinnig, das Haupt zu ehren und die Glieder deſſelben, die Glieder des Leibes Chriſti, von ſeinen Feinden zertreten zu laſſen" *) (Brief an Theodorich); die Strafe, welche im chriſtlich-römiſchen Reiche auf die Beſchneidung ſogar eines heidniſchen Sklaven geſetzt war, war der Tod und Einziehung des Vermögens, aber Gregor ließ ſie niemals vollziehen, ſondern befahl nur (Brief an Leo in Catanea), „die Sklaven ſogleich in Freiheit zu ſetzen, in den Schutz der Kirche zu nehmen und nicht zu dulden, daß die Herren derſelben dafür den Werth erhalten." Gregor tadelt in einer Reihe von Briefen ſeine Biſchöfe, daß ſie Juden mit Gewalt zur Kirche bekehren wollen. Er fordert (Brief an Fantinus), „daß die ihnen weggenommenen Bücher und Verzierungen ihnen zurückgegeben werden"; — — „die Juden ſollen nicht vermeinen, irgend ein Unrecht erleiden zu müſſen." Er ſtraft es (Brief an Bacaudas und Angellus in Campanien), „daß man die Hebräer, die doch nach römiſchem Recht zu leben Erlaubniß haben, widerrechtlich beläſtige und kränke und in der Ausübung ihrer Gebräuche ſtöre." Er mißbilligt „die Art, die Seelen der Irrenden zu erlöſen, — — indem viele in Südfrankreich anſäſſige Juden mehr durch Gewalt als durch Belehrung zur Quelle der Taufe geführt werden. — — Wenn die damit verbundene Abſicht nicht mittelſt der heil. Schrift erreicht werden ſoll, ſo hat ſie meiner Meinung nach nichts Verdienſtliches und die zu rettenden Seelen gewinnen dadurch Nichts. Denn wer nicht durch Milde der Rede, ſondern durch Gewalt zur Taufe gebracht wird, kehrt ohne Zweifel zu ſeiner vorigen Religion zurück und ſein Heil erſtirbt, anſtatt aufzuleben" (Brief an Virgilius von Arles und Theodorus von Marſeille). Er läßt „dem Petrus und ſeinen zügelloſen Genoſſen", welche unter der Autorität des Biſchofs Januarius in Cagliari in die Synagoge gekommen und den Juden ein Bild der Mutter Gottes, ein Kreuz und ein weißes Taufgewand aufgedrungen hatten, „eröffnen, daß ſie dieſe Schandthat nicht mit

*) Wie hoch ſteht auch in der Beurtheilung dieſes Lebensverhältniſſes ſelbſt über dem großen Gregor I. der Apoſtel Paulus!

ihrem Eifer für die Religion entſchuldigen können, als ob ihnen dadurch das Bekehren zur Pflicht geworden ſey"; es müſſe bei der Bekehrung eines Juden heißen: „Ich opfre Dir aus freiem Willen und aus freiem Willen bekenne ich mich zu ihm" (Brief an Januarius). Er erklärt (Brief an Paſchaſius zu Neapel): „Wer ſich rauher Mittel gegen die Juden bedient und unter dem Deckmantel der Religion ſie von ihrem gewohnten Gottesdienſt durch Störungen abzubringen bemüht, der beweiſt, daß er **ſeine** Sache, nicht **Gottes** Sache meint; was ſoll das nützen, ihnen Gebräuche, die durch lange Uebung feſtſtehen, zu verbieten, da ſolches gar nicht zur Bekehrung führt? Oder warum ſollen wir den Juden über die Art ihrer Gebräuche Vorſchriften machen, wenn wir ſie dadurch nicht gewinnen? Nur durch Vernunft und Sanftmuth müſſen ſie ſich aufgefordert ſehen, uns zu folgen und uns nicht zu fliehen; aus ihren eigenen Büchern müſſen wir ſie belehren, um ſie in den Schooß der Kirche aufnehmen zu können. Durch Ermahnungen entflamme ihr Herz mit Gottes Hülfe zur Bekehrung, aber ihre gottesdienſtliche Feier laß ungeſtört!" u. ſ. w. Wenn ſich Gregor ſelbſt daneben auch weltlicher Mittel bediente, ſo waren es doch immer nur Wohlthaten, wodurch er ſie zu bewegen ſuchte, indem er Uebertretenden die theilweiſe Erlaſſung ihrer Grundbeſitzabgaben in Ausſicht ſtellte, Armen, die unvermögend waren, ſich das Taufkleid zu kaufen, auf eigene Koſten es verabreichte, und ſpricht er ſich darüber in einer Weiſe aus, welche recht zeigt, wie ſogar hier nur Liebe die Triebfeder war: „Wir dürfen es nicht für unnütz *) halten, ſie mittelſt Erleichterung der Abgaben in die Gnade Chriſti zu ziehen; denn kommen ſie jetzt auch nicht ganz gläubig, ſo werden doch die von ihnen Geborenen in beſſerem Glauben getauft; wir gewinnen alſo ſie ſelbſt oder ihre Kinder; darum fällt uns auch der für Chriſtum zu machende Erlaß gar nicht ſchwer" (Brief an Diakonus Cyprian in Sicilien). Uebrigens wollte Gregor auch den möglichſten Fleiß angewendet wiſſen in ihrer Vorbereitung für die Taufe; ſo ſchreibt er an Fantinus in Palermo: „Verabrede mit dem Biſchof, daß ſie vorläufig Katechumenen werden und er oft zu ihnen gehe, auch mit aller Sorgfalt ihr Herz durch Ermahnungen entflamme, ſo daß, je länger noch die Zeit bis zum Oſterfeſt dauert, ſie deſto beſſer ſich vorbereiten und ihr Heil mit deſto eifrigerer Begierde erwarten." Mit Gregor verſchwand dieſe Geſinnung auf dem päbſtlichen Stuhle; denn ob wir auch noch einzelne Päbſte finden, welche Milde, ſogar Gunſt gegen die Juden übten, ſo bewog ſie doch hiezu nicht dieſe wahrhaft chriſtliche Liebe und Erkenntniß, ſondern entweder mehr natürliche, aber eben darum auch unwirkſame Gutmüthigkeit oder gar Eigennutz; wie denn auch die Päbſte, wie Fürſten, aus finanziellen Zwecken gern Hofjuden hielten oder Freihandelsplätze im Kirchenſtaate ihnen einräumten, zuweilen auch, nur um einen harten Vorgänger noch härter erſcheinen zu laſſen, deſſen Zwangsordnungen aufhoben. Immer aber waren auch den härteſten Päbſten und Biſchöfen innerhalb des römiſch-deutſchen Reiches, wie wir ſehen werden, die Hände etwas gebunden, indeſſen in den anderen Kirchenprovinzen die fortſchreitende Verdunkelung der chriſtlichen Erkenntniß und die wachſende Hierarchie den Juden gegenüber einen freien Spielraum hatte und das Vorbild eines Gregor I. oder einiger erleuchteten und gerechten Landesbiſchöfe, wie eines Hilarius von Arles (im 5. Jahrh.), Sidonius Apollinaris von Clermont (im 6. Jahrh.), je länger je weniger vermochte.

Bis in die Mitte des ſechſten Jahrhunderts war indeſſen auch im größten Theile von Gallien und bis gegen Ende des ſechſten Jahrhunderts auch in Spanien die Stel-

*) Daß der Gebrauch dieſes bei aller Liebe immerhin unſtatthaften Mittels zur Bekehrung eines Menſchen, ſey er Heide oder Muhammedaner oder Jude, wohl zu unterſcheiden iſt von derjenigen Erleichterung ſeiner Lage, welche nicht als Mittel gebraucht wird, ſondern dem bereits Entſchiedenen und Uebergetretenen nach der Umwandlung ſeiner bisherigen Exiſtenz ein anderweitiges Fortkommen wieder anbahnen hilft, verſteht ſich von ſelbſt; Gregor aber hielt es auch als Mittel zur Bekehrung noch für erlaubt.

lung der Juden die gleiche wie in Italien. Franken und Burgunder behandelten die galliſchen Juden als römiſche Bürger; die älteſte Geſetzgebung derſelben betrachtet ſie als eine beſonderen Beſtimmungen unterliegende Volksklaſſe. In dem von Chlodwig gegründeten Reiche wohnten ſie in der Auvergne, in Carcaſonne, Arles, Orleans und bis hoch im Norden in Paris und im Belgiſchen; beſonders zahlreich in Marſeille, Beziers und in der narbonnenſiſchen Provinz, welche übrigens noch geraume Zeit zum weſtgothiſchen Spanien gehörte. Die Juden des fränkiſchen und burgundiſchen Reiches trieben Ackerbau, Gewerbe und Handel, befuhren mit eigenen Schiffen die Flüſſe und das Meer, waren Aerzte, leiſteten Kriegsdienſte und nahmen lebhaften Antheil an den Kriegen zwiſchen Chlodwig und dem Feldherrn Theodorich's bei der Belagerung von Arles. Sie führten neben den bibliſchen auch die landesüblichen Namen Armentarius, Gozolas, Priscus, Siderius, lebten mit der Landesbevölkerung im beſten Einvernehmen, ſchloſſen ſogar Ehen mit Chriſten und ſpeiſten gegenſeitig zu Gaſt, ſelbſt bei chriſtlichen Geiſtlichen. Was das Letztere betrifft, ſo war es auch den Juden damals noch leichter, die Gegenſeitigkeit ſich zu erlauben, als es ſpäter der Fall war und heutzutage noch der Fall iſt, da die rabbiniſchen Satzungen noch weniger Ausbildung und Geltung erlangt hatten und der Thalmud noch nicht nach dem Abendlande gekommen war; nur einige Speiſen machten noch eine Unterſcheidung, und dieſer enthielten ſich alsdann die Juden bei chriſtlichen Gaſtmählern. Indeſſen gab es auch bereits Geiſtliche, welche daran einen Anſtoß nahmen, und ſo unterſagte das Concil von Vannes (im J. 465) das Speiſen bei Juden, „weil es unwürdig ſey, daß, während die Chriſten die Speiſen bei Juden genießen, dieſe die Speiſen der Chriſten verſchmähen und es den Anſchein habe, als wenn die Geiſtlichen niedriger ſtänden als die Juden.“ Aber die kanoniſche Strenge vermochte noch nichts über den freundlichen Verkehr; daher mußte das Concil von Agdes (im J. 506) dieſen Beſchluß erneuern, wiewohl auch nicht mit beſſerem Erfolg. Dieſes freundliche Verhältniß erlitt mit dem Uebertritt Chlodwig's zum katholiſchen Chriſtenthum im Frankenreiche zwar noch nicht ſogleich ſeine Trübung, aber die Wirkung blieb nicht lange aus. Seine Gemahlin war eine Prinzeſſin aus Burgund, wo der Einfluß der katholiſchen Geiſtlichkeit bereits eine mißgünſtige Behandlung erlangt hatte; ſein Sieg über die Gothen im ſüdlichen Gallien war ein Sieg über Arianer geweſen, aber da er weder zuvor Arianer geweſen war, wie die burgundiſchen Könige, ſondern Heide, noch den katholiſchen Biſchöfen ſich verpflichtet hatte, wie die Weſtgothenkönige in Spanien, ſo erfolgten auch nicht ſo raſch die Schritte gegen die Juden. Sigismund von Burgund meinte, als er im Jahre 516 zum Katholicismus übergetreten war, nun ſeinen Eifer für das neue Dogma durch Unterdrückung des bisherigen Arianismus zeigen zu müſſen und damit auch, wie wir es ſchon mehr als Hand in Hand gehend fanden, durch Unterdrückung des Judenthums. So folgten denn auch hier die Maßregelungen der Juden. Sigismund fügte den Zuſätzen der alten burgundiſchen Geſetzgebung den Paragraphen bei, daß die Verletzung eines Chriſten von der Hand eines Juden ſchwerer beſtraft werden ſollte, als von Seiten eines Glaubensgenoſſen; die Strafe ſollte beſtehen in Verluſt der Hand oder 85 Schillingen Löſegeld (solidi, ungefähr 4½ Pfund Silber), während ein Chriſt nur eine geringe Summe für die Verletzung zu erlegen hatte. Er beſtätigte ferner den Beſchluß des Concils von Epaone unter dem Präſidium des Biſchofs Avitus, daß auch Laien keinen Theil an jüdiſchen Gaſtmählern nehmen dürfen (im J. 517). Der erſte Beſchluß zur Beſchränkung der Juden wurde im Frankenreiche gefaßt im Jahre 533, alſo nach Chlodwig's Tode, da das Concil zu Orleans die Ehe zwiſchen Chriſten und Juden verbot. Das dritte und vierte Concil zu Orleans in den Jahren 538 und 545 gingen weiter: es ward nun auch hier den Chriſten verboten, an jüdiſchen Gaſtmählern Theil zu nehmen; es ward den Juden unterſagt, Proſelyten aufzunehmen; ja, ſie ſollten ſich nicht mehr während der Oſterfeier auf Straßen und Plätzen ſehen laſſen, „weil ihr Erſcheinen eine Art Beleidigung gegen das Chriſtenthum ſey.“ Childebert I. von Paris nahm die

letztere Bestimmung in seine Constitution auf und erhob so die klerikale Unduldsamkeit zum Staatsgesetz. Doch war diese feindselige Gesinnung noch nicht maßgebend für seine Mitkönige; im Gegentheil, da die gleichzeitigen fremden Herrscher einander blutig haßten, waren solche unduldsame Kundgebungen nur auf einzelne Gebiete beschränkt. Selbst hochgestellte Kirchenfürsten verkehrten noch immer mit Juden auf freundschaftlichem Fuße, ohne darin eine Gefährdung der Kirche zu sehen. Andererseits bot der Bischof Avitus von Arverna, der seinen Sitz in Clermont hatte, Alles auf, die Juden seines Sprengels zu bekehren; er forderte sie zuerst in Predigten auf, und als dieß vergeblich war, stachelte er seine Beichtkinder auf, daß diese die Synagogen überfielen und dem Erdboden gleichmachten; nun stellte er ihnen die Wahl, entweder sich taufen zu lassen oder die Stadt Clermont zu verlassen. Als der Einzige, welcher demzufolge sich taufen ließ, an Pfingsten des Jahres 576 in seinem weißen Taufgewande durch die Straßen ging, wurde er von einem Juden mit übelriechendem Oel begossen. Darauf griff die Menge die Juden thätlich an, und als diese sich in ihre Häuser zurückzogen, wurden sie überfallen und Viele von ihnen ermordet. Vielen gelang es, nach Marseille zu entfliehen, 500 aber ließen sich einschüchtern, flehten den Bischof um die Gnade der Taufe an und beschworen ihn, dem Gemetzel Einhalt zu thun. Die christliche Bevölkerung beging den Tauftag der 500 mit ausgelassenem Jubel und der Bischof von Tours ließ die Großthat seines Collegen durch den Dichter Venantius Fortunatus besingen. An dem Feuer des Fanatismus zu Clermont aber entzündeten sich noch andere in vielen Theilen Frankreichs. Das Concil zu Maçon im Jahre 581 verbot nun auch, daß die Juden künftig noch als Richter fungiren oder als Steuerpächter zugelassen werden, „damit die christliche Bevölkerung ihnen nicht untergeben erscheine." Die Juden sollen den christlichen Priestern tiefe Verehrung zollen und in ihrer Gegenwart nur auf ausdrückliche Erlaubniß sitzen. Die Uebertretenden sollen streng bestraft werden, und dasselbe Concil wiederholte auch das Verbot, daß sie an Ostern sich blicken lassen und daß sie ihre Sklaven in das Judenthum aufnehmen. König Chilperich selbst zwang die Juden seines Reiches zur Taufe und machte den Pathen dabei, that aber nichts dagegen, wenn sie hernach fortfuhren, den Sabbath zu feiern und andere Gesetze des Judenthums zu beobachten. Nach Chilperich's Tode wurde Protektor des Reiches König Guntram, welcher burgundischen Fanatismus mitbrachte. Die Juden suchten ihn durch Empfangsfeierlichkeiten bei seinem Zuge nach Paris in Orleans gnädig zu stimmen, allein er fuhr sie hart an und bestätigte sämmtliche Beschlüsse des Concils von Maçon. In den Judenverfolgungen unter seiner Regierung zeichneten sich jene Bischöfe Virgilius von Arles und Theodor von Marseille aus, deren Zurechtweisung durch Gregor den Großen wir oben mitgetheilt haben, während dagegen die verwittwete Königin Brunhilde so mild gegen sie war, daß sie, sogar zu Gregor's I. Mißfallen, — ihnen den Besitz christlicher Sklaven gestattete. Die letzten merovingischen Könige verfielen immer tiefer in Bigotterie und Judenhaß. Chlotar II., Muttermörder und doch als Muster kirchlicher Frömmigkeit gepriesen, dem im J. 613 die Gesammtmonarchie der Franken wieder zugefallen war, sanktionirte die Beschlüsse des Pariser Concils, daß die Juden weder zu obrigkeitlicher Gewalt noch zu Kriegsdienst zugelassen werden dürfen (im Jahre 615). Als vor dem Westgothen Sisebut (s. unten) viele Tausende von Juden aus Spanien nach dem Frankenreiche entflohen waren, schämte sich Chlotar's schwelgerischer Sohn Dagobert, geringeren Religionseifer als der Westgothe zu beweisen, und erließ (um das J. 629) einen Befehl, daß sämmtliche Juden Frankreichs bis zu einem bestimmten Tage entweder sich zum Christenthume bekennen sollen oder es mit dem Tode büßen sollten. Viele Juden gingen darauf zur Kirche über, indessen der schreckliche Befehl, wie es scheint, nicht in allen Theilen des Reiches vollzogen ward; insbesondere scheinen in Austrasien, bei den deutschen Unterthanen, welche ohnedieß mit Widerwillen den neustrischen Königen gehorchten und nicht die fanatische Natur der Neustrier theilten, die Juden wenig verfolgt worden zu seyn; und auch in Neustrien tauchten sie, nachdem Dagobert's Zorn verraucht

war, wieder hervor. Schon im folgenden Jahre sah sich daher das Concil von Rheims veranlaßt, die früheren kanonischen Beschlüsse wieder zu erneuern. Je mehr das Ansehen der Merovinger sank und die Macht ihrer majores domus stieg, desto mehr Ruhe ward den Juden; die Vorläufer Karl's des Großen ahnten bereits in den Juden die rührigen, verständigen, dem Staate nützlichen Unterthanen; die Kirchenversammlungen ereifern sich nur immer noch gegen den Sklavenhandel und vermögen doch nicht damit fertig zu werden, weil sie ihn nur einseitig verdammen.

Ueber die starke Verbreitung der Juden nach Spanien zur Zeit des römischen Reiches und über die Stellung der Juden daselbst zur Zeit der maurischen Herrschaft haben wir bereits im zweiten und dritten Abschnitte berichtet. Zwischen diese beiden Perioden fällt eine mittlere, welche wir jetzt erst im Zusammenhange mit der Geschichte in der übrigen europäischen Christenheit schildern können: Das Christenthum hatte in Spanien so frühe schon Wurzel geschlagen, daß die erste uns bekannte Kirchenversammlung in der spanischen Stadt Eliberis (Elvira) gehalten wurde (im Jahre 305). Auf dieser Versammlung wurden noch keine Bestimmungen gegen die Juden getroffen. Anders auf der zweiten zu Eliberis um das Jahr 320: die Juden scheinen darnach schon um diese Zeit in Spanien so zahlreich und so einflußreich gewesen zu seyn, daß die Geistlichkeit die Kirche durch solche Mittel befestigen zu müssen glaubte und bei Strafe des Kirchenbannes allen Christen einen vertrauten Umgang mit Juden, die Ehe mit ihnen, das Speisen bei jüdischen Gastmählern und das Einsegnen ihrer Feldfrüchte durch Juden verbot, Letzteres mit dem Beisatze: „Damit der von den Geistlichen gespendete Segen nicht unwirksam und vergeblich erscheine!" Wie genau muß demnach damals noch das Verhältniß der beiderseitigen Bevölkerung gewesen seyn, wie wenig innerlich und äußerlich erstarkt die Kirche! Da brach mit der Völkerwanderung, welche das Land verheerte und umwandelte, auch der Arianismus herein und reducirte die Macht der katholischen Kirche auf ein Minimum. Die Juden dagegen blieben unangefochten, sie genossen bürgerliche und politische Gleichheit und wurden zu öffentlichen Aemtern zugelassen; denn sie waren die natürlichen Alliirten gegen den Katholicismus und waren den ungebildeten Westgothen an Kenntnissen und Gewandtheit voraus. Diese günstige Lage der Juden dauerte über ein Jahrhundert. Die Juden im narbonnensischen Gallien und in den gleichfalls den Westgothen unterworfenen Theilen Nordafrika's theilten dieselbe. Einige Juden leisteten ihren Herrschern wesentliche Dienste: die am Fuße der Pyrenäen wohnten, vertheidigten die Pässe gegen Einfälle der Franken und Burgunder. Die Juden in Spanien scheinen früher als die in Gallien rabbinische Strenge angenommen zu haben, wenn sie auch den Thalmud selbst verhältnißmäßig spät, nicht viel früher, als die Juden in Gallien erhielten. Sie genossen vollkommene Religionsfreiheit; ja sie hatten sogar das Privilegium, das ihnen sonst in allen Ländern Europa's streitig gemacht wurde, daß sie ihre Sklaven beschneiden durften. Aber von dem Augenblicke an, da der Katholicismus wieder mächtig wurde in Spanien und den Arianismus verdrängte, trat der Wendepunkt zu ihrem Verderben ein. Das Westgothenreich war bisher ein Wahlreich gewesen; Reccared faßte den Entschluß, es in ein Erbreich zu verwandeln; zur Ausführung dieses Entschlusses bedurfte er der katholischen Bischöfe gegenüber seinen weltlichen Großen: so trat er zum Katholicismus über, gab den katholischen Bischöfen Sitz und Stimme gleich jenen in seinem Reichsrath und verschmolz den Karakter einer Reichsversammlung und einer Kirchenversammlung. Er war nun zur Ausführung seines Entschlusses einer gewissen Anzahl von Stimmen im Voraus gewiß, aber er hatte den Dienst auch zu erwiedern, durch den Gegendienst der Unterdrückung seines bisherigen arianischen Glaubensbekenntnisses und durch Maßregelung der mit den Arianern Alliirten Juden. Wir haben somit schon hier das später unter Ferdinand dem Katholischen so merkwürdig sich wiederholende Verhältniß einer natürlichen Allianz zwischen der Aristokratie und der Judenschaft in Spanien. Dieselbe Synode, auf welcher Reccared das arianische Glaubensbekenntniß abschwur, die Synode von Toledo im Jahre

589, unterſagte den Juden die Ehe mit Chriſten, den Erwerb chriſtlicher Sklaven, die Bekleidung öffentlicher Aemter und befahl, die Kinder aus gemiſchter Ehe mit Gewalt zu taufen. Alle Wohlhabenden des Landes bedienten ſich dazumal der Sklaven zum Landbau und Haushalt, die Juden allein ſollten ſich ihrer nicht bedienen dürfen; die bisher Gleichgeſtellten und Gleichangeſehenen ſollten auf Einmal alſo rechtlich erniedrigt und zur Taufe ihrer Kinder gezwungen werden. Sie boten dem Könige eine große Summe; er wies ſie ab und ward dafür und für die Sklavenſache von Gregor dem Großen belobt. Reccared fügte noch hinzu, daß nach Beſchluß der narbonnenſiſchen Kirchenverſammlung es den Juden nicht mehr geſtattet ſeyn ſollte, bei Leichenbegängniſſen Pſalmen zu ſingen. Allein dieſen Maßregelungen Seitens des Königs und der Geiſtlichkeit ſtand nun gegenüber die Gunſt der Großen des Reiches, welche theils aus Arianismus, theils aus Trotz gegen den König die Juden nun in Schutz nahmen und in ihren Gebieten nach wie vor gewähren ließen, ſo daß die Geſetze gegen ſie ganz außer Kraft kamen. Reccared's Nachfolger, Liuva, Victorich und Gundemar kümmerten ſich wenig darum. Deſto fanatiſcher trat wieder gegen die Juden auf Siſebut, ein Zeitgenoſſe des Heraclius in Byzanz. Sein Gewiſſen fühlte ſich gleich im Anfange ſeiner Regierung (Jahr 612) beſchwert, daß trotz Reccared's Geſetz noch immer chriſtliche Sklaven jüdiſchen Herren dienen und durch die Beſchneidung dem Judenthume anheimfallen. So erneuerte er nicht nur jenes Geſetz, ſondern fügte zum Verbot des Ankaufs chriſtlicher Sklaven Seitens der Juden den Befehl, daß wer bis zum 1. Juli ſeine chriſtlichen Sklaven nicht freigelaſſen oder verkauft habe, deſſen Vermögen ſollte dem Fiskus verfallen; Juden dagegen, welche Chriſten werden, dürfen Sklaven halten und ſogar ihren Erbantheil an den Sklaven des jüdiſch bleibenden Erbverwandten bekommen! Jeder ſeiner Nachfolger, welcher dieſes Geſetz wieder aufzuheben wagen ſollte, ſey „in dieſer Welt der tiefſten Schmach und in jener der ewigen Höllenpein in den Flammen des Fegfeuers verfallen.“ Aber auch dieſe Maßregel drang noch nicht durch; die Großen thaten, was ſie wollten, die Juden gewannen ſie noch mehr durch Geſchenke, ſelbſt einzelne Biſchöfe führten die harte Beſtimmung nicht aus. Da erklärte Siſebut, daß ſämmtliche Juden des Landes binnen einer gewiſſen Friſt entweder ſich taufen laſſen ſollten oder das Reich räumen. Dieß wirkte: Viele ließen ſich taufen, Viele aber auch zogen es vor, auszuwandern, entweder nach Frankreich oder Nordafrika (J. 612—613). Dieſe Zwangsbekehrung fand ſogar die ſpaniſche Geiſtlichkeit dazumal noch für verwerflich, während zwei Jahrhunderte ſpäter Biſchof Amolo ſich darauf als auf eine gottgefällige, nachahmungswerthe und verdienſtliche Handlung Siſebut's berief; wirklich freiſinnig aber urtheilte Siſebut's Nachfolger, Swintila, ein milder und gerechter Mann, ein „Vater des Vaterlandes“ genannt, welcher die Maßregel denn ſogleich außer Kraft ſetzte, die Verbannten zurückkehren und die Zwangstaufen unbeachtet ließ (Jahr 621 bis 631). Allein eine Verſchwörung ſtürzte ihn und erhob an ſeine Stelle ein gefügiges Werkzeug des Fanatismus, Siſenand. Die Geiſtlichkeit hatte nicht nur die Verbannung, ſondern auch dieſe maſſenhaften Zwangstaufen für verwerflich erklärt, aber nach ihrer Anſchauung vom character indelebilis der Sakramente mußte ſie auch Swintila's Mißachtung des Rücktritts der Zwanggetauften verwerfen. Die Synode von Toledo vom Jahre 633, an ihrer Spitze den perſönlich billigen, aber in der Dogmatik befangenen Erzbiſchof Iſidor von Sevilla, ſprach daher zwar den Grundſatz aus, daß die Juden nicht mit Gewalt und Strafandrohungen zum Chriſtenthum geführt werden ſollen, und erneuerte doch zugleich gegen ſie die Geſetze Reccared's; ihre ganze Strenge aber richtete ſie gegen die von der Zwangtaufe wieder Abgefallenen, „damit der Glaube nicht geſchändet werde,“ und befahl ihnen, aller Beobachtung der jüdiſchen Religion und allen Umgangs mit ihren früheren Glaubensgenoſſen ſich zu enthalten, gemiſchte Ehen zu trennen und ihre Kinder beiderlei Geſchlechts in Klöſtern erziehen zu laſſen; wer von ihnen noch über Beobachtung des Sabbaths, eines jüdiſchen Feiertags oder Ritus, der Beſchneidung oder einer Speiſeunterſcheidung betroffen würde, ſollte zum Sklaven ge-

macht und nach Bestimmung des Königs an rechtgläubige Christen verschenkt werden. Die Zwanggetauften alle aber und ihre Nachkommen sollten nicht als Zeugen zugelassen werden, „weil derjenige nicht gegen Menschen wahrhaft seyn könne, der gegen Gott treulos geworden"! Isidor verfaßte aber auch eine Schrift gegen die Juden, seine „Libri duo contra Judaeos," worin er die christliche Glaubenslehre aus dem Alten Testament erweisen wollte und wodurch er wieder Controversschriften hervorrief; auf die Hauptentgegnung Isidor's, daß das Scepter von Juda gewichen sey, beriefen sich die Juden auf ein jüdisches Reich im äußersten Osten, das von den Nachkommen Davids regiert werde. Auf Sisenand folgte Chintila, welcher das sechste Concil von Toledo im Jahre 638 zusammenberief, durch dasselbe alle judenfeindlichen Paragraphen früherer Beschlüsse bestätigen und erklären ließ, daß Niemand im Reiche bleiben dürfe, welcher nicht das katholische Glaubensbekenntniß annehme. Viele nahmen wiederum äußerlich die Taufe an, viele aber griffen zum zweiten Mal zum Wanderstab. Schon im Jahre 642 folgte nach Chintila's Tod Chindaswind, ein Feind der Geistlichen, da diese die Macht der Krone zu Gunsten der Kirche beschränken wollten. Die Verbannten kehrten in die Heimat, die Zwanggetauften zum Judenthum zurück und die Angesehensten der Geistlichkeit gingen nun in dieselbe Verbannung nach Afrika und dem südlichen Gallien. Von den Juden verlangte der König Nichts, denn eine Kopfsteuer in den Staatsschatz. Sein ihm unähnlicher Sohn Receswinth (vom Jahre 652 — 672) schlug wieder das entgegengesetzte Verfahren ein und das achte Concil von Toledo beschränkte sich zwar gegen die Juden auf das Verbot christlicher Sklaven und Ausschließung von Aemtern, und von der Zeugenschaft gegen einen Christen; forderte aber von den Zwanggetauften nochmaliges Abschwören des Judenthums und setzte auf Flucht aus dem Reiche, sowie auf heimliches Verbergen, die schwerste Strafe; die Zwanggetauften schworen bei der Dreieinigkeit, Alles zu beobachten, mit Ausnahme des Genusses von Schweinefleisch, wogegen sie den Widerwillen nicht überwinden können; wer den Schwur übertrete, solle von ihnen selbst verbrannt oder gesteinigt oder, wenn der König ihn davon begnadige, wenigstens als Sklave behandelt werden. Dabei mußten sie die Judensteuer gleichfalls bezahlen, damit der Staatsschatz durch den Bekenntnißwechsel keine Einbuße erleide. Receswinth kassirte förmlich und ausdrücklich das römische Gesetzbuch, erklärte die Zwanggetauften für judaisirende Ketzer, setzte die Strafe des Bannes auf jede Begünstigung eines heimlichen Juden und erreichte sein Ziel doch nicht: die Zwanggetauften hingen in ihrem Herzen dem Judenthum nur um so fester an; die verbliebenen Juden lernten die Kunst, ihre tausendäugigen Feinde immer wieder zu täuschen und zu ermüden; so erließ die Geistlichkeit (Jahr 655) die Verordnung, daß die Zwanggetauften die jüdischen und die christlichen Festzeiten nicht mehr zu Hause, sondern ganz und gar unter den Augen von Geistlichen zubringen und die Uebertreter je nach dem Alter durch schwere Bußen oder Geißelhiebe gestraft werden sollen. Das zehnte Concil von Toledo (Jahr 656) fügte dazu noch den Bann über die christlichen Sklavenverkäufer, ohne jedoch auch dadurch eine durchgreifende Wirkung hervorzubringen. Ein Aufstand des Grafen Hilderich von Septimanien gegen Receswinth's Nachfolger Wamba, in Folge dessen viele Juden auf das Versprechen sicherer Zuflucht und Religionsfreiheit hin in seine Provinz auswanderten und des Königs Feldherr, Paulus von Hilderich in Narbonne, zum Könige ausgerufen wurde, endete unglücklich, dennoch ließ Wamba während seiner Regierung (Jahr 672 — 680) den Juden eine gewisse Freiheit. Ein Schlaftrunk und die Bekleidung mit dem Mönchsgewande während dieser Betäubung entsetzte den König Wamba und brachte den Anstifter dieser Arglist, Erwig, von byzantinischem Ursprung und Karakter, auf den Thron. Um die Usurpation legitimiren zu lassen, mußte Erwig der Geistlichkeit Zugeständnisse machen und legte nun auf dem zwölften Concil von Toledo eine Reihe von Gesetzen gegen das Judenthum zur Bestätigung vor. Von den 27 Paragraphen, welche das Concil hienach bestätigte, betraf nur ein einziger die verbliebenen Juden; dieser Eine bedeutete ihnen, daß, wenn sie nicht innerhalb eines Jahres sich,

ihre Kinder und Angehörigen zur Taufe ſtellen, ihre Güter confiscirt werden, ſie 100 Geißelhiebe bekommen und mit abgeſchundener Kopf- und Stirnhaut außer Landes verwieſen werden. Von den 26 Paragraphen gegen die Zwanggetauften theilen wir nur Folgendes mit: Wer an ſich oder an andern die Beſchneidung vollzieht, dem ſollen, den Männern die genitalia, den Weibern die Naſen abgeſchnitten werden. 100 Geißelhiebe für Sabbathfeier, Sonntagsarbeit, Speiſeunterſchiede, Verehelichung innerhalb des ſechsten Grades der Verwandtſchaft, gemiſchte Ehe, Verſteckung eines Juden oder Beihülfe zur Flucht, für die Lektüre oder den bloßen Beſitz von antichriſtlichen Büchern. Jeder Jude muß alle jüdiſchen Gebräuche abſchwören und den chriſtlichen Glauben herſagen, auch verſprechen, der Kirchlichkeit ſich zu befleißigen, und das Alles war zu bekräftigen mit einer vorgeſchriebenen Eidesformel, welche nach Länge und Reichhaltigkeit eine ganze bibliſche Geſchichte iſt, und mit der Betheuerung bei den Reliquien und den vier Evangelien, ſowie mit ſchrecklichen Selbſtverfluchungen ſchloß. Kein Jude darf ein Amt bekleiden, bei welchem er Chriſten vorſtünde, ausgenommen, wo der König des öffentlichen Vortheils willen es geſtattet. Jeder jüdiſche Sklave wird durch Anmeldung zum Chriſtenthum frei. Wo Zwanggetaufte wohnen oder auf der Reiſe ſind, ſollen ſie die Kirche beſuchen und bei dem Biſchof oder andern bewährten Chriſten ſich einfinden. Sie ſollen eine Abſchrift dieſes Geſetzes überall bei ſich tragen. Die Geiſtlichen ſind mit Vollziehung dieſes Geſetzes beauftragt. Mit Ausnahme der Rückkehr zum Judenthum ſteht das Recht der Begnadigung beim König. Zwei Tage nach Schließung des Concils wurde das Geſetz den verbliebenen Juden und den Zwanggetauften vorgeleſen, den 25. Januar 681. An der Spitze des Concils ſtand ein Prälat von jüdiſcher Abkunft, der angeſehenſte und gelehrteſte Biſchof ſeiner Zeit, der Metropolitan Julian von Toledo. Dieſer ſchrieb auf Verlangen des Königs zur Vertheidigung der Meſſianität Jeſu noch ſeine „Tres libri de demonstratione Aetatis sextae contra Judaos", worin er zuerſt den Satz beſtreitet, daß der Meſſias erſt im ſechsten Jahrtauſend (das ſiebente ſollte der Weltſabbath, die Zeit der Meſſiasherrſchaft, ſeyn) erſcheinen müſſe, da es nirgends in der heiligen Schrift vorkomme; ſodann nachweiſt, daß durch Jeſus die Erfüllung der Zeiten nach untrüglichen Zeichen eingetreten ſey; ferner Vermuthungen aufſtellt, wie man bei der Abweichung der Chronologie der Septuaginta von der des hebräiſchen Originals ſelbſt das Erſcheinen Jeſu im ſechsten Jahrtauſend herausbringen könnte; endlich alle Beweiſe der Kirchenväter wiederholt, daß das Judenthum ohne Tempel nicht beſtehen könne und daß Jeſus Chriſtus herrſche auf Erden. Erwig's Nachfolger, ſein Schwiegerſohn Egica, ein Verwandter des entſetzten Wamba, nahm undankbarerweiſe an Erwig's Kindern Rache und behandelte aus Oppoſition gegen Erwig die Zwanggetauften anfangs milde; als er aber einſah, daß er damit auch nicht viel ausrichte, griff er wieder zur Strenge, verbot ihnen und den Juden den Beſitz von Ländereien und Häuſern, Schifffahrt und Handel nach Afrika, allen Geſchäftsbetrieb mit Chriſten und nahm ihnen alle unbeweglichen Güter gegen eine gewiſſe Entſchädigung ab. Nur die aufrichtig Bekehrten ſollten frei ſeyn, ihr Ausfall in der Judenſteuer aber durch die nicht aufrichtig Bekehrten erſetzt werden. Die Synode von Toledo vom Jahre 693 beſtätigte dieſes Geſetz. Obwohl dabei mehrere der quäleriſchen Geſetze Erwig's durch Egica aufgehoben wurden, ſo trieb doch die Einziehung ihrer unbeweglichen Güter die Betroffenen alſo zur Verzweiflung, daß ſie mit ihren Brüdern unter der mauriſchen Herrſchaft in Afrika Verbindungen zum Sturz des weſtgothiſchen Reiches durch die Mauren anknüpften. Dieſe Verbindungen wurden vor der Zeit verrathen und die Rache traf nun nicht nur die Schuldigen, ſondern ſämmtliche jüdiſche Bewohner Spaniens. Egica legte dem Concil von Toledo vom Jahre 694 die Beweiſe vor und das Concil erklärte nun Alle in Spanien und in der galliſchen Provinz zu Sklaven, vertheilte ſie durch das Land an einzelne Herren, entriß die Kinder von Zurücklegung des ſiebenten Jahres an den Eltern und übergab ſie Chriſten zur Erziehung. Eine Ausnahme wurde nur gemacht zu Gunſten derjenigen, welche in den Engpäſſen der galliſchen Provinz eine Vormauer

gegen feindliche Einfälle bildeten. Egica's Sohn und Nachfolger Witiza, ein vortrefflicher König, welcher dem Lande Eintracht geben wollte, beschloß, auch den Juden den Vollgenuß ihrer bürgerlichen Rechte wieder zu verleihen; allein es war zu spät. Nach seinem frühen Tod drang der Muhammedaner Tarik nach Andalusien herüber; alle Mißhandelten im Reiche machten gemeinschaftliche Sache mit ihm; nach der Schlacht bei Xeres (Juli 711) und dem Tode des letzten westgothischen Königs Roderich fiel eine Provinz um die andere in die Hände der Mauren und war auch die Zeit einer glücklicheren Existenz der Juden auf der pyrenäischen Halbinsel wieder angebrochen.

5) Die Stellung der Juden während der Herrschaft des Katholicismus bis zum Siege des Protestantismus. — Der Arianismus war nun auf allen Punkten der Christenheit überwunden; keine inneren Feinde standen der Herrschaft des Katholicismus im Wege, und die Verbindung, welche das Pabstthum nun mit dem großen Frankenreiche jenseits und diesseits des Rheines einging, befestigte seine Herrschaft auf Jahrhunderte hinein. Der Muhammedanismus hatte der katholischen Christenheit des Morgen- und des Abendlandes zwar ungeheuere Länderstrecken in Asien und Afrika entrissen, im äußersten Westen von Europa sogar sich festgesetzt und die heillosen kirchlich-politischen Zustände des byzantinischen Reiches führten auch den Südosten Europa's in seine Arme. Desto fester und concentrirter behauptete der Katholicismus nun die Herrschaft von den Pyrenäen bis zum Hämus, von der Südspitze Italiens bis in den Norden Europa's, und desto tiefer war das Judenthum, welches der älteste Rivale des Christenthums gewesen war und in Europa Jahrhunderte hindurch seine Rivalität geltend gemacht hatte, durch eine Kette von kirchlich politischen Maßregelungen gedemüthigt. Dennoch beginnt diese zweite Periode unserer Geschichte gerade mit einem neuen Aufschwung der europäischen Juden zu einer günstigeren Existenz, und gerade die politischen Träger des Bündnisses zwischen Staat und Kirche erscheinen als Gönner der armen mißhandelten Bevölkerung und erhoben sie wieder zu einer gewissen Höhe der Cultur. Obwohl Karl der Große Schutzherr der Kirche war und die Suprematie des Pabstthums begründen half, obwohl der gleichzeitige Pabst Hadrian nichts weniger als judenfreundlich war, obwohl die bisherigen Concilienbeschlüsse die schwersten Maßregeln gegen die Juden vorschrieben, verfuhr Karl doch auch in diesem Punkte mit der ganzen Selbstständigkeit und dem ganzen Scharfblick seines großen Geistes. Während sonst, wenn Geistliche oder Kirchendiener heilige Gefäße an Juden verkauft oder verpfändet hatten, die Juden gestraft worden waren, zog Karl die Verkäufer und Verpfänder zur Strafe, wie er auch bei Beschuldigung der Hexerei nicht die Beschuldigten bestrafte, sondern die Verläumder und damit diese ganze Seuche auf lange hinein aus seinem Reich verbannte. Während sonst der Handel und Wandel der Juden beschränkt und systematisch auf Schleichwege gedrängt worden war, erkannte er in den Juden die eigenthümliche Begabung dafür und benützte er diese zum großen blühenden Aufschwunge des materiellen und geistigen Verkehrs seines Reiches. Während man sonst in den Juden nur Feinde des Heiligen erblickt, sie von der Kirche systematisch zurückgestoßen und ihr geistiges Leben ertödtet hatte, suchte Karl die Juden Deutschlands und Frankreichs einer höheren Cultur theilhaftig werden zu lassen und ihre Kenntnisse wiederum für seine christlichen Unterthanen zu nützen. Nur in einem einzigen Punkt hielt Karl einen Unterschied zwischen Christen und Juden aufrecht, in der Eidesablegung eines Juden gegen einen Christen: er ließ dem Juden den Eid gegen den Christen zu, aber der Jude mußte sich dabei mit Sauerampfer umgeben, die Thora oder, wenn es daran fehlte, eine lateinische Bibel halten und Naemans Aussatz und die Strafe der Rotte Kora's zum Zeugnisse der Wahrheit auf sich herabrufen. Von dem Handel, welchen Karl den Juden im ausgedehntesten Maße zu betreiben gestattete und mittelst dessen er durch sie die fernsten und interessantesten Verbindungen mit fremden Ländern und Staaten anknüpfte, nahm Karl nur das Getreide und den Wein aus, weil er den Gewinn von Lebensmitteln für ein schändliches Gewerbe hielt. Seiner Gesandtschaft an den Chalifen

Harun al Raſchid gab er einen Juden Namens Iſaak bei (Jahr 797), welcher zwar Anfangs neben den Edelleuten Landfried und Sigismund nur die Rolle eines Dolmetſchers hatte, da aber Beide auf dem Heimweg geſtorben waren und er in die diplomatiſchen Geheimniſſe eingeweiht war, vom Kaiſer in Aachen in feierlicher Audienz empfangen wurde und des Chalifen Antwort und Geſchenke zurückbrachte. Auch einen gelehrten Juden hatte ſich Karl vom Chalifen ausgebeten und in R. Machir erhalten, welcher nun der Vorſteher der Judengemeinde zu Narbonne wurde und eine thalmudiſche Hochſchule gründete. Aus Lucca aber ließ Karl eine gelehrte Familie nach Mainz kommen, Kalonymos und deſſen Sohn und Neffen, welche, wie Machir in Gallien, ſo dieſe in Deutſchland gelehrte Volksgenoſſen heranbildeten und den deutſchen Juden erſt eine regelmäßige Gemeindeverfaſſung gaben. Die Zuſtände dieſſeits des Rheins waren bisher noch ungleich rohere geweſen denn jenſeits und auch die deutſchen Juden theilten dieſen Zuſtand, wiewohl ſie auch noch nicht den raffinirten Maßregelungen jener cultivirten Gegenden ausgeſetzt waren, ſondern zumeiſt unangefochten und friedlich mit der deutſchen Bevölkerung zuſammengelebt hatten. Daß ſie ſich bereits, als Deutſchland noch mit Urwald und Sumpf bedeckt war, in Worms niedergelaſſen (die Sage rückt es hinauf bis in die Zeit vor der Geburt Jeſu, bis in die Zeit Eſra's, ja bis in die Zeit der Niedermetzelung des Stammes Benjamin in der Richterzeit, da 1000 Benjaminiten entkommen ſeyen und in Deutſchland ſich niedergelaſſen und Worms gegründet haben) und die Wormſer, Ulmer und Regensburger Gemeinden Briefe von Jeſu Auftreten erhalten oder zu ſeiner Kreuzigung gerathen haben, gehört in das Reich der Sage; ebenſo wahrſcheinlich die Nachricht einer Chronik, daß die römiſchen Soldaten von der Zerſtörung Jeruſalems hinweg ſich ſchöne Frauen ausgeleſen, bei ihrer Rückkehr an den Rhein mitgenommen, Kinder gezeugt haben und dieſe Kinder von den Müttern in ihrem Glauben erzogen worden ſeyen. Sichere Zeugniſſe über das Vorhandenſeyn von Juden in der römiſchen colonia agrippina, in Cöln, datiren erſt aus dem vierten Jahrhundert. In Folge ihrer günſtigen Stellung unter Karl und ſeinem Sohn Ludwig, breiteten ſie ſich nun in vielen Gauen Deutſchlands aus. So wohnten ſie im neunten Jahrhundert bereits auch in Magdeburg, Merſeburg, Regensburg. Von dieſen Gegenden aus drangen ſie alsdann nach Böhmen und Polen.

Ludwig der Fromme (regierend vom Jahre 814 bis zum Jahre 840), der gutmüthige aber willenloſe Kaiſer, überbot noch ſeinen Vater in Gunſtbezeugungen gegen die Juden, bei all' ſeiner Kirchlichkeit; ja, dieſe Gunſtbezeugungen überſchritten unter dem Einfluſſe der Hofintriguen und der maßloſen Oppoſition des Biſchofs Agobard von Lyon gegen die Juden wiederum das Maß der Gerechtigkeit und Weisheit. Ludwig nahm die Juden nicht nur unter ſeinen beſonderen Schutz und litt keine Unbill gegen ſie von Baronen oder Geiſtlichen; ſie genoſſen nicht nur Freizügigkeit durch das ganze Reich und durften, trotz der vielen kanoniſchen Geſetze, chriſtliche Arbeiter bei ihren induſtriellen Unternehmungen gebrauchen; es dauerte nicht nur der Sklavenhandel vom Ausland nach dem Reich in ihren Händen fort, ſondern die Geiſtlichen durften die Sklaven der Juden, welche ſich zur Taufe meldeten, nicht einmal taufen, damit ſie ihren Herren nicht entzogen werden; die Wochenmärkte wurden ferner den Juden zu lieb vom Sabbath auf den Sonntag verlegt. Rechtſchaffenerweiſe wurden die Juden nun von der Geißelſtrafe befreit, wo ſie nicht Synagogenſtrafe war; ebenſo von den barbariſchen Ordalien mit Feuer und ſiedendem Waſſer, welche ſtatt des Zeugenbeweiſes eingeführt waren. Von ihrem Handel hatten die Juden nur eine Steuer zu zahlen und jährlich Rechenſchaft über die Einnahmen abzulegen; war dieſes eine ausnahmsweiſe Einmiſchung in ihren Erwerb, ſo war es dagegen eine üble Begünſtigung der Juden, daß Ludwig ſie zu Steuerpächtern machte und ihnen dadurch nicht nur eine privilegirte Gewalt über Chriſten, ſondern auch eine die ſtete Eiferſucht der Chriſten reizende Bereicherungsquelle eröffnete. Uebrigens ſtanden die Juden bei alle dem unter einem hohen kaiſerlichen Beamten, „der Judenmeiſter," „magister Judaeorum," genannt. Die große Auffaſſung von

Handel und Verkehr, für welche Karl die Juden verwendete, hatte Ludwig nicht mehr, ſondern nur ſeines Vaters Billigkeit, welche kein Anſehen der Perſon kannte; dabei hatte Ludwig auch nicht mehr die Selbſtſtändigkeit und Kraft des Vaters, ſondern war von Hofeinflüſſen beherrſcht. So artete die Gunſt gegen die Juden aus in Bevorzugung und wurde dadurch eine eigenthümliche Stellung derſelben im deutſchen Reich begründet, in welcher ſie einerſeits den Schutz des Reiches genoſſen, andererſeits aber in eine ſchiefe Richtung und Thätigkeit kamen und darum trotz des Schutzes auch viel Bitteres erfuhren. Die Juden bildeten in ihrer großen Anzahl, in der Art und Weiſe ihrer Beſchäftigung, in ihrer eigenthümlichen Stellung zum Kaiſer und Reich nicht nur eine beſondere Religionsgemeinſchaft, ſondern eine Corporation im Staat, ein Mittelding zwiſchen Rittern und Leibeigenen, eine Art Bürgerſtand; aber dieſer Stand hatte ein ſo eigenthümliches Gepräge, daß die gegenſeitigen Beziehungen, welche auch Ritter und Leibeigene immer noch miteinander verbanden, hier mangelten, und daß die Bevorzugung von der einen Seite immer wieder zu Beeinträchtigungen von der andern reizen und dieſer Gegenſatz deſto gefährlicher werden mußte. Eine beſondere Urſache, welche den Kaiſer Ludwig zu dieſer übergroßen Begünſtigung der Juden veranlaßte, lag in der beſonderen Vorliebe ſeiner zweiten Gemahlin Judith für das Judenthum ſelbſt. Dieſe durch Schönheit und Geiſt ausgezeichnete Frau fand ſich durch das Chriſtenthum, wie es von jener, bereits ſo tief geſunkenen Geiſtlichkeit gelehrt und geübt wurde, durch die Maſſe abergläubiſcher Meinungen und Gebräuche, in welchen die Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit wenig zu verſpüren war, nicht befriedigt und fand an dem Leſen des Alten Teſtamentes einen ſolchen Genuß, vorzüglich an der heiligen Geſchichte, daß ſie mit jüdiſchen Rabbinen, welche eine geläuterte Gotteserkenntniß verriethen, ebenſo gerne verkehrte, als mit dem gelehrten Abt von Fulda, Rhabanus Maurus. Die Kaiſerin ſtand hierin auch nicht allein; es gab eine ganze Partei am Hofe, unter ihnen vorzüglich der Kämmerer Bernhardt, der eigentliche Regent des Reiches, und der Diakonus Bodo, der Liebling und Seelſorger des Kaiſers, welche in den Juden auch der nachchriſtlichen Zeit das Volk Gottes, die Nachkommen der großen Patriarchen und Propheten ehren wollten; auch Solche, welche, weil der Geſchmack für das Chriſtenthum ihnen durch jene Kirchlichkeit verdorben und verleidet war, noch weiter gingen und an den Schriften eines Philo und Joſephus ſich mehr ergötzten denn an den Evangelien, ja ſogar lieber einen Geſetzgeber wie die Juden, denn einen Heiland wie die Chriſten haben wollten, und jüdiſchen Segen und Fürbitte höher achteten, denn die Conſekration der Kirche. Die Juden hatten daher freien Zutritt bei Hof; Verwandte des Kaiſers machten ihnen und ihren Frauen koſtbare Geſchenke; der Kaiſer, welcher jener Richtung ſelbſt nicht ganz fremd war, verkehrte mit ihnen unmittelbar, war aber ſchwer überraſcht und betrübt, als dieſe Richtung ſeinen Liebling und Seelſorger Bodo zuletzt verleitete, ohne ſein Wiſſen mit Zurücklaſſung aller Herrlichkeit des Hofes nach Spanien zu entweichen, ſich beſchneiden zu laſſen und mit einer Jüdin ſich dort zu verheirathen. Uebrigens ließ er die Juden es nicht entgelten: ſie durften nach wie vor Synagogen bauen, innerhalb und außerhalb derſelben über das Thörichte des Heiligen- und Reliquiendienſtes, der Bilderverehrung u. dergl. ſich ausſprechen; Chriſten beſuchten ihre Gottesdienſte und fanden die Vorträge ihrer Kanzelredner oft und viel beſſer als die Predigten der Geiſtlichen; hochgeſtellte Geiſtliche lernten von Juden für die Auslegung der heiligen Schrift, wie dieß Rhabanus Maurus ſelbſt in ſeinen, dem nachmaligen Kaiſer Ludwig dem Deutſchen gewidmeten Commentarien geſteht, und die ſchweren Angriffe, welche eine bigotte Partei, an ihrer Spitze der Biſchof von Lyon, Agobard der Heilige, gegen die Juden erhob, zogen dieſer Partei nur deſto mehr die Ungnade des Kaiſers zu. Die Flucht der Sklavin eines angeſehenen Juden von Lyon, welche, um ihre Freiheit zu erlangen, ſich von Agobard hatte taufen laſſen (um das Jahr 827) und die Rückforderung derſelben durch den Judenmeiſter Everardus (Eberhard), gab den Anlaß zu einem dreijährigen, ſehr intereſſanten Streit, in welchem die kirchliche wie die liberale Partei

gegenſeitig allen ihren Einfluß aufboten, Agobard eine Reihe von Schriften: 1) Ad proceres Palatii Walam et Hilduin; 2) Consultatio ad proceres; 3) Ad Hibridium; 4) De judaicis superstitionibus und 5) De insolentia Judaeorum (in das Deutſche überſetzt von Dr. Emanuel Samosz, Leipzig 1852) gegen die Juden verfaßte, aber auch zu krummen, gehäßigen, ja ſogar hochverrätheriſchen Schritten ſich verleiten ließ. Agobard berief ſich auf das moſaiſche Verbot des Umgangs von Juden mit Heiden; auf die apoſtoliſchen Verbote des Umgangs von Chriſten mit Ungläubigen; auf die zu Recht beſtehenden kanoniſchen Geſetze; auf das Schmähliche der Befleckung von Söhnen des Lichtes mit Söhnen der Finſterniß; auf die Würde der makel- und runzelloſen Kirche, welche ſich für die Umarmung des himmliſchen Bräutigams vorbereiten und nicht durch Gemeinſchaft mit der verſtoßenen Synagoge entehren ſollte; endlich auf die Hartnäckigkeit der Juden gegenüber aller chriſtlichen Belehrung und das Gefährliche des Einfluſſes der Juden auf die damalige chriſtliche Bevölkerung. Ein Handſchreiben des Kaiſers an den Biſchof um das andere wechſelte mit dieſen biſchöflichen Schriften und Gegenvorſtellungen; Agobard eilte an den Hof, ward aber vom Kaiſer mit finſterem Antlitz und drohendem Befehl heimgeſchickt; die ihm angedrohte Abſendung von kaiſerlichen Commiſſarien, um Agobard's und der ihm gleichgeſinnten Biſchöfe Agitation niederzuſchlagen, welche ihren Pfarrkindern überall, wiewohl zumeiſt vergeblich, einſchärften, den näheren Umgang mit Juden abzubrechen, da der Fluch ſie umgebe wie ein Gewand und eindringe wie Waſſer, da ſie einem ſchwereren Strafgericht verfallen ſeyen, als Sodom und Gomorrha, richtete Nichts aus. Agobard wich aus, bis die Commiſſarien wieder abgereiſt waren; beklagte ſich dann ſchriftlich gegen den Kaiſer, daß dieſe ihre Vollmacht überſchritten haben, daß es einem ſo frommen Kaiſer nicht möglich ſeyn könne, es zu billigen, daß die chriſtlichen Gemeinden darüber ganz verwirrt werden; fügte Schilderungen von Beleidigung der Chriſten durch Juden, von Läſterung des Namens Jeſu, von Stehlen, Verkaufen und Schlachten chriſtlicher Knaben hinzu, ſowie Fabeleien, welche die Juden zu jedem Blatt des Alten Teſtamentes hinzugedichtet haben, und zog den Schluß, daß, weil ſie den Sohn verläugnen, ſie auch den Vater nicht verdienen, weil ſie Jeſu jungfräuliche Geburt nicht anerkennen, ſie die wahren Antichriſte ſeyen. Der Kaiſer verblieb wie Agobard bei ſeiner Anſicht, begünſtigte nach wie vor die Juden, und als Agobard ein Jahr darauf (830) an der Verſchwörung gegen die Kaiſerin und an dem Verſuch der entarteten Söhne, den Vater zu entthronen, ſich betheiligte, ward Agobard ſeiner Biſchofswürde entkleidet, entfloh nach Italien, nahm ſpäter von Ludwig's Langmuth ſeine Würde wieder zurück und unternahm von nun an Nichts mehr gegen die Juden.

Unter Ludwig's Nachfolgern aber änderte ſich der ganze Zuſtand. Die königliche Macht ſank; das Feudalſyſtem entwickelte ſich; der Klerus benützte ſeinen Einfluß gegen die immer mehr dem königlichen Schutz entriſſenen und der Gewalt einzelner Herzoge und Fürſten zufallenden Juden. Man fing jenſeits des Rheines an, die Verpachtung der Zölle ihnen zu entziehen, Geiſtliche in ihre Synagogen zu ſchicken zu chriſtlicher Predigt, durch Proſelyten jüdiſchen Eltern ihre Kinder abwendig zu machen; die Concilien kamen auf die alten Canones zurück nnd verwehrten ihnen das Advociren, Verwalten, Richten, Kriegsdienſte leiſten, Synagogen bauen, ſo daß die Gebiete der Geiſtlichkeit ſich entleerten, die Auswandernden in die Gebiete der Barone überſiedelten und die verlaſſenen Güter von Judengemeinden an Biſchofsſitze oder Klöſter verſchenkt wurden. Zu Toulouſe kam die Sitte auf, an den chriſtlichen Hauptfeſten dem Syndikus der Juden vor der Hauptkirche eine Ohrfeige zu geben, — ein Schimpf, zu deſſen Erduldung fromme Juden ſich öfters gedrängt haben ſollen. In den Gebieten der Barone aber, wo ſie eine geſchützte Stellung behielten, veräußerten auch die längſt ſchon anſäßigen Juden nun mehr und mehr ihre liegenden Güter, um bei der Zunahme der Gewaltthaten unter den ſchwachen Königen nicht dem Heerbanne folgen zu müſſen und weil die Geiſtlichkeit dadurch ihren Einfluß auf ſie weniger ausüben konnte. Die Barone wurden

auf den Beſitz ihrer Juden eiferſüchtig, weil dieſe bald als integrirende Theile der Baronieen betrachtet wurden, und je mehr dieſes Verhältniß herrſchend ward, deſto enger ſchloßen ſich die in dem eigentlichen Reichsgebiet befindlichen Juden dem Reiche an. Der Kaiſer wollte auf die Judengefälle ebenſowenig verzichten, als die immer unabhängiger werdenden Barone; Karl der Kahle unterwarf ſie, weil ſie nicht mehr in Kriegsdienſte traten, zunächſt einer um ein Zehntel höheren Vermögensſteuer als die Chriſten; ſpäter aber wurden dieſe Laſten vermehrt.

Auf dieſe Weiſe entwickelte ſich mehr und mehr der Begriff, daß die dem Reiche angehörigen Juden Eigenthum des Reiches ſeyen, und dieſer Begriff bildet die Grundlage zu ihrer Rechtsverfaſſung in Deutſchland. Ehe wir aber dieſem unſere beſondere Aufmerkſamkeit zuwenden, gehen wir zuerſt der Entwicklung der Geſchichte in Frankreich, England und auf der pyrenäiſchen Halbinſel nach, da hier der Begriff ſchwankender aufgefaßt wurde und ſie einer förmlichen Tyrannei und endlich dem jammervollſten Elend anheimfielen.

Während in Frankreich Herzoge, Grafen, Stadtgemeinden ſich unabhängig machten und abwechſelnd wieder einer anderen Macht zufielen, erlitten die Juden, als die nun Schwachen, welchen die frühere Rechtsſtellung verſagt und kein Erſatz dafür geboten ward, indeſſen der Klerus ſeine beſchränkenden Maßregeln wieder feſthalten konnte, die tiefſte Herabwürdigung. Bei jeder neuen Geſetzgebung wurden ihnen die härteſten Bedingungen einer bloßen Exiſtenz vorgeſchrieben: die einzelnen Herzoge, Grafen, Biſchöfe forderten von jedem ihrer Schutzbefohlenen viel; die ſich emporarbeitenden Städte drängten ſie von ihren bisherigen Privilegien zurück und ließen ſich den Schutz und die wenige Gewerbsthätigkeit, welche ſie ihnen noch geſtatteten, theuer bezahlen; die Geiſtlichen als ſolche plagten ſie mit ihrem Religionseifer, oder ließen ſich mit reichen Gaben vorübergehende Duldung erkaufen; der Adel benützte ſie zum Abſatz ſeiner Landeserzeugniſſe; alle Welt wollte an ihnen profitiren und alle Welt ſchrie, wenn ſie ſich wieder ſchadlos halten wollten durch allerlei künſtliche Profite. Alſo entartete je länger je mehr eine Menſchenklaſſe, welche, wie Karl der Große bewieſen hatte, bei rechtlicher und vernünftiger Stellung im Staate ein höchſt nützliches und reſpektables Glied desſelben hätte ſeyn können. Alſo verfeindete und verbitterte ſich auf's Neue das Verhältniß zwiſchen Chriſten und Juden, welches bei weiſer und liebevoller Behandlung nicht nur der Synagoge, ſondern auch der Kirche zum Segen hätte werden können. Die Juden ſtanden zu Anfang dieſer Periode auf einer hohen Stufe der Bildung; ſie hatten noch Jahrhunderte hindurch bedeutende Gelehrte: im Süden, wo der Einfluß von Spanien her ſich geltend machte, Philoſophen, Aerzte, Dichter, im Norden mehr Thalmudiſten; dagegen ſieht man am Ende dieſer Periode nichts mehr als Geſchäftsträger, übermüthige Geldmänner, Geizhälſe, kriechende Wucherer, welche man, wie einen Schwamm, ſich vollſaugen ließ, um ſie immer wieder auszupreſſen. Sie wiſſen zu Anfang dieſer Periode noch gegen ihre Unterdrücker ein gewiſſes Recht zu behaupten: ſie appelliren an Verfaſſung und erhalten Genugthuung; zu Ende der Periode folgen ſie dem Strick zur Schlachtbank, werden von Allem entblößt fortgejagt, mißhandelt, bequemen ſich mit Zwang und Drang in der Verzweiflung zum ſcheinbaren Uebertritt in die Kirche oder zur Schmeichelei gegen Mächtige und Pöbelhaufen, nur um in der Heimat bleiben oder wieder zurückkehren zu können, damit ſie ihre Gotteshäuſer beſuchen, eſſen und trinken, exiſtiren und endlich in Ruhe ſterben dürfen. Während die Conſtituirung des römiſch-deutſchen Reiches auch den Juden ihre rechtliche Stellung anwies, ſie als ein Eigenthum des ganzen Reiches und jede Verletzung derſelben als ein Reichsvergehen betrachtete, kam in Frankreich ihre Stellung über das perſönliche Verhältniß zwiſchen dem König und den kleineren Herren des Landes einerſeits und zwiſchen den einzelnen Juden andererſeits nicht hinaus. Die kleineren Herren ließen die Juden ſo viel als möglich gewähren, um für den Schutz, welchen ſie genoßen, ihre Gefälle zu erheben oder auch, wie nicht ſelten, durch allerhand Aengſtigungen Geld von ihnen zu erpreſſen; ein Jude

war in der Hand ſeines Herrn ein ſo willkommenes, ja allmählich ein ſo ordinäres Mittel der Bereicherung, daß er, wie ein Inventarſtück verſetzt, verkauft, angeliehen, vererbt, als Mitgift mitgegeben wurde. Der König aber glaubte wiederum ein perſönliches Recht auf alle Juden des Landes zu haben, konnte aber von dieſem allgemeinen Recht nur zu Zeiten, etwa alljährlich oder in beſonderen Geldverlegenheiten, Gebrauch machen; die Judenſchaft von ganz Frankreich war ihm ein großer Garten, darin er immer wieder zu ſeiner Zeit die Erndte von ſeinen Fruchtbäumen einſammelte. Zu dem Eigennutz der einzelnen Herren geſellte ſich der Fanatismus und Aberglaube der ganzen Bevölkerung und brachte beſonders in den Zeiten der Kreuzzüge bald da bald dort allerlei abentheuerliche Beſchuldigungen vor, unter deren Gewicht mit den Einzelnen, welche etwa eine auch nur entfernte Veranlaſſung gegeben hatten, die Judenſchaft einer ganzen Provinz zu büßen hatte. Zum Dritten geſellte ſich dazu das ſchreckliche Gerichtsverfahren jener Zeit mit Suggeſtivfrage und Folter, wodurch ſich das Wahnſinnigſte herausbringen und der Beſchuldigung die beliebigſte, numeriſche Ausdehnung geben ließ. Volksaufläufe, da man, wie zu Bezièrs, am Tag vor dem Palmſonntag, die Predigt mit der Aufforderung zu einem Steinhagel auf die Judenſtraßen zu ſchließen pflegte, bis die Juden es mit einer jährlich auf dieſen Tag zu erlegenden Summe abkauften, oder da man, wie zu Orleans, auf das Foltergeſtändniß eines verketzerten Mönches hin ſie beſchuldigte, vor dem Beginn der Kreuzzüge Warnungen nach dem Orient haben ergehen zu laſſen, und nun ſie ausplünderte, mordete oder zur Taufe zwang, beſtimmten nun Philipp I., nicht aus Sorge um die Juden, ſondern um ſeinen Profit an ihnen, Verfügungen zu ihrem Schutz zu treffen: ſie in beſondere, verſchließbare Viertel zu placiren, wie man zuvor ſchon in Italien aus demſelben Grunde es eingeführt hatte; ferner beſondere Judenbeſchützer aufzuſtellen, welche über Judenſtreitigkeiten zu entſcheiden oder darüber an den König zu berichten hatten. Dadurch wurden ſie aber noch mehr vom Beſitz und Anbau von Grundeigenthum hinweg und auf Geldgeſchäft hingedrängt, wozu die Bedürfniſſe des genußſüchtigen Adels die Hand boten, ſo daß ſie in Kurzem halb Paris mit Hypotheken belegt hatten. Den vornehmſten Grund des außerordentlichen Reichthums der franzöſiſchen Juden legten dabei nicht die übergroßen, aber auch häufig mit dem Kapital verloren gehenden Zinſe, ſondern die Menge und Koſtbarkeit von Kirchengegenſtänden, welche die abziehenden Kreuzritter der Kirche ſtifteten, die ſinnenluſtigen Prälaten aber gerne verwertheten und doch nur an Juden in der Verborgenheit verkaufen konnten und darum verhältnißmäßig wohlfeil verkaufen mußten: mit Brillanten beſetzte Monſtranzen, Kruzifixe, Pokale u. dergl. Und waren die Prälaten ihnen erſt alſo verbunden, waren die Geldverhältniſſe zwiſchen ihnen auch ſonſt einträglich genug. Ein Druck auf Schuldner irgend einer Art oder eine Entdeckung, welchen Reichthum dieſer und jener Jude alſo angeſammelt, reizte aber zu Aufläufen der Menge oder Gewaltmaßregeln einflußreicher Großen, um unbequeme Mitwiſſer zu beſeitigen, verkaufte oder verpfändete Kleinodien wieder an ſich zu ziehen. Noch einmal erhob einer der ausgezeichnetſten Männer der römiſchen Kirche ſeine Zeugenſtimme zu Gunſten der Juden, der große Bernhard von Clairvaux, aber mit wenig Erfolg. Eine weitverbreitete Lüge von der bei den Juden üblich ſeyn ſollenden Kreuzigung chriſtlicher Kinder am Vorabend des Paſſahfeſtes oder am Charfreitag ſetzte Hof und Volk in Bewegung; doch ging der Sturm noch gnädig vorüber. Da kam Philipp Auguſt und tilgte auf den Rath des Einſiedlers Bernhard im Bois de Vincennes durch eine Ordonnanz vorerſt alle Judenſchulden, von Allem ein Fünftel für den Schatz nehmend, und als man unter den Pfändern auch ein reiches Kruzifix und ein koſtbar gebundenes Evangelium fand, beſchloß der König, keine Juden mehr im Lande zu dulden. Sie bekamen Zeit, das Land zu räumen, vom April bis Juni 1182; ehe aber es bekannt gemacht wurde, umſtellte man ihre Synagogen am Sabbath, plünderte indeſſen die Häuſer und raubte Geld und Koſtbarkeiten. Alle Bitten, alle Fürworte waren umſonſt. Wenige flüchteten in den Schooß der Kirche. Die Maſſe wanderte aus; die Häuſer wurden verkauft; 42 Fabrikgebäude

an chriſtliche Fabrikanten verſchenkt; die Synagogen in Kirchen verwandelt. Uebrigens ſcheint nur Paris der Schauplatz geweſen zu ſeyn, von wo ſie denn zumeiſt in die Baronieen wanderten, beſonders in die Provence, wo um dieſe Zeit der große Federkrieg gegen Maimonides (ſ. die Artikel Maimonides und Rabbinismus) ausbrach. Der König ſelbſt rief ſie wieder zurück, um durch ſie das Volk wieder zu bedrücken, und ſchloß mit ihnen einen ſchmählichen Vergleich, dahin gehend, daß ſie den Raub von den Privaten wieder zurückfordern dürfen, dagegen eine Beſchränkung der Leihgeſchäfte eingehen müſſen, nämlich nie an einen Handwerker oder Händler zu leihen, nicht auf Kirchenſachen und Nahrungsgeſchirr, und nie länger als auf ein Jahr; der Zinsfuß ward auf etwa 48 Procent feſtgeſetzt; alle Judenſchulden müſſen ſchriftlich gemacht werden und jede Stadt erhielt einen eigenen Notar für Judenſchulden. Der König beſchwor, ſie in ſeinen Schutz zu nehmen, und noch ſein Sohn Philipp mußte bei der Huldigung es beſchwören. Die Verordnungen der Geiſtlichkeit, die Juden von allen Aemtern zu entfernen und nicht jüdiſche Ammen zuzulaſſen, ließ der König gelten; ihre Einſprüche gegen den Wucher verwarf er. Das Geſchäft war aber allzu ſehr auf Ausbeutelung beider Theile, der Juden wie der chriſtlichen Bevölkerung berechnet, als daß es Beſtand hätte haben können, ſo hob ſchon der Nachfolger, Ludwig VIII., nebſt 24 Baronen, im Jahre 1223 Alles wieder auf. Alle Judenſchulden ſollten vom Allerheiligentag deſſelben Jahres an keine Zinſen tragen und in neun Terminen binnen drei Jahren ſtatt an die Juden, nun an den König und die Barone abgezahlt werden; alle fünf Jahre alten oder, wie der Biſchof von Senlis erlaubte, alle vierjährigen Schulden, ſollten ganz vernichtet werden. Die Juden ſollten ihrem Wohnort angehörig ſeyn und nicht von eines Herrn Gebiet in ein anderes ziehen dürfen. Als Kennzeichen, daß ſie Juden ſeyen, ſollten ſie von nun an (Jahr 1226) eine farbige Tuchſcheibe vor der Bruſt an dem Obergewand anheften. Ein Punkt war noch in Frankreich, wo ihnen die möglichſten Begünſtigungen eingeräumt waren, das Gebiet des berühmten Grafen Raimund von Toulouſe; aber auch hier drang der König immer ſtärker auf Abſtellung dieſer Begünſtigungen.

Die folgende Geſchichte der Juden in Frankreich iſt eine höchſt unerquickliche Conſequenz des Verfahrens Philipp Auguſt's. Ludwig IX. erklärte wiederum ein Drittel aller Schulden für verfallen und vernichtete alle Pfandlehen: Was Wunder, daß auch das Volk Alles gegen die Juden erlaubt glaubte und dieſe ein Mal um das andere das Opfer der Volkswuth wurden! Johann der Rothe jagte ſie aus der Bretagne; ſelbſt ein Concil von Lyon erklärte alle Schulden für nichtig, alſo daß Gregor IX. wider die blutigen Verfolgungen einſchreiten mußte. Ludwig IX., genannt der Heilige, wüthete nach ſeiner Rückkunft von dem mißglückten Kreuzzug im Jahre 1254 gegen den Thalmud: er ließ 24 Wagen voll dieſer werthvollen Abſchriften den Eigenthümern entreißen und zu Paris verbrennen, worauf daſſelbe Verfahren in allen Theilen des Landes losbrach. Die Folge war eine zahlreiche Auswanderung der Juden, deren Eigenthum nun eingezogen ward. Unter Philipp III. erleichterte man, bis auf einen gewiſſen Grad, auch zum Beſten der Juden, das Ausſaugen, indem der Seneſchal ſich einen der reichſten Juden als Procureur des Juifs erwählte, durch welchen er nun alle Gelder für den König ohne Mühe einzog. Philipp IV., der Schöne, geſtattete der Inquiſition im Süden keine Macht über die Juden und ſtellte ſie mit Aufhebung ihrer eigenen Gerichtsbarkeit unter Landesbehörden, ſtellte alle Leihgeſchäfte ein und ſuchte ſie mehr auf Fabrikweſen und Handel wieder zu verweiſen; allein es geſchah nur in ſeinem eigenen Intereſſe und nach einigen vorläufigen Gewaltſtreichen ließ er im Jahre 1306, den 22. Juli, ſämmtliche Juden von Languedoc einziehen, ihrer Güter berauben, ſie des Landes verweiſen und einen Monat ſpäter daſſelbe an den Juden von Langued'oyl in den nördlichen, königlichen Staaten vollziehen. Die Folge dieſer Gewaltſtreiche traf aber die vielen Schuldner der Juden noch härter, da dieſe nun augenblicklich ihre Judenſchulden an den König abzahlen ſollten. Fünf Jahre ſpäter ließ Philipp auch die bisher noch zurück-

gehaltenen Juden vollends verjagen. Als Vorwand bezeichnete man Kindermorde, Hostiendurchstechungen und andere Nichtigkeiten. Sein Nachfolger, Ludwig X., empfand den Ausfall in seinen Finanzen tief, unterhandelte mit den Verbannten und nachdem sie 122,500 Livres bezahlt hatten, erschien ein Dekret, welches sagte, auf den lauten Wunsch aller Barone und des Volkes gebe der König nach, in der Hoffnung, die Juden zu bekehren; sie erhielten bestimmte Rechte mittelst Contrakts; die früheren Wohnorte wurden ihnen eingeräumt, alle Synagogen zurückgegeben, die alten Privilegien erneut, und ein Drittel der schwebenden und der heimlich contrahirten Schulden ihnen zugestanden: das Alles auf 12 Jahre, nach deren Ablauf sie noch ein Jahr zur Regulirung ihres Vermögens und sicheres Geleite haben sollten! Ein solches Verfahren konnte nur die größten Verdrießlichkeiten erzeugen: Klagen über Wucher, über religiöse Verstöße, über Plackereien, über Wiedereinführung des Thalmuds, erschienen bei dem entsetzlichen Nothstand des Landes im Süden von allen Seiten und die Ordonnanzen des Königs konnten nicht abhelfen. Wilde Horden von Hirten, Landstreichern und Raubgesindel zogen durch alle Südstädte und sogar nach Paris. Die Juden wurden zum Christenthum aufgefordert und büßten ihre Weigerung mit dem Leben; sie flohen in die Festungen; aber auch hier und in den großen Städten Verdun, Toulouse, Auch und vielen andern wurden sie zu vielen Hunderten erschlagen; des Königs Schutz kam zu spät, der Pabst zu Avignon vermochte Nichts, und erst nach hartem Kampf ward das Gesindel zerstreut. Kaum aber war dieser Sturm überstanden und das Blut ein wenig abgewaschen, so wüthete von 1321 an der Aussatz in allen Volksklassen; der Bischof von Albi erblickte darin eine Verschwörung aller Unglücklichen und eine Vergiftung der Brunnen, und die armen Kranken wurden eingekerkert und lebendig verbrannt; weil man aber bemerkte, daß die Juden (bei ihrer Abgeschiedenheit, Mäßigkeit und Vorsicht) von der Krankheit frei blieben, wurden sie beschuldigt, von den Mauren und anderen Ungläubigen zur Brunnenvergiftung aufgehetzt worden zu seyn und büßten sie diese Beschuldigung nun an vielen Orten mit dem Scheiterhaufen; in Paris erhielten sie Schutz gegen 150,000 Livres; auch in mehreren Baronieen, so in dem Dauphinat, wo sie dagegen 27 Jahre später, als die Pest Europa verheerte, entsetzlich hingerichtet wurden; nur im Gebiet des Pabstes Clemens VI. zu Avignon behandelte man sie menschlich.

In jenem 13. Jahr war die Mehrzahl von ihnen wirklich wieder ausgewandert; bei der dringenden Verlegenheit, unter der Regentschaft Karl's, während des Unglücks des Königs Johann, vermittelte der ehemalige Procureur des Juifs, Menecier (Manasse) de Ksou, eine Rückberufung der Juden unter neuen Bedingungen und eine erstaunliche Menge Juden strömte wieder herbei. Sie wurden unter einen Gardien et Juge gestellt und der im Januar 1361 zurückgekehrte König verordnete, daß Menecier für jeden Familienvater 14 Gulden und für jedes Kind und jeden Dienstboten 1 Gulden 2 Groschen bezahlte, dagegen ein Siebentel davon für seine Mühe erhielt. Eine neu aufkeimende Verfolgung verhütete die Thronentsagung Johann's und Karl V. bestätigte die Privilegien auf weitere sechs Jahre. Weitere Fristverlängerungen wechselten mit Aufständen und Plünderungen. Statt der Juges et Conservateurs (früheren Gardiens) wurden die Juden unter den Probst von Paris gestellt, und es ward die Geschäftsordnung der Processe in Paris öffentlich ausgerufen; das Parlament hob die königliche Verordnung, daß kein Christ wegen Judenschulden verhaftet werden dürfe, auf. Ein Edikt Karl's VIII. vom Jahre 1498 vertrieb die Juden abermals und Viele wanderten nun nach Deutschland, Italien, Polen, oder ließen sich in französischen Provinzen, welche einigen Schutz gewährten, nieder, insbesondere im Gebiet von Avignon, welches von Anfang seiner päbstlichen Residenz an ein unverletzliches Asyl darbot und die Heimath gelehrter Männer wurde.

Der Aufenthalt der Juden in Frankreich ward so, trotz jener Ausweisungen, niemals ganz unterbrochen, und mit dem 16. Jahrhundert mehren sich die Anzeichen der neuen Zeit und einer besseren Behandlung der Juden. Franz I. und Heinrich II. sind

ihnen günſtig. Ludwig XIII. iſt wieder ihr Feind und läßt Calviniſten, ſogar ſeinen eigenen Sekretär Jean Fontainer, unter der Anklage, Juden zu ſeyn und Juden nach Frankreich führen zu wollen, verbrennen. Im Jahre 1670 werden die Juden aus Metz verfolgt und verjagt: Raphael Levi, welcher bei ſeinem Verwandten Gaſton logirte, ward des Kindermordes angeklagt und erlitt den Tod, obwohl man aus ſeinen Briefen während der Verhaftung hintennach erkannte, daß er unſchuldig war (ein ſchönes Wort aus einem dieſer Briefe: „Je souffrirai la mort comme un fils d'Israël et je sanctifierai le nom de Dieu. Je me suis mis dans cette misère pour la communauté, le grand Dieu m'assistera; je désire le sépulcre Judaïque, autrement je ne pardonnerais point") und zugeſtand „qu'il souffrit la question avec une constance surprenante, et marcha au supplice avec une intrépidité merveilleuse", wurde die Verfolgung gegen Andere nicht unterbrochen. Im Uebrigen werden die Privilegien der Juden im 17. Jahrhundert wenig verletzt. Ludwig XIV. gewährt den Juden des bisher deutſchen Elſaßes mit den Juden von Metz Schutz und Privilegien; einmal aber droht ihnen die Verbannung um die Zeit des Edikts von Nantes, und den vom Judenthum zum katholiſchen Glauben Uebertretenden werden die gleichen Freiheiten von Kriegslaſten und anderen außerordentlichen Steuern angeboten, wie den vom Proteſtantismus Abtrünnigen; in ſchlimmeren Zeiten jedoch, 1713, erklärt Louis, er habe beſchloſſen „d'y rien changer, ni de les inquiéter pour les obliger de sortir." Seit 1662 bezahlten nur fremde Juden einen Leibzoll. Außerdem mußte „sans préjudice du droit de protection appartenant au roi, et de tous autruis dûs par les dits juifs aux Seigneurs" ein Kopfgeld nach Vermögensumſtänden gezahlt werden, welches zugleich das Verhältniß der Gemeindebeiträge in Krieg und Frieden beſtimmte.

Die Geſchichte der Juden in England hat große Aehnlichkeit mit ihrer Geſchichte in Frankreich; ſie waren nicht weniger ein Gegenſtand der Induſtrie der Barone und des Königs ſeit der Eroberung durch die Normannen. Vor dieſem Zeitpunkt findet man nur wenige Spuren ihrer Anweſenheit. Den erſten Reiz zur Einwanderung hatte ohne Zweifel der Sklavenhandel während der Kriege mit den Dänen dargeboten. Zur Zeit Ludwig's des Frommen hatten ſie ſchon Grundeigenthum in England. Eduard der Bekenner erklärte im Jahre 1041 die Juden ſeines Reiches für Eigenthum des Königs und dieſe Anſchauung blieb in England die herrſchende bis zu ihrer Verjagung im Jahre 1290. Mit Wilhelm dem Eroberer, welcher die ganze Lehensverfaſſung in England einführte, kamen viele Juden nach England, und unter ſeinem Sohn Wilhelm, welcher ſich durch ſie bereichern wollte, durften ſie ſich überall ausbreiten und vakante Kirchengüter zum Nutzen des Königs an ſich kaufen. So wuchs ihr Reichthum in den Städten zuſehends und der größte Theil Oxfords gehörte ihnen. Um aber an den König gebunden zu ſeyn, mußten ſie alle ihre Leichen in London begraben; erſt Heinrich II. bewilligte ihnen auswärtige Begräbnißplätze. Auch hier bereicherten ſie ſich bei den Kreuzzügen erſtaunlich. Dem Könige, der viel Miethstruppen warb, wurden ſie durch ihr Geld immer unentbehrlicher. Uebrigens ſtanden ſie auf der Stufe aller Wucherer; ſie waren roh, geldſtolz, Verächter der Wiſſenſchaften, mit Ausnahme der Arzneikunde, welche ſie zum Verdruß der kirchlichen Wunderärzte übten und wofür ſie von dieſen als Zauberer verſchrieen wurden. An Beſchuldigungen, daß ſie Chriſtenkinder kreuzigten, ließ man es auch nicht fehlen, und je beſſer ſie mit den Königen ſtanden, deſto verhaßter waren ſie bei dem Volk, zumal bei den Sachſen. Der Krönungstag des Richard Löwenherz, Jahr 1189, machte dieſem Haſſe Luft. Der König hatte Juden und Weibern den Zutritt zu der Feierlichkeit verboten, weil man jene für Zauberer, dieſe für Hexen hielt. Da man aber in der Kirche von Weſtminſter einige fremde Juden erblickte, entſtand eine Schlägerei, welche ſchnell in einen Volksaufſtand gegen die Juden ausartete. Die Häuſer wurden erbrochen, geplündert, vielfach verbrannt, Richard's Bemühungen, Einhalt zu thun, waren vergeblich, bis erſt in der folgenden Nacht, beim hellen Schein der Flammen, die Truppen ſiegten und Richard die Rädelsführer des Aufſtandes verhaften ließ. Das Beiſpiel

in London ward aber in vielen anderen Städten nachgeahmt, am Schrecklichſten in York. Ein Theil der dortigen Juden erlag augenblicklich; ein anderer Theil, an ſeiner Spitze der reiche Joſſen, rettete ſich in das Schloß. Da ſie wußten, daß der Befehlshaber ſie verrathen wolle, ließen ſie ihn nicht herein, gewannen aber die Beſatzung zu ihren Gunſten. Jener wandte ſich an den Statthalter, welcher in der Uebereilung ſeine Soldaten zum Sturm hinſandte und, als er den Fehler bereute, unter den Einflüſſen des Fanatismus nichts mehr vermochte. Die Juden ſchlugen lange alle Angriffe zurück. Als ſie keine Hoffnung mehr ſahen, ermahnte ein Rabbi ſie, ſich alle dem Tod zu weihen. Alle Koſtbarkeiten wurden den Flammen übergeben; Joſſen tödtete ſeine Frau und fünf Kinder, ließ ſich von dem Rabbi tödten und ſo folgte immer wieder Einer dem Andern. Die Leichname wurden von den minder Beherzten in der Nacht über die Bruſtwehr geworfen, um das Mitleid der Feinde zu erregen; man verhieß ihnen Gnade, ergriff aber die kaum Herausgekommenen und ermordete ſie unter abſcheulichen Qualen. Fünfhundert Hausväter mit ihren Familien waren alſo umgekommen; das Hypothekenarchiv in der Kirche zu York und alle Scheine vernichtet. Der König beſtrafte die Stadt wegen ſeines Geldverluſtes, aber die eigentlichen Räuber waren verſchwunden. Nach ſeiner Rückkehr vom Kreuzzug traf er Anordnungen zu größerer Sicherheit der Juden: er bezeichnete Sicherheitsorte für ihre Schuldverſchreibungen und Verträge, führte genaue Controlen über ihr Beſitzthum ein und ſtellte zwei Juden als Vertreter der Judenſchaft auf, mit dem Titel: Justitiarii Judaeorum. König Johann erweiterte ihre Handelsrechte (Jahr 1199), bewilligte ihnen ein geiſtliches Oberhaupt und befreite ſie von allen Geleitszahlungen auf Reiſen, wofür ſie ihm 4000 Mark Silber bezahlten und wozu die Barone bitterböſe ſahen. Als die Juden ſich hinlänglich an den Baronen angeſogen hatten und der König in großen Nöthen war, ließ er die Juden verhaften, ihnen das vorhandene Vermögen abnehmen und durch die Folter es erpreſſen. Einem Juden in Briſtol befahl er jeden Tag einen Zahn auszuziehen, bis er die verweigerten 10,000 Mark Silbers bezahle, und der Eigenthümer gab es erſt nach dem ſiebenten Zahn heraus. Nachdem er die Reichſten beraubt hatte, gab er den Rittern noch die Londner Juden preis, wobei er nicht viel verlor. Während der Regentſchaft Heinrich's III. ſtellte Pembroke dieſe Mißbräuche ab, ordnete in jeder Stadt eine Behörde zum Schutz der Juden an und ließ dieſelben zur Erleichterung dieſes Schutzes zwei Streifen Leinwand oder Pergament vor der Bruſt tragen. Die Einwanderung fremder jüdiſcher Waarenhändler ward geſtattet, die Auswanderung nur mit beſonderer königlicher Genehmigung. Stephan Langton, Biſchof von Canterbury, wollte (Jahr 1218) die alten Concilienbeſchlüſſe auffriſchen; das Kabinet ſchlug ſie aber nieder. Pembroke's Tod änderte wieder dieſe günſtige Lage. Der nun volljährige Heinrich III. ſtiftete, nachdem bereits Privatleute mit ähnlichen Unternehmungen vorangegangen waren, ein Convertitenhaus in London, wo man jüdiſche Täuflinge aufnahm und verpflegte; da man aber in England, trotz des Tadels von Päbſten und Concilien, den zur Kirche Uebertretenden das Vermögen abnahm, ſo ließen ſich vornweg höchſtens arme Juden taufen. Wider die Verläumdungen von Kindermord, Diebſtählen, Münzfälſchungen, Hoſtiendurchſtechungen u. ſ. w. wirkten die Juden endlich gegen eine Summe Geldes die Verordnung aus, daß künftig nur die erwieſenen Verbrecher beſtraft und verbannt würden. Je weniger der König mit dem Parlament ausrichtete, deſto höher ſtiegen ſeine Forderungen an die Juden, an Einzelne und an die ganze Judenſchaft: 60,000, 30,000, 20,000, 5000 Mark Silber, — ſolche Summen wurden in wenigen Jahren hintereinander von ihm erhoben; die Nachlaſſenſchaften alle, deren Erben außer Landes waren, zog der König an ſich, ebenſo die Geldſtrafen alle behufs der Löſung des Rabbinerbannes. Die Verweigernden oder Flüchtigen wurden theils gefoltert, theils vogelfrei erklärt. Die maßloſen Geldforderungen des Königs, welchen gegenüber die Juden ohne Zweifel auch nur durch ſchlechte Mittel das Nöthige aufbringen konnten, hörten nicht eher auf, als mit ſeinem Tode. Sein Sohn Eduard erließ 1275 ein neues Judenreglement, übergab

ihre ganze Gerechtſame dem Hofrath und machte nähere Beſtimmungen über die Zuläſſigkeit freier Hantierung und Grunderwerbs. Allein im Princip ward nichts geändert und Eduard preßte die Juden aus als König, wie als Prinz. Angeberei und Verbrechen waren im Schwang, daneben beförderte er die Bekehrungsanſtalten. Endlich im J. 1290 befahl er plötzlich, ohne irgend einen uns bekannten Anlaß, daß ſämmtliche Juden nach Ablöſung ihrer Geſchäftsverbindungen das Land unter ſicherem Geleite verlaſſen ſollten. Sie waren alſo ausgeſogen, daß er kaum mehr einen Gewinn von ihnen ziehen konnte, und ſo ſchifften ſich 15 — 16,000 Juden am 9. Oktober ein, ohne daß wir wiſſen, wohin ſie ihre Zuflucht nahmen. England war ihrer ledig, bis Cromwell ihnen ſtillſchweigend wieder Einwanderung geſtattete.

Nachdem der Muhammedanismus mit Hülfe der ſchwer mißhandelten Juden den größten Theil der pyrenäiſchen Halbinſel erobert hatte und die Juden in dem mauriſchen Reiche eine ſo günſtige Stellung eingenommen, ward auch in den chriſtlich gebliebenen Theilen der Halbinſel ihre Lage eine weit erträglichere; denn die chriſtlichen Fürſten erkannten es als ein Gebot der Selbſterhaltung, ihre verbliebenen jüdiſchen Unterthanen nicht noch weiter in die Arme der Mauren zu drängen. So geſchah es, daß die Verordnungen der weſtgothiſchen Könige gegen ſie zwar nicht förmlich aufgehoben, aber auch nicht mehr vollzogen wurden. Man hatte bei den ſteten Kämpfen der Fürſten und ihrer Ritter gegen die Mauren ſchon gar keine Zeit mehr, darauf zu achten, und da die Juden nun beinahe noch die einzigen Kaufleute waren, welche dem ſpaniſchen Handel Leben gaben und Hülfsmittel zum Kriege verſchafften, mußte auch die Geiſtlichkeit über den neuen Aufſchwung der jüdiſchen Bevölkerung vielmehr froh ſeyn. So findet man denn bald wieder zahlreiche Gemeinden in den großen Städten Cataloniens, Arragoniens, Navarra's, Leons, Alt- und Neucaſtiliens, und endlich Portugals; ja, die Juden wurden allmählich wieder ſo angeſehen und mächtig, beſonders unter Alfons, daß ſie bis in die höchſten Kreiſe der Geſellſchaft und des Staates ſich aufſchwangen, und Pabſt Gregor VII. ſich zu Gegenvorſtellungen veranlaßt fand. Alfons hatte eine jüdiſche Maitreſſe von außerordentlicher Schönheit; der Hof bediente ſich der Juden gerne als Finanzverwalter (Almoyarif) und Aerzte, und Juden gelangten ſogar in den Beſitz von Kirchenpatronaten. Das Geſagte gilt von ſämmtlichen chriſtlichen Provinzen der Halbinſel, auch von dem im Jahre 1181 gebildeten Königreiche Portugal; ein Unterſchied tritt nur inſoweit allmählich hervor, als die größere Entfernung vom mauriſchen Kriegsſchauplatze das Intereſſe, die Juden zu ſchonen und zu gebrauchen, abnahm, ſo daß in Arragonien und Catalonien der geiſtliche Druck auf dieſelben früher wieder beginnen konnte, als in Caſtilien und Portugal. In Arragonien und Catalonien lehnte ſich die Chriſtenheit auch an Frankreich an und theilte ſie darum weit mehr die Entwicklung des dortigen Verfahrens gegen die Juden; die Grafen von Toulouſe waren Vaſallen der Könige von Arragon, bis die franzöſiſche Herrſchaft ſich weiter ausdehnte und die kirchliche Reaktion gegen die Freiheit, welche chriſtliche Sekten und Juden daſelbſt genoßen, wirkte auch herüber nach Arragonien. So erwachte denn hier zunächſt der Bekehrungseifer, ehe die geſetzliche Maßregelung voranſchreiten konnte, und der Eifer ſtieg mit dem Erfolg, als mehrere gelehrte Juden, wie Moſe von Hueska (Jahr 1106) als Petrus Alphonſi das Chriſtenthum annahmen und gegen das Judenthum ſchrieben.

Raimund von Pennaforte, Beichtvater Jakobs von Arragon, ſtiftete eine förmliche rabbiniſche Schule für chriſtliche Theologen, um ſie im Kampfe gegen die Juden zu üben (Jahr 1250). Aus ihr ging hervor der Verfaſſer des Pugio fidei (Jahr 1275), Raimund Martin, ein Dominikaner von mehr Gelehrſamkeit, als Geiſt, welcher mit jener Schrift alle Juden zu bekehren hoffte. Auch ward auf Befehl des Königs Jakob in Barcellona ein Religionsgeſpräch zwiſchen dem Dominikaner Paul und dem berühmten Rabbinen Moſe Bar Nachman veranſtaltet, bei welchem die rabbiniſchen Schriften cenſirt und Ausdrücke, welche das Chriſtenthum beleidigten, geſtrichen wurden. Am Blühendſten war der Zuſtand der Juden in Caſtilien, wo Alfons X. (Jahr 1258) ſich der bedeu-

tendſten jüdiſchen Gelehrten bediente, um ſeine aſtronomiſchen Tafeln zu bearbeiten. Die Macht des Adels ſank auf der pyrenäiſchen Halbinſel; ein Bürgerſtand machte ſich mehr und mehr geltend; etliche Fürſtengeſchlechter hatten ſich weit über alle Familien des Landes erhoben, und der Begriff eines Reiches, wie in Deutſchland, ging auch jenſeits der Pyrenäen, wie in Frankreich und England, je länger, je mehr auf in der königlichen Macht. So bildete ſich auch hier die Anſchauung, daß die Juden ein Eigenthum des Königs ſeyen und eine beſondere, dem königlichen Intereſſe dienende und den königlichen Schutz genießende Klaſſe von Landesangehörigen ausmachen. Sie hatten in allen großen Gemeinden eigene Gerichtsbarkeit, nur daß die Exekution der Landesjuſtiz anheimfiel. Sie beſaßen das Recht, Grundeigenthum zu erwerben, obwohl das Streben, ſie davon zu verdrängen, immer mächtiger wurde und immer mehr auf Wuchergeſchäfte auch hier ſie hindrängte. Ihre geſetzlichen Zinſe betrug 20—25 Prozent. Sie durften Schulden halber nicht verhaftet werden. Die Ausſage eines Chriſten galt dem ſchriftlichen Dokumente eines Juden gegenüber Nichts. Ihre Abgabe beſtand in einem jährlichen Kopfgeld (juderia, Judenſteuer) von 30 Gold-Denaren und floß in den königlichen Schatz; die Einziehung derſelben beſorgten die jüdiſchen Finanzminiſter. Gerade dieſe königliche Ausnahmeſtellung aber erweckte ihnen auch vielfachen Haß der Geiſtlichkeit, des Adels und des Volkes, ſo daß jede Gelegenheit, die Juden zu mißhandeln, je länger je mehr begierig ergriffen wurde. Auch hier ſahen ſich deßwegen die Könige veranlaßt, zu ihrem Schutze ſie auf beſondere, von den Kirchen entfernte Straßen und Stadtviertel zu verweiſen, und in ihren Schriften alle für Chriſten irgend anſtößige Ausdrücke ſtreichen zu laſſen. Beſondere Judenmißhandlungen kennt die ſpaniſche Geſchichte dieſer chriſtlichen Regierungen übrigens erſt, ſeit die päbſtlichen Bullen und Beſchlüſſe der verſammelten Geiſtlichkeit und Cortes immer dringender die alten Beſchränkungen der Juden forderten: ſo die entſetzliche Verfolgung in Navarra vom Jahre 1328, ſo die Verfolgung von Toledo um die Mitte des 14. Jahrhunderts, die von Burgos und Valladolid um 1380 bis 1390, in Folge deren Don Juan I. ſich genöthigt ſah, den Juden die Erkenntniß über Kriminalſachen zu nehmen, ihre Steuer zu erhöhen, Kriegslaſten auf ſie zu werfen, mehrere alte Geſetze gegen ihre Zulaſſung als Aerzte, Apotheker, Ammen u. ſ. w. anzunehmen, ſie in keine Aemter mehr einzuſetzen und die Kapitalſchulden um ein Drittel zu vermindern. Dabei blieb er jedoch ihr Gönner und erklärte ſie für unverletzlich. Sein unglücklicher Sturz vom Pferde bei Alkala ward als ein böſes Omen auch für ſeine Schützlinge ausgelegt, und ſein 11jähriger Sohn, Heinrich III., kam unter eine Regentſchaft, welche viel zu ſchwach war, den ausbrechenden Sturm zu unterdrücken. Zu Sevilla brach er im Jahre 1391 los: der Erzbiſchof eröffnete durch ſeine Predigten in der Kathedrale das Trauerſpiel und der Pöbel folgte ſeinem Ruf; die Unruhen wurden gedämpft, die Dämpfung rief neue hervor, Plünderung und andere Schandthaten wechſelten mit Strafen, bis ein allgemeiner Sturm die ganze Judenſtadt vernichtete und von 7000 Familien die eine Hälfte erſchlagen war, die andere durch die Taufe ſich rettete. Dem Beiſpiel von Sevilla folgten ſodann die größten Städte Spaniens, Cordova, Toledo, Valencia, Mallorca, Barcellona u. A. 200,000 retteten ſich durch die Scheintaufe; viele Tauſende waren erſchlagen, viele wanderten nach den Raubſtaaten mit ihren Schätzen und ihrer Gelehrſamkeit, und während in Portugal ſie eine Zeitlang noch kräftigen Schutzes genoſſen, war in Spanien mit dieſem Sturme ihr Loos entſchieden. Sie waren keines Schutzes mehr ſicher und man ließ ihnen bei den Bekehrungsverſuchen mehr und mehr nur noch die Wahl zwiſchen der Kirche und dem Tod. Vincenz Ferrer, der gefeierte Anführer der Geißelbrüder, vermehrte in ſeinem frommen Eifer ihr Unglück und veranlaßte im Jahre 1413, in Gegenwart des Pabſtes Benedikt XIII. (Peter von Luna), ein Religionsgeſpräch zwiſchen dem getauften Juden Joſua aus Lorka (Hieronymus à Santa-Fé) und vielen Rabbinen; da die Verhandlungen nicht die gewünſchte Wirkung hatten, ſchritt der Pabſt zur Gewalt, welche Martin V. durch mildere Bullen wieder beſeitigte (Jahr 1417). Eine andere Folge dieſes Religionsgeſpräches war ein

großer Federkrieg für und wider das Christenthum, darin sich besonders Paulus von Burgos hervorthat, welcher nicht nur seine früheren Glaubensgenossen von allen Ehrenämtern zu verdrängen, sondern sogar die, gleich ihm während der Verfolgung Uebergetretenen, dem Verdachte der Treulosigkeit auszusetzen, sich nicht entblödete. Und so beginnt mit seinen Angriffen ein ganz neuer Abschnitt in der Geschichte der spanischen Juden; da von nun an die öffentliche Aufmerksamkeit und Verfolgung sich noch weit mehr gegen die sogenannten Neuchristen, als gegen die verbliebenen Juden richtete. Das Loos jener Unglücklichen ward ein noch weit schrecklicheres, als das der Andern; denn es umspann sie von nun an immer genauer und immer unerträglicher ein Netz der Spionage und Denunciation, welches weit lähmender und desperater wirkte, als alle offene Beschimpfung und Mißhandlung der verbliebenen Juden.

Die Maßregelung der Neuchristen (auch Maranos genannt, weil nicht nur Juden, sondern auch Mauren sich vielfach zur Scheintaufe gezwungen sahen; diejenigen Mauren, welche gleich einem Theil der Juden bei ihrem Bekenntniß aushielten, nannte man innerhalb des katholischen Spanien Moriscos) brachte unter Ferdinand und Isabella die Inquisition nach Spanien mit all' ihren geheimen und öffentlichen Jammerscenen, und erst von den Neuchristen aus griff sie auch nach den Juden. Allein die Flucht gewährte Sicherheit davor; aber sie gelang nicht immer und das Mißlingen führte desto gefährlicher in die Arme der Inquisition. Viele entflohen nach der Türkei, welche sie mit offenen Armen aufnahm und wo sie zum jüdischen Bekenntniß zurückkehrten. Aber auch in Spanien selbst kehrten sie großen Theils, sobald sie sich der Beobachtung entziehen konnten, zu jüdischem Cult und Brauch zurück und trotzten den Gefahren der Inquisition. In der unmittelbar vorangehenden Zeit schützten Heinrich IV. und Don Juan II. die vom Pöbel Verfolgten noch nach Kräften, wogegen unter Alfons die Verfolgung in Sevilla von Neuem ausbrach (Jahr 1465), da die Neuchristen und Juden gegen die Empörer es mit dem Könige hielten; ebenso in Cordova und anderen Städten Castiliens, bis der Herzog von Medina Sidonia darüber Herr ward und die Räuber und Mörder bestrafte. Da trat Isabella als Königin kräftig auf und Alles schien sich zum Heil zu wenden. Isabella hatte an den Verfolgungen kein Wohlgefallen, die Ordnung ward hergestellt und viele Neuchristen kehrten zum Judenthum zurück. Aber die Geistlichkeit und ihr Gemahl Ferdinand siegten über den Sinn der Königin. Alfons von Godeja, Prior des Dominikanerklosters zu Sevilla, setzte (Jahr 1477) seinen Vorschlag zur Errichtung der Inquisition durch; Pabst Sixtus IV. erließ eine Bulle zu ihrer Einführung, und ungeachtet alles Widerstrebens der Königin und einer öffentlichen Protestation der Juden, ja sogar der Cortes, ward das furchtbare Tribunal zu Sevilla eröffnet. Ein Verhaftbefehl erging (Jahr 1480), um aller verdächtigen oder schuldigen Neuchristen sich zu bemächtigen, und bald sah Sevilla in seinen Mauern mehr Gefangene als Einwohner der großen Stadt. Man hat sich schon darüber gewundert, daß die Inquisition in Castilien früher denn in Arragon eingeführt ward, und Castilische Städte haben um diesen Ruhm gestritten; aber einerseits hatte Ferdinand vermöge der Verfassung in Castilien es leichter, durchzudringen, als in Arragon, da hier der Adel noch mächtiger und die Zahl der Neuchristen, in Folge der vielen Verfolgungen, noch weit größer war; andererseits schien in Castilien, wo die Juden noch nicht so erdrückt, sondern noch in den höchsten Stellen und Reichthümern waren, die Gefahr, welche eigentlich das Geheimniß der Einführung der Inquisition ausmacht, die Gefahr, daß das Judenthum die christliche Bevölkerung mehr und mehr judaisiren und kein christlich katholischer Staat sich bilden könne, weit größer, daher denn Sixtus ausdrücklich erklärte, ein großes Verlangen zu haben, daß die Inquisition gerade in Castilien eingeführt werde. Die Städte, welche in Spanien vorzüglich bigott waren und mit der Geistlichkeit dem mit den Neuchristen und Juden enge verbundenen Adel gegenüber standen, waren darum auch die Burgen der Inquisition, indessen die von ihr Verfolgten Anfangs noch

ſicher zu ſeyn meinten, wenn ſie in die Beſitzungen des hohen Adels, der Herzoge von Medina Sidonia, des Marquis von Cadiz, des Grafen von Arcos u. ſ. w. flüchteten, wo ſie offen aufgenommen wurden. Allein die Macht des Adels war vorüber. Doch fand ſich ſogar in Sevilla Anfangs zur Einrichtung der Inquiſition nicht einmal die kleine Zahl von Leuten zuſammen, welche ſich für die nöthigen Funktionen hergeben wollten. In Arragon waren die vornehmſten Beamten am Hofe Söhne von Neuchriſten: der Sekretär des Königs, Gonzalez, der Protonotar, der Vicekanzler de la Caballeria, der Großſchatzmeiſter Gabriel Sanchez gehörten zu ihnen. Viele andere Neuchriſten hatten Töchter, Schweſtern, Verwandte der höchſten Mitglieder des Adels zur Ehe genommen und durch ihren Reichthum einen Einfluß erlangt, welcher ſich bis nach Rom erſtreckte. Es iſt erwieſen, daß die vornehmſten Arragonier Geld zuſammengeſchoſſen, um die Ermordung des erſten Inquiſitors, Peter Arbues, zu veranlaſſen. Die Verfolgung, welche dieſer Mord nach ſich zog, traf den ganzen Adel. In den drei erſten Klaſſen deſſelben gab es kaum eine Familie, welche nicht wenigſtens den Schimpf erlitten hätte, irgend einen der Ihrigen beim öffentlichen Autodafé in der Kleidung der Büßenden ausgeſtellt zu ſehen. Dieſe Verbindung der Juden oder Neuchriſten mit dem Adel Spaniens war für den König — und dieſe Vermiſchung von Judenthum und Chriſtenthum für die Kirche eine ſo bedenkliche, ſtets wachſende Erſcheinung, daß wir uns wohl vorſtellen können, wie Menſchen, welche im Fanatismus erzogen waren, die Anwendung fleiſchlicher Waffen für kirchlich-politiſche Zwecke für erlaubt hielten, wie, da ſie die Macht in Händen hatten und das Durchgreifen mittelſt derſelben für höchſte Zeit, wohl auch Anfangs für leichter erachteten, als der Erfolg lehrte und die Conſequenz hernach forderte,— dazu kommen konnten, zu dieſem die Menſchheit entehrenden Verfahren zu greifen. Als auf den erſten Verhaftbefehl Sevilla's Mauern ſich in jener ungeheuren Menge mit Schuldigen und Verdächtigen gefüllt hatten, erſchien ein Gnadenedikt, — denen die Abſolution zu ertheilen, welche zuverläßige Reue zeigen, alle ihnen bekannte Schuldige angeben und ihre Entdeckung nicht verheimlichen. Endlich wurden 27 Punkte aufgeſetzt, welche als Kennzeichen eines Rückfalls in's Judenthum betrachtet werden ſollten. Man hoffte wohl damit raſch durchzudringen; allein die Kerker füllten ſich nun nur noch mehr und das Tribunal konnte mit Einzelverhören und Einzelaburtheilungen nicht mehr fertig werden; es ging nun haufenweiſe. So wurden in Sevilla ſchon im Jahre 1481 268 Juden von den Flammen verzehrt, 2000 in der nächſten Umgegend, 79 ſchmachteten auf Lebenszeit im Kerker, 17,000 wurden gegeißelt oder ſonſt geſtraft. Man baute endlich vor der Stadt einen von Quaderſteinen umgebenen Richtplatz, der viele Menſchen faßte, welche durch die das Mauerwerk umgebenden Flammen langſam von der Hitze erſtickt wurden. Das Auswandern nahm zu, aber es ward zu den Hauptverbrechen gezählt. Der Pabſt ſprach Viele frei und ſuchte die Inquiſition zu mildern, weil das eigene Werk denn doch gar zu große Dimenſionen annahm. Aber unter dem neuen Großinquiſitor Thomas von Torquemada (Jahr 1485 — 1492) ſchwanden alle Hoffnungen der Bevölkerung. Man errichtete noch vier Unterinquiſitionen und die Angeklagten wurden zu Tauſenden hingeopfert. Die Rabbinen wurden mit einem Eid verpflichtet, die heimlichen Juden unter den Neuchriſten anzugeben; auf Verſchwiegenheit ſtand die Todesſtrafe. Wem die Auswanderung nach der Türkei oder ein glücklicher Kauf der Abſolution beim römiſchen Stuhl mißlang, der unterwarf ſich der Kirchenbuße, um beſſere Zeiten abzuwarten. Darunter waren Edelleute, Geiſtliche ſogar, deren Manche des Judenthums überwieſen, den Flammentod erlitten. Die größten Schätze gingen theils für Abſolutionen nach Rom, theils heimlich nach der Türkei. Die beſten Arbeiter, der eigentliche Bürgerſtand und die Blüthe des Adels waren eingekerkert, des Vermögens beraubt, hingemordet; Schlöſſer und Burgen, Fabriken und Kaufhallen, Höfe und Werkſtätten ſtanden leer; Ackerbau, Handel und Gewerbe ſtanden ſtille; aber die Kirche hatte koloſſale Reichthümer geſammelt und in Strömen von Blut von der Schuld des Neuchriſtenthums ſich rein gewaſchen; der König hatte die mächtigſten Adelsfamilien des Landes gelichtet und ge-

beugt und als den allerchriſtlichſten König, als Ferdinand den Katholiſchen, ſich erwieſen. Dennoch war die Arbeit nur erſt halb gethan: Als ob die Schatten der Gemordeten aus ihren Gräbern wieder auferſtünden, trat das Geſpenſt des Neuchriſtenthums immer wieder vor ſeine Henker und zeigte, daß Glaubensmeinungen und religiös-nationale Sitten und Gebräuche durch Gewalt nicht auszurotten ſeyen. Torquemada und Ferdinand gewannen wenigſtens die Ueberzeugung, daß alle ihre Gewaltsmittel nicht ausreichten und nur die ſogen. Verbrecher, nicht aber das Verbrechen des heimlichen Judenthums, vertilgten, ſo lange noch die verbliebenen Juden im Lande lebten und immer wieder Reiz und Gelegenheit zur heimlichen Gemeinſchaft boten, ſo lange die Neuchriſten nicht durchaus katholiſche Luft im ganzen Lande athmeten. Die Vertreibung der verbliebenen Juden aus Spanien ſchien deswegen der conſequente Schluß dieſer einmal eröffneten kirchlich-politiſchen Tragödie. Allein dieſer Schluß ſchien, ſo lange die Mauren noch die Herrſchaft von Granada beſaßen, und Maßregeln, welche die im ganzen Lande noch anſäßigen Juden auf das Aeußerſte trieben, den Mauren wieder Thüre und Thor in den katholiſchen Landen öffnen konnten, allzu gewagt, als daß Ferdinand ihn unternehmen mochte. Die Juden ſelber mochten ſich dieſe Rechnung gar wohl machen; ſie wußten, daß Granada ihr eigenes Bollwerk ſey, und ſie hielten, wie Ferdinand, dieſes Bollwerk noch für allzu mächtig. Daher konnte noch im Jahre 1484 einer ihrer bedeutendſten Männer, Don Iſaak Abarbanel, ausgezeichnet ſowohl durch Gelehrſamkeit, als Reichthum, es wagen und Ferdinand es wünſchen, daß er das Finanzminiſterium übernahm; ja, er gewann einen Einfluß, daß er als Torquemada's ebenbürtiger Gegner dem König zur Seite ſtand. Da fiel Granada im Jahre 1491 unerwartet in Ferdinand's Hände, und als die ſpaniſche Fahne und das Kreuz auf der Alhambra glänzte, rief der König aus: „Welchen würdigen Dank kann ich gegen Gott bezeugen, daß er mir zu dieſem Siege verhalf und dieſe Stadt mir unterwarf? Ich werde ihm ſicher den dankbaren Sinn zeigen, wenn ich das Volk Iſrael zum Gehorſam bringe, entweder werde ich es zum Chriſtenthum nöthigen oder aus meinem Lande jagen!“ So erließ denn der König am 31. März 1492 das Edikt, daß ſämmtliche Juden binnen vier Monaten das Land räumen müſſen, ohne jedoch Gold und Silber mitzunehmen. Mit Entſetzen vernahmen die Betroffenen den furchtbaren Befehl und Abarbanel eilte auf die Kunde davon in das Kabinet des Königs, warf ſich mit Flehen und Thränen dem König zu Füßen, verſprach im Namen ſeiner Glaubensgenoſſen, ſich die ſtrengſten kanoniſchen Einſchränkungen gefallen zu laſſen, wenn ſie nur in dem Lande ihrer Geburt, ihrer Vorfahren, ihres Stolzes ſeit Jahrhunderten bleiben dürften, und bot ihm 30,000 Dukaten. Da begann der König zu wanken; aber in dieſem Augenblicke eilte auch Torquemada in das Kabinet und hielt Ferdinand und Iſabellen das Kruzifix entgegen mit den Worten: „Judas hat ſeinen Herrn für 30 Silberſtücke verkauft; Eure Majeſtäten wollen ihn für 30,000 Dukaten verkaufen, — hier iſt er! — nehmen ſie ihn und verkaufen ſie ihn!“ Es war entſchieden. Ihren Grundbeſitz konnten ſie verkaufen, jedoch nicht für Geld, ſondern höchſtens für Wechſel und Tauſchartikel, und bei der Kürze der Zeit gingen die größten Beſitzthümer für kleine Reiſeartikel, — ein Haus für einen Eſel, ein Weinberg für einige Ellen Leinwand u. ſ. w. in chriſtliche Hände über. Ihre beweglichen Güter ſollten ſie mitnehmen können; aber wie Weniges vermochten ſie zu retten auf eine ſolche Reiſe! Allen mitleidigen Chriſten wurde es ausdrücklich unterſagt, einem Juden Hülfe zu leiſten, wenn die Zeit verſtrichen ſey, und wer nach derſelben noch im Lande betroffen werde, unterliege der Todesſtrafe. Prediger verfolgten die Unglücklichen noch mit ihren Bekehrungsanträgen; aber nur Wenige ließen durch die Liebe zur Heimat und die namenloſe Noth, welche ihrer wartete, ſich bewegen; ſie folgten ihren Lehrern, welche ihnen zuriefen: „Kommet, ſtärken wir uns in unſerem Glauben und in der Lehre unſeres Gottes vor der Stimme der Läſterer und dem tobenden Feinde! Läſſet man uns leben, ſo leben wir, und tödtet man uns, ſo wollen wir umkommen; aber nimmer unſern Bund entweihen und unſer Herz abwendig machen, ſondern wandeln in dem Namen

Gottes unſeres Herrn!“ Abarbanel ſelber ſchreibt: „Und ſo zogen wir aus, unfähig zum Widerſtand; 300,000 Fußgänger, jung und alt, mit Frauen und Kindern, an Einem Tage, aus allen Reichen des Königs. Wohin der Geiſt ſie zu gehen trieb, gingen ſie, und ihr König zog ihnen voran: Gott war an ihrer Spitze. Der Eine rief aus: Gott gehöre ich an! und der Andere widmete dem Herrn ſeine Kraft. Einige gingen nach Portugal und Navarra, aber bitteres Leid, ſchweres finſteres Unglück traf ſie überall, Raubgier, Hungersnoth und Peſt. Einige begaben ſich auf's Meer und ſuchten in den Wogen einen Pfad, um hier dem Uebel zu entrinnen und ſicherere Sitze ſich zu ſuchen, aber auch hier folgte ihnen das traurige Geſchick. Viele verſchlang das Meer, Viele gingen durch Brand unter, welcher in den Schiffen auf den Meereswogen entſtand.“ Es war der 9. Ab, der verhängnißvolle Tag der Verbrennung des Tempels unter Titus. Am folgenden Tage, am 3. Auguſt, ſchiffte Columbus ſich ein, die neue Welt zu entdecken, und während die Inſchrift ſeines Hauſes in Catanea lautet: „Ferdinandus, expugnator Granata, expulsor Judaeorum,“ lauten die Worte eines jener Unglücklichen (Joſef ha Cohen) in ſeinem Geſchichtswerk hierüber: „Daß es wiſſen die Kinder Iſraels, was ſie von jenem Lande erduldet; denn Tage werden kommen!“

Juan II. von Portugal geſtattete 80,000 Juden gegen Erlegung eines Kopfgeldes von 8 Goldſtücken in dieſer ſchrecklichen Noth einen Aufenthalt von 8 Monaten, wogegen jeder länger Verweilende in die Sklaverei ſollte verkauft werden! Als die Zeit vorüber war, zogen die Wohlhabenderen ab, die Armen wurden Sklaven oder Chriſten. Sein Nachfolger Emanuel ließ die Sklaven wieder frei, gebot ihnen jedoch, ſich zu entfernen. Aber der König von Spanien ließ Emanuel keine Ruhe, bis auch hier der gleiche Auswanderungsbefehl mit viermonatlicher Friſt erlaſſen ward, wozu Emanuel allerdings ſchon bei ſeiner Vermählung ſich ſchriftlich hatte verpflichten müſſen. Es war im Jahre 1495. Dieſelben Auftritte erneuten ſich; als aber die Juden hier länger ſäumten, entriß man ihnen alle Kinder unter 14 Jahren und ſchleppte ſie zur Taufe, ſchenkte ſie an Chriſten, verſandte ſie nach neuentdeckten Inſeln und fragte nicht nach ihrer ſchändlichen Behandlung. Viele Juden gaben daher ihren Kindern den Tod. Viele von den nach Afrika geflüchteten Juden kehrten trotz aller Gefahr zurück, weil man ſie dort, wenn ſie nicht zahlen konnten, nicht zuließ, und bequemten ſich zur Taufe, aber dieſe und die Zurückgebliebenen blieben im Herzen Juden, und als im J. 1506 Mehrere bei der Paſſahfeier betroffen wurden, fiel das Volk über die neuen Chriſten jener Gegend her, plünderte ihre Habe, übergab ſie, ſelbſt wenn ſie die Crucifixe umfaßten, den Flammen und mordete ſo über 2000 Perſonen. Viele wanderten in die neuentdeckten Kolonien bald gegen, bald mit Willen der ſpaniſchen Könige. Unter Karl V. von Deutſchland (in Spanien Karl I.) machten die Neuchriſten Anerbietungen auf Duldung; aber ſie wurden auf Antrag des Cardinals Ximenes zurückgewieſen, und die Verfolgungen dauerten fort, auch unter Philipp II. und III.; wogegen mit dem Abfall der Niederlande ſich ihnen dort eine Zuflucht öffnete. Philipp IV. beendigte im J. 1629 die Leiden der unglücklichen Neuchriſten, deren großer Theil, um Juden bleiben zu können, in Kellern und anderen unterirdiſchen Räumen ihr Leben gefriſtet hatten. Die Portugieſen verfolgten die Juden aber auch in ihren oſtindiſchen Kolonieen, wo ſie ein eigenes jüdiſches Fürſtenthum oder Vaſallenſtaat gegründet haben ſollen, und löſten daſſelbe auf. Dieſe jüdiſchen Koloniſten begaben ſich in das Reich des Königs von Cotſchin. Als die Holländer und ſpäter die Engländer die Oberhand gewannen, gelangten dieſe Juden Oſtindiens alle wieder zu Ruhe und Wohlſtand. Sie beſitzen von der einſtigen Heimath her die wichtigſten rabbiniſchen Schriften und richten ſich nach ſpaniſchem Ritus.

Während in den weſtlichen Ländern die Stellung der Juden zu dem Oberhaupte des Staates eine perſönliche verblieb, gewann ſie im römiſch-deutſchen Reiche einen allgemeinen Karakter. In Frankreich, England, Spanien und Portugal gehörte der Jude dem jeweiligen Könige an, und damit war er weit mehr dem Wechſel per-

ſönlicher Laune und Individualität unterworfen, während im römiſch-deutſchen Reiche nicht der Kaiſer oder einer ſeiner Lehnsfürſten, ſondern eben das Reich es war, welchem die Juden mit Leib und Gut als Eigenthum angehörten. Die Verfügung über ihr öffentliches Recht ſtand deßwegen auch nicht bei der einzelnen Perſon, ſondern bei dem Reichshofgericht, und jeder einzelne Jude ward nur als Glied der ganzen Reichsjudenſchaft behandelt und gerichtet. Sämmtliche Juden des Reiches heißen deßwegen in den Urkunden „servi camerae speciales", beſondere Knechte der Reichskammer; dieſe hat das Recht, ihnen, ſo weit es ohne Verletzung anderer Rechte geſchehen kann, Privilegien zu ertheilen, eine Gegend des Reichs zum Wohnort zu eröffnen, eine andere zu verſagen, die Juden einer ganzen Gegend auf immer oder auf eine Zeit lang zu verpfänden, zu verkaufen, jedoch mit Vorbehalt des oberſten Schutzes vor Mißbrauch und Gewalt. Die Juden ſind darum auch unmittelbare Schützlinge des Reiches; jede Beeinträchtigung ihrer Rechte wird als Vergehen gegen das Reich angeſehen und gehört zur Jurisdiktion des Hofgerichts. Hinſichtlich ihrer inneren Angelegenheiten jedoch hatten ſie die Freiheit einer Corporation; ſie konnten als Gemeinden ſich conſtituiren, Gemeinden theilen oder verſchmelzen, ohne daß irgend eine Auktorität ſich einmiſchen durfte. Dieſe Stellung der Juden gewährte ihnen eine unendlich größere Stetigkeit und Sicherheit im Reiche, als in den weſtlichen Ländern möglich war; auch war das ganze Bewußtſeyn der Eigenthümlichkeit offenbar einem ganzen Reiche gegenüber kein ſo knechtiſches, wie gegenüber einzelnen Gewalthabern, dagegen war in dem einzelnen Falle die Erlangung der Juſtiz im römiſch-deutſchen Reiche häufig eine ſchwierigere und langſamere, und hatten auch die Juden es zu erfahren, wie bei der Schwerfälligkeit und Umſtändlichkeit des Reichsgerichtes die Streitſachen verſchleppt und vertheuert wurden. Der Judenſchutz ging von dem Kaiſer unmittelbar aus und war in deſſen Abweſenheit bei dem Erzbiſchof zu Mainz, welcher dafür den zehnten Theil des Judenſchutzgeldes erhielt. Da aber jeder weltliche und geiſtliche Fürſt ſich das Recht auswirken konnte, Juden zu halten, und bei der Wichtigkeit, welche die Ausübung dieſes Rechtes in großen und kleinen Verhältniſſen gewähren konnte, immer mehrere von ihnen dieſes Recht ſich auszuwirken ſuchten, ſo kamen die Juden dadurch nicht nur in ein Verhältniß zum Kaiſer und ſeinem Hofgericht, ſondern auch zu den einzelnen weltlichen und geiſtlichen Ständen des Reiches. Sogar die Städte erwarben ſich allmählich dieſes Recht, und die Urkunden vieler zeigen ſie im Beſitze einer Judenſtatthaftigkeit. Das Rechtsverhältniß der Juden ward dadurch ein ſehr complicirtes: ſie hatten es zu thun zu allernächſt mit den Lokalbehörden und Gerichten der Reichsſtadt oder des Reichsfürſtenthums, darin ſie anſäſſig waren; ſodann hatte der Kaiſer in manchen Fällen einzelne Fürſten oder Grafen des Reichs mit einer beſonderen Jurisdiktion über die Juden belehnt; die oberſte Inſtanz aber verblieb immer beim Kaiſer ſelbſt, und wenn dieſe auch durch das allgemeine Recht beſchränkt war, ſo lautete die Faſſung des Geſetzes denn doch dahin: „die Juden gehören mit Leib und Gut der Kammer an und ſind in der Gewalt und den Händen der Kaiſer, daß ſie damit thun und laſſen mögen, was ſie wollen." Auch floſſen die Judengefälle, ſo weit ſie nicht ausdrücklich als Lehen oder etwa als eine verpfändete Krondomäne überwieſen wurden, in den kaiſerlichen Schatz. Beides geſchah ſehr häufig; die Einnahme von der Judenſchaft einer Stadt oder einer Gegend ward einem Lehen förmlich zugelegt oder etwa bis zur Abbezahlung einer dem Kaiſer vorgeſtreckten Summe (für den Fall eines allgemeinen Sterbens oder einer Ermordung der Juden ihr Eigenthum noch als Pfand beigeſchrieben) verpfändet; ein ſolcher Akt konnte aber nicht vollzogen werden, ohne die Genehmigung der Kurfürſten einzuholen, und bei der Verpfändung von Judengefällen wurde der Bürgerſchaft der Stadt oder dem Reichsfürſten ausdrücklich zur Pflicht gemacht, die Juden bei ihren Rechten, Freiheiten und Gewohnheiten „ohne alle Gefährde" zu ſchirmen, und wird wohl auch ein Vogt beauftragt, über ihre Unverletzlichkeit zu wachen. Indeſſen ſahen die Juden ſelten ſich genöthigt, den kaiſerlichen

Schutz in Anspruch zu nehmen. Reichsständen gegenüber, welche das Recht gehabt hätten, auf das Privilegium, Juden zu halten, auch wieder zu verzichten, d. h. ihre sämmtlichen Juden aus ihrem Gebiete zu entfernen, wäre die Anrufung kaiserlichen Schutzes eher zum Schaden gewesen, und ließ sich mittelst Befriedigung des Eigennutzes eines Fürsten oder Herrn, eines Kanzlers oder Bürgermeisters besser zum Ziele kommen; bei Pöbelaufläufen endlich, welche rasch losbrachen, aber bei der Verfassung des Reiches auch nicht lange anhalten konnten, wäre der kaiserliche Schutz doch zumeist zu spät gekommen.

Diese Stellung der Juden im Reiche war in Italien so ziemlich die gleiche wie in Deutschland; der Unterschied bestand nur in der Person des Pabstes statt des Kaisers, so weit dessen Recht zur Ertheilung von Lehen reichte. Die Juden hatten in Rom jedem neuen Pabste, sowie im übrigen Reiche jedem neuen Kaiser zu huldigen; die Huldigung geschah, während der Pabst in Procession zum Lateran zog, durch Uebereichung einer Thorah und durch eine hebräische Anrede, welche der Pabst nicht verstand und durch eine den Juden eben so unverständliche lateinische Antwort erwiederte. Beim Einzuge eines Kaisers in Rom ward derselbe gleichfalls von den dortigen Juden vor dem Thore begrüßt.

Weniger bestimmt ist das Verhältniß der Juden in den Ostländern, wohin sie seit Otto's Siegen über die Heiden, nämlich nach Ungarn aus Italien, nach Polen aus Deutschland kamen. Sie erwarben sich auch in diesen Ländern Grundbesitz; sie standen unter dem Schutze der Könige und zugleich der Bischöfe, durften sich aber nur im Bereiche der Bischöfe ansiedeln, um des christlichen Schutzes besser zu genießen. In Schlesien, Böhmen, Mähren und Polen lebten sie noch freier als in Ungarn; sie hatten in Prag am Ende des ersten christlichen Jahrtausends sich durch Mitbekämpfung der Heiden ausgezeichnet und dafür die Erlaubniß zum Aufbau einer Synagoge erhalten.

Im ganzen Reiche waren die Juden von der byzantinischen Gesetzgebung her nach römischem Recht von Aemtern und Kriegsdiensten fast überall ausgeschlossen, im Sklavenhandel beschränkt, am Besitz christlicher Sklaven und somit am Ackerbau gehindert; in den Seestädten waren sie durch die Räubereien der Normannen vom Großhandel zurückgedrängt, dagegen besaßen sie innerhalb der Gränzen des Reiches, so weit nicht besondere Beschränkungen im Wege standen, vollkommene Freiheit, sich zu bewegen und ihre Religion ungehindert zu üben. Hiezu ward ihnen bei den damals noch so unruhigen Verhältnissen und ihrem beständigen Reisen gewöhnlich ein sicheres Geleite bewilligt, welches sie gern bezahlten; allmählich drang man ihnen dasselbe auch auf, wo sie es nicht mehr bedurften, erhob außerordentlicherweise einen Geleitszoll, später sogar oft ein Geleitsgeld, ohne etwas dafür zu leisten. Ein gleiches Sicherheitsgeleite erhielten sie bei öffentlichen religiösen Aufzügen, Trauungen, Leichenbegängnissen u. s. w., und der Lohn dafür verblieb allmählich als eine Steuer, als sie wiederum dessen nicht mehr bedurften. Ueberall, wo kein besonderes Privilegium im Wege stand, durften sie Gemeinden errichten und Häuser kaufen. Wie oben schon erwähnt, entstand um ihrer Sicherheit willen in Italien zuerst die Anordnung besonderer Straßen oder Viertel, eines sogenannten Ghetto; daher, wiewohl später auch in Deutschland und noch später in den östlichen Gränzländern die „Judengassen" und „Judenviertel." Bei der Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten waren sie ganz selbstständig, so bei ihrer Gemeindeverfassung, bei der Wahl ihrer Vorsteher, Rabbinen und Gemeindediener, bei der Anlegung von Schulen, Krankenhäusern und anderen Gemeindeanstalten, beim Betrieb von Gewerben innerhalb ihrer Gemeinden als Bäcker, Metzger, Brauer, Schneider, Schuhmacher, Gerber, wogegen die entstehenden allgemeinen Innungen sie nicht aufnahmen und alle Gewerbe, bei welchen auch Christen hätten mitarbeiten müssen, wie die der Zimmerleute, Maurer, ihnen versagt blieben. Sie durften Synoden (hebräisch Waad) halten, und über fehlerhafte Mitglieder den Bann verhängen. Die älteste Sammlung deutschen Landrechts, der berühmte Schwabenspiegel, stellt im Wesentlichen folgende Ver-

ordnungen auf: Im Verkehr mit Christen ist der Jude dem Landesgesetz unterworfen. Den läugnenden Christen kann er nur durch einen Eid oder durch christliche Zeugen überführen; eben so aber bedarf auch der Christ gegen den läugnenden Juden jüdischer Zeugen. In Kriminalfällen wird der Jude dem Christen gleich gerichtet, so auch der Christ, der einen Juden erschlägt. Zur bloßen Begründung einer Anklage genügt der Judeneid nicht; der angeklagte Christ kann dem Juden einen Zweikampf anbieten. Es steht dem Juden frei, Alles, was ihm angeboten wird, zu kaufen, doch ohne Verheimlichung; auf wissentlichem Ankauf gestohlener Sachen oder Kirchengutes steht der Tod. Den Juden zum Christenthum zu zwingen, ist verboten; aber dem einmal Getauften steht der Rücktritt nicht frei. Christen sollen nicht bei Juden speisen, noch an ihren Festlichkeiten Theil nehmen; die Juden müssen sich an den Passionstagen in ihren Häusern halten. — In den nach den Kreuzzügen erlassenen landrechtlichen Verordnungen wird besondere Rücksicht genommen auf die durch die Kreuzzüge besonders gesteigerten Leihgeschäfte. Durch die oben genannten Ursachen darauf hingedrängt, lernten die Juden sie allmählich lieb gewinnen und ergaben sich ihnen um so mehr, als die Specialgesetze ihnen dabei Vorschub leisteten, und die sich in Schulden stürzende Kriegslust und Schwelgerei der Edelleute ihnen dazu die Hand reichten. Nach einer eine der ersten italienischen Handelsgesellschaften stiftenden Familie in Florenz nannte man allmählich alle zur Errichtung von Leihhäusern und anderen Wuchergeschäften privilegirten Juden „Caorsini", woraus der deutsche Kanzleistyl „Gewerzschen", „Kovertschen" ꝛc. machte. Die ersten Caorsini genügten dem Bedürfnisse nicht, und so bildeten sich allmählich immer mehrere solche Geschäfte in Italien und Deutschland, zumal der hohe Zinsfuß, nämlich 10—25 Procent, zuweilen 50, ja sogar 100, bei gesetzlichen Anleihen in Zeiten öffentlicher Verlegenheit auch weniger bemittelte Juden außerordentlich reizen mußte. Die Judengefälle bestanden in der ordentlichen Kopf- und Gewerbesteuer und in außerordentlichen Eintritts- und Huldigungsgebühren. Die Kopfsteuer betrug einen Goldgulden auf Weihnachten; die Gewerbesteuer $^1/_{10}$ vom Ertrag des Gewerbes; das Eintrittsgeld war Gegenstand des Vertrags; die Huldigungsgebühr war eine Krönungssteuer an den Kaiser, öfters mißbräuchlich auch an Lehensfürsten; zu den Römerzügen entrichteten sie auch einen Beitrag; am Orte des Reichstages (einmal im Jahre) ward von ihnen eine Beisteuer zu den Kosten des Hofstaates gefordert, und mußten sie Betten für die Hofbedienten, Pergament für die Kanzlei, Kessel für die Hofküche und 5 Gulden für jeden Beamten liefern, waren dafür aber von der Einquartierung frei.

Bis zu der Zeit der Kreuzzüge hatten die Juden in Deutschland zumeist Ruhe; ein Versuch Bischof Eberhard's von Trier, sie zur Taufe zu nöthigen, scheiterte an seinem plötzlichen Tode, welchen die Chroniken der Zauberei eines Juden zuschreiben. Aber die große Bewegung der Kreuzzüge, welche alle Interessen berührte, alle äußeren Verhältnisse erschütterte und alle Gemüther in Gährung versetzte, mußte den Juden auch in Deutschland verderblich werden. Bosheit, Habsucht und Religionseifer vermengten sich einmal um das andere, um, unritterlich genug, über wehrlose Menschen herzufallen, um sie zu morden oder zum Christenthum zu zwingen. So die Horden eines Gottschalk und seiner Genossen auf dem Zuge durch Trier; ohne Aussicht auf Rettung tödteten die Juden ihre Kinder, um sie dem Christenthume zu entziehen, sprangen ihre Frauen und Jungfrauen, besorgt um ihre Ehre, mit angebundenen Steinen in die Mosel und gelang es nur einem kleinen Theile in die Burg des Bischofs zu entkommen, welcher sie zur Taufe zwang. Von Trier aus aber verbreiteten sich dieselben Auftritte bald durch alle Rheinstädte, und auf gleiche Weise wüthete die vom Grafen Emico geführte Rotte am Main und an der Donau bis nach Ungarn hinein. Der Sturm kam theils zu unerwartet, theils versäumte Erzbischof Rothard von Mainz seine Pflicht als kaiserlicher Judenbeschützer. Heinrich IV. dagegen entzog ihm zur Strafe die Einkünfte seines Bisthums, erklärte auf dem Reichstage zu Regensburg alle Zwangstaufen für ungültig, verschaffte den beraubten Juden, so viel er noch konnte, ihr Eigenthum

zurück und ließ die Bürger zu Mainz ſchwören, den Juden kein Leid mehr geſchehen zu laſſen. Freilich — die Menge von Menſchenleben, welche in allen Gauen Deutſchlands in kürzeſter Zeit hingeopfert worden war, konnte er nicht zurückgeben und die Jammerklagen darüber, welche in allen Synagogen erſchollen, nicht ſtillen; nicht einmal die Angſt der Ueberlebenden, was in dieſen ſtürmiſchen Zeiten die Zukunft auch ihnen noch bringen möchte? So wanderten denn viele Juden nach Schleſien, Mähren und Polen, wo ihre Gemeinden zu erſtaunlicher Größe anwuchſen. Auch in Jeruſalem hatten Ritter des erſten Kreuzzugs gegen die Juden gewüthet (den 15. Juli 1099), ſie Alle in eine Synagoge getrieben und ſodann mit derſelben verbrannt. — Es waren noch genug Opfer für den zweiten Kreuzzug in der Rheingegend zurückgeblieben; ſo fiel im Jahre 1146 der Mönch Rudolf, während er zum Zuge gegen die Saracenen aufforderte, auch über die Juden her; doch entflohen diesmal die meiſten dem Blutbad nach Franken und Schwaben, beſonders nach Nürnberg; Bernhard von Clairvaux verwies Rudolf in ein Kloſter und Konrad III. ſchärfte den Reichsſchutz der Juden auf's Neue ein; Pabſt Eugen III. aber ſagte den Kreuzrittern und Pilgern Erlaß ihrer Judenſchulden zu. — Minder blutig waren die Vorbereitungen zum dritten Kreuzzuge im Jahre 1188, da Kaiſer Friedrich bei Zeiten Vorkehrungen traf. Auch hatte ſich mit den erſten zwei Kreuzzügen die ärgſte Aufregung etwas gelegt und eine Menge Geſindel aus Deutſchland verzogen, ſo daß auf längere Zeit hinein die Geſchichte nur von kleineren, lokalen Verfolgungen berichtet: ſo zu Breslau (1226) wegen einer Feuersbrunſt; in mehreren Orten Mecklenburgs (1225) wegen Durchſtechung von Hoſtien; in der Mark (1243) an zwei Orten aus gleichem Grunde; in Frankfurt (1241) wegen Abhaltung eines jüdiſchen Knaben vom Uebertritt in die Kirche; im Jahre 1261 brandſchatzte der Erzbiſchof Ruprecht von Magdeburg die Juden daſelbſt um 60,000 und die zu Halle um 100,000 Mark Silber, wogegen der Magiſtrat von Halberſtadt ſeine Juden gegen den Erzbiſchof ſchützte. Gegen das Ende des 13. Jahrhunderts tauchten aber wieder mit beſonderer Stärke Gerüchte auf, daß die Juden Chriſtenkinder morden, und erregten neue Verfolgungen. Friedrich II. forderte daher ein Gutachten der Theologen ein, ob irgend ein Religionsgeſetz die Juden dazu bewegen möchte, und als dieß verneint wurde, ließ der Kaiſer die Klagen unberückſichtigt. Späterhin wiederholten ſich dieſe von allen Seiten. So verjagte deshalb (1288) Bern alle Juden aus ſeinem Gebiete, mußte ſie aber unter dem Schutze der kaiſerlichen Waffen wieder aufnehmen. Eben deßwegen verbrannte man in München 180 Juden mit dem Haus, wohin man ſie zuſammengetrieben hatte. Ebenſo geſchah es an vielen anderen Orten. An der Spitze der ſchwerſten Verfolgung jener Zeit ſtand ein Edelmann Namens Rindfleiſch, mit dem Vorgeben, von Gott geſandt zu ſeyn, um dieſe blutgierigen Feinde der Chriſten von dem Erdboden zu vertilgen; er zog von Ort zu Ort, mit ſeinen rohen Horden entſetzliche Ausſchweifungen begehend, ganze Gemeinden niedermetzelnd und niederbrennend; ſo in Würzburg, Mergentheim, Nürnberg, Neumarkt, Rothenburg, Bamberg und vielen anderen Orten; Regensburg ſchützte ſeine Juden für Geld und verlangte vom Propheten ein Zeichen ſeiner Miſſion. Etwas ſpäter traten ähnliche Scenen wieder in den Rheingegenden, in Sachſen und Thüringen ein. Kaiſer Albrecht that dagegen, was er konnte; aber er vermochte nicht genug gegen den Fanatismus des Volkes; und ein Jahr nach ſeinem Tode erſchlugen die Bewohner von Fulda alle Juden der Stadt, 600 Köpfe. Beſſer ging es ihnen unter Heinrich VII. aber deſto ſchlimmer wieder unter Ludwig dem Baiern, trotz deſſen Gegenbemühungen. So unternahm im Jahre 1337 ein Bauer Namens Armleder mit ſeinen rohen Haufen einen förmlichen Kreuzzug gegen die Juden in den Rheinſtädten, bis der Kaiſer ihn gefangen nehmen und hinrichten ließ. Im J. 1346 warf ſich der Zug der Flagellanten auf die Juden zu Frankfurt, bis ſie nach ſchrecklichem Gemetzel und furchtbarer Feuersbrunſt zurückgeſchlagen wurden. Ebenſo eine Judenverfolgung von Seiten gemeinen Raubgeſindels im Jahre 1347 zu Krems und Stain in Oeſterreich, welche mit dem Erhängen der Rädelsführer ſchloß. Aber alles

dieſes brachten die Drangſale der nächſten Jahre in Vergeſſenheit, als die Peſt faſt in ganz Europa wüthete und man nun die Juden beſchuldigte, durch Vergiftung der Brunnen ſie verurſacht zu haben. Es war, als wären die verblendeten Leute und ihre Richter raſend geworden. So wurden in Baſel alle Juden, deren man habhaft wurde, in einem großen Faß dem Rhein übergeben und daſſelbe oben angezündet; ihre Kinder behielt man zurück und erzog ſie als Chriſten. In Conſtanz wollte man ſie zum Chriſtenthum zwingen; als aber einer der Getauften das Haus über ſeinem Kopfe anzündete und aus den Flammen heraus rief: „Ich ſterbe als ein guter Jude!“, wurden vierzig andere Häuſer gleichfalls in Aſche gelegt. In anderen Städten der Schweiz wurden alle Juden gerädert und enthauptet. In Straßburg weigerte ſich der Magiſtrat, unſchuldig Blut zu vergießen; ſo zwang der Pöbel ſie zur Abdankung und die neuen Bürgermeiſter verbrannten ſogleich 2000 Juden auf dem Markte und ſchenkten deren Eigenthum den armen Handwerkern. In Speier, Worms, Ulm, Mainz zündeten die Juden ſich ſelbſt die Häuſer über dem Kopfe an, um lieber von eigener Hand zu ſterben und ihre Habe nicht den Feinden zu laſſen; die Flüchtigen von ihnen fanden in Heidelberg und Sinzheim Schutz. Von da wanderte der Wahnſinn nach Thüringen, ſo daß z. B. allein in Erfurt 3000 Juden erſchlagen wurden. Eben ſo ging es in Franken, in den Donauländern und bis nach Schleſien hinein. Alle Schutzbriefe des Kaiſers, alle Erlaſſe des Pabſtes dagegen blieben wirkungslos. In Weißenfels in Sachſen wurde im J. 1368 eine ganze Verſammlung von Rabbinen, trotz ihrem ſicheren Geleite, von einigen Edelleuten theils getödtet, theils ausgeplündert. Im J. 1391 wurde an Oſtern wegen ungebührlichen Angriffs des Judenpöbels auf einen die Monſtranz tragenden Geiſtlichen die Judenſtraße zu Prag geſtürmt und ein furchtbares Blutbad angerichtet, worauf ähnliche Gräuelſcenen in ganz Böhmen und Mähren folgten. Im Jahre 1407 gab zur Einäſcherung der Judenhäuſer in Krakau und zur Ermordung der meiſten Juden die Beſchuldigung, ein Chriſtenkind umgebracht zu haben, Veranlaſſung. Kaiſer Wenzel und Sigismund tilgten dabei entweder plötzlich die Judenſchulden oder ſtellten wieder übermäßige Forderungen an ihr Vermögen. Im J. 1453 und in den folgenden Jahren wüthete der Franziskaner Capiſtran (ſ. d. Art.) gegen die Juden Schleſiens mit Plünderung, Brand, Folter und Mord wegen vorgeblicher Durchſtechung der Hoſtien, und ließ König Ladislaus ſich bewegen, in Böhmen und Mähren den Juden die Wahl zu ſtellen zwiſchen Taufe und Verjagung, während er ihre Kinder rauben und im Chriſtenthum erziehen ließ; nach ſeinem Beiſpiel handelte ſodann Ludwig X. von Bayern im Jahre 1455. Unter Friedrich III. wurden die Juden aus vielen Städten verwieſen, ſo aus Bamberg (1475), Paſſau (1476), Salzburg u. ſ. w.; unter Maximilian auch aus Nürnberg (1498), von wo ſie zum Theil die nachher ſo bedeutende Gemeinde Fürth gründeten, zum Theil nach Frankfurt gingen, welches ihnen ſtarken Schutz gewährte. Auf Nürnberg folgte unmittelbar Ulm und ſpäter (1519) auch Regensburg. Im Jahre 1493 verjagte man die Juden aus Mecklenburg. Im J. 1510 verjagte ſie Erzbiſchof Ernſt aus dem Judendorf bei Magdeburg und aus Halle. In Berlin wurden, weil ein Keſſelflicker eine Monſtranz mit vier Hoſtien geſtohlen und an Juden verkauft habe, der Dieb mit glühenden Zangen gezwickt, ſodann mit 30 Juden auf dem Markte verbrannt, worauf ſämmtliche Juden des Landes verwieſen wurden. Aehnliche Schauſpiele werden aus Ungarn berichtet. — Die urſprünglich zum Schutze der Juden gegebenen Verordnungen, daß ſie in beſonderen Straßen oder Vierteln wohnen, daß ſie einen ſpitzen Hut (nach der Verordnung einer Kirchenverſammlung zu Wien vom Jahre 1267) oder ein Abzeichen vor der Bruſt (nach der Kirchenverſammlung zu Ravenna im im J. 1326) tragen ſollten (in Venedig ein gelber Hut, in Florenz ein gelber Fleck auf dem Obergewand), richteten nur deſto mehr die Aufmerkſamkeit auf die Juden und verfehlten bei dem Fanatismus jener Zeiten ihren Zweck.

Bei dieſer ganzen Kette von Mißhandlungen der Juden in Deutſchland iſt indeſſen wohl zu bemerken, daß nur bei ganz wenigen derſelben deutſche Fürſten und ihre Re-

gierungen betheiligt waren, daß es Verfolgungen des Pöbels waren, welche zumeist ebenso rasch vorüber gingen, als sie gekommen waren, daß, wenn die Behörden sie nicht verhinderten oder die Hülfe zu spät kam, nur in den wenigsten Fällen eine böse Absicht oder wenigstens rohe Gleichgültigkeit ihnen vorgeworfen werden kann, daß auch die Geistlichkeit in Deutschland unendlich gerechter und milder gegen die Juden verfuhr, als es bei der Willkürherrschaft in den westlichen Ländern geschah. Das bestehende Recht in dem römisch-deutschen Reiche und die Theilung der Gewalten statt der Centralisirung der Macht in der Person der englischen, französischen, spanischen und portugiesischen Könige, ließ die Juden denn doch nicht zu einem solchen Spielball der Laune und zu einem Gegenstand systematischer Maßregelung werden. Einzelne Anläufe von Kirchenversammlungen oder Päbsten in Italien und Deutschland, sowie in den östlichen Ländern des Reiches, gleiche kanonische Bestimmungen, wie in Frankreich und Spanien, durchzuführen, hatten wenig Erfolg. Als der oben genannte Pabst, Peter von Luna, die alten Conciliengesetze aufzufrischen versuchte, hob sein Gegenpabst, Martin V., dieselben nicht nur auf, auf mildere Aussprüche früherer Vorgänger sich berufend, sondern erklärte derselbe sich, entsprechend dem Gesuch einer zu Forli gehaltenen Rabbinensynode, im Jahre 1419, gegen alle Beeinträchtigung der Freiheiten der Juden. Als Eugen IV. die alten Conciliengesetze wieder hervorsuchte, und im Jahre 1434 die Kirchenversammlung zu Basel allen Verkehr zwischen Christen und Juden vernichten und Bekehrungsanstalten nach dem Geiste jener Zeit einführen wollte, verblieb es bei den Verordnungen und Beschlüssen ohne eine sichtbare Wirkung. Angriffe auf den Thalmud und andere heilige Bücher der Juden, wie sie in Frankreich schon Ludwig der Heilige im größten Maßstabe begonnen hatte, traten in Deutschland und Italien erst zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts und auch da höchst unbedeutend hervor. Als Eugen IV. einen solchen Angriff unternahm und den Thalmud verdrängen wollte, brachte eine Rabbinenversammlung zu Tivoli ihn zur Zurücknahme dieses Beschlusses, so daß es nur zu einer Streichung mehrerer antichristlichen Stellen desselben im Jahre 1490 in Mailand kam. Als im Jahre 1510 Johann Pfefferkorn, ein getaufter Jude zu Cöln, den Kaiser zur Verbrennung des Thalmud im ganzen Reiche bewegen wollte und die Niedersetzung einer Prüfungscommission veranlaßte, scheiterte das Ganze an den Bemühungen des berühmten Reuchlin.

Dagegen haben sich auch die Juden Deutschlands, mit wenigen Ausnahmen, über eine ziemlich niedere Stufe der Bildung bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts herein nicht erhoben. Sie waren von Jugend auf gewöhnt, sich als ein besonderes Wesen im Staate zu betrachten, ihr Inneres zu verstecken, ihr Vermögen zu verhehlen, vor Gewalt sich zurückzuziehen, Hohn und Schmach zu erdulden, und in der Vermehrung ihres Geldes und der äußeren Uebung ihrer Religionsgebräuche ihr Glück zu suchen. Auch ihre Religionslehre blieb eine verschrumpfte. Die italienischen und noch mehr die polnischen Juden befleißigten sich rabbinischer Gelehrsamkeit; aber auch ihnen fehlte jene höhere Bildung und jenes geistige Streben, welches mehrere Perioden des französischen und spanischen Rabbinismus so glänzend auszeichnete; die Anregung, welche die Juden Italiens und Polens durch die Vertreibung spanischer und französischer Rabbinen und deren Einwanderung in Italien und Polen erhalten hatten, blieb doch mehr eine äußerliche und beschränkte sich in ihren Wirkungen auf eine Masse von Gelehrsamkeit. Aus dem Stagniren der Geisteskräfte erfolgte bei den Juden im ganzen Reiche Abgeschmacktheit in ihren Unterhaltungen, Reimereien, Spielen, Gebeten und Erbauungsbüchern und eine Abstumpfung, welche sie einerseits unempfindlich machte gegen die kleineren Mißhandlungen ihrer Umgebung, andererseits auch in dem kleinlichsten Lebensberuf gefangen hielt. Der Uebermuth der Straßenbuben, welche ihnen die Bärte rupften, sie mit Koth bewarfen und ihr „hepp, hepp!“ nachriefen; der der Edelleute, welche sie duzten und zu allerlei herabwürdigenden Diensten zwangen; der Hohn, welchen ihnen der Fleck auf den Kleidern oder der spitze Hut u. dergl. verursachten; entehrende Gebräuche, z. B. die

Sitte zu Worms, alljährlich zwei, drei Tage nach einander in Gegenwart des mit Kuchen und Wein ſich labenden Magiſtrats der Reihe nach eine Roßmühle zu ziehen und ſich dabei peitſchen zu laſſen, bis ſechs oder acht Malter Korn gemahlen waren; ſelbſt die Nöthigung von Seiten manches Pfaffen in Italien, am Sabbath in die Kirche zu gehen u. dergl., für das Alles ſtumpfte die Gewohnheit ſie ab; aber die Maſſe derſelben lebte auch nur als Trödler, Marktfahrer, Hauſirer, Spieler, Gaukler, Stegreifdichter, Poſſenreißer dahin; die ernſteren ſuchten ihr Brod als arme Schächter, Kalligraphen, Hauslehrer, Rabbinen; über dieſes Niveau erhoben ſich einerſeits nur die Wenigen, welche zu großen Geldgeſchäften ſich aufſchwangen, andererſeits noch Wenigere, welche als Gelehrte innerhalb ihrer Synagoge gefeiert wurden.

6) Die Stellung der Juden bis zur Gegenwart. — In dieſer Lage befanden ſich die Juden, als der Proteſtantismus ſeinen Sieg über den Katholicismus errang, als die Reformation das Licht des Evangeliums wieder auf den Leuchter ſtellte gegenüber den kirchlichen Satzungen, welche es verdunkelt hatten, und mit dieſem wichtigſten Akte perſönlicher Freiheit jeder anderen Freiheit die Bahn brach. — Die Wirkungen jenes Sieges traten indeſſen, wie es nicht anders ſeyn konnte, nur allmählich, nur unter fortgeſetzten Verſuchen der Finſterniß, das Licht wieder zu trüben und zu verdunkeln, hervor, und dieſe Verſuche entſprangen nicht bloß dem Schooße der alten Kirche: Scholaſticismus und Fanatismus erhoben auch in der evangeliſchen Kirche vielfach ihr Haupt, und die Juden hatten ſolche unevangeliſche Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit gleichfalls noch zu erfahren. Das Licht des Evangeliums war wieder ausgegangen in die Welt und die Welt empfand die Macht dieſes Lichtes; aber daß es einging in die Welt, hineinleuchtete in Herz und Verſtand, in die ganze Anſchauung und das Leben des Volkes, und daß der neue Moſt auch ſeine neuen Schläuche ſich ſchuf: — das konnte nicht das Werk eines Zeitalters, nicht die fertige Frucht auch jener außerordentlichen Periode ſeyn, welche den Sieg des Evangeliums entſchieden hatte. Es kann uns darum in Wahrheit gar nicht befremden, daß auch die Stellung der Juden in der Chriſtenheit während der erſten zwei Jahrhunderte nach der Reformation noch keine freundliche Erſcheinung darbietet; ja, daß erſt gegen die Mitte, erſt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, auch in dieſem Verhältniß der Chriſtenheit das Regen und Bewegen, das Gähren und Klären ſich fühlbar machte. Es verhält ſich damit ganz ähnlich, wie mit dem Hexenweſen. Beide — Judenthum und Hexenweſen erſcheinen während der erſten zwei Jahrhunderte nach der Reformation, trotz alle Dem, daß allerdings die katholiſche Kirche weit ſchwerer noch gegen ſie verfuhr, doch als eine wahre Schmach der evangeliſchen Chriſtenheit, als eine große Demüthigung wider allen eitlen Selbſtruhm, als ein zweifaches, augenſcheinliches Zeugniß, wie viele Urſache wir haben, nicht rückwärts, ſondern vorwärts zu ſchreiten, nicht zu den Füßen dieſes oder jenes Kirchenlehrers, ſondern einzig und allein zu den Füßen des Meiſters uns zu ſetzen, und weder an dem Gedächtnißkram irgend einer Orthodoxie, noch an der einſeitigen Verſtandesarbeit einer Dogmatik uns genügen zu laſſen, während das Herz, das Herz voll Gottesfurcht und Glauben und Liebe den wahren Theologen macht und nur ein edler, freier Geiſt über alten und neuen Phariſäismus ſich zu erheben vermag. Wer zu dieſer evangeliſchen Freiheit hindurchgedrungen, theilt alsdann auch nicht jene beſchränkte, ängſtliche Anſchauung von der Erhaltung oder Umgeſtaltung kirchlicher und ſtaatlicher Verhältniſſe, ſucht das Recht nicht nur auf der Seite der Gewalt, weder nach Oben noch nach Unten, erblickt die Wahrheit nicht nur auf einer Seite, ſey es Rechts oder Links; gibt dem Kaiſer was des Kaiſers iſt, aber um Gottes willen auch dem ärmſten, auch dem verachtetſten Nebenmenſchen, was des Menſchen iſt, und erwartet das Heil der Welt nicht von äußeren Inſtitutionen und Ceremonieen, ſondern von der richtenden und umwandelnden Kraft der evangeliſchen Wahrheit. Das iſt das Princip der Reformation; dieſes Princip konnte tauſendfältig verkannt und auch den armen Juden gegenüber verläugnet werden; dennoch war mit dem 16. Jahrhundert der Sieg

desselben entschieden, und thut es unaussprechlich wohl, zu sehen, wie das vornehmste Werkzeug dieser großen Entscheidung, wie Martin Luther, auch den Juden gegenüber, in seinem hellen, freien Geiste und seiner evangelischen Gesinnung dasselbe erkannt und ausgesprochen hat. Es ist noch nicht Alles in seinen Aussprüchen, wie es im 19. Jahrhundert möglich ist, denn auch die größten Menschen sind noch Kinder ihrer Zeit, und nur der Meister steht *über* aller Entwicklung: aber Martin Luther beschämt denn doch sehr viele gehässige oder beschränkte Aeußerungen und Maßregeln gegen die Juden selbst noch in der Gegenwart. Auch er hat noch einzelne Aussprüche, welche zeigen, daß er von der Härte seiner Zeit gegen die armen Juden noch nicht ganz frei war; aber seine Schrift vom Jahre 1523: daß Christus ein geborener Jude sey," verräth denn doch schon ganz den Geist und das Herz des großen Mannes. „Wir hoffen", sagt er, „daß man mit den Juden freundlich handelt und aus der heiligen Schrift sie weislich unterweise. — Wir sind nur Schwäger und Fremdlinge, *sie sind Blutsfreunde und Brüder unseres Herrn*. — Darum wäre meine Bitte und mein Rath, daß man säuberlich mit ihnen umginge und aus der Schrift sie unterrichtete, so möchten mehr Etliche herbeikommen. Aber nun wir sie mit Gewalt treiben und gehen mit Lügentheidingen um, geben ihnen Schuld, sie müßten Christi Blut haben, daß sie nicht stinken, und was des Narrenwerks mehr ist, daß man sie gleich den Hunden hält, — *was sollen wir Gutes von ihnen schaffen thun*? Item, wenn man ihnen verbeut, zu arbeiten und zu handieren und andere menschliche Gemeinschaft zu haben, *da man sie zu wuchern treibt*, — wie sollen sie das bessern? Will man ihnen helfen, so muß man nicht des Pabstes, sondern *christliche Liebe an ihnen üben und sie freundlich annehmen, mit lassen werben und arbeiten, damit sie Ursache und Raum gewinnen, bei und um uns zu seyn, unsere christliche Lehre und Leben zu hören und zu sehen*. Ob etliche halsstarrig sind? Was liegt daran? *Sind wir doch auch nicht Alle gute Christen*."

Also dachte man aber freilich in der katholischen nicht nur, sondern auch in der evangelischen Christenheit zumeist noch lange nicht. Ja, es ist bemerkenswerth, daß in einzelnen Kreisen derselben die Maßregeln gegen die Juden sich eher verschärften: z. B. gerade die Päbste, welche doch früher die grausamen Verfolgungen der Juden oft noch gemildert und abgekürzt hatten, nun selbst zu einem gehässigen Verfahren beitrugen, und auch einzelne, sonst evangelisch gesinnte Fürsten eine entgegengesetzte Härte gegen sie übten. Dagegen stellte derselbe Karl V., welcher als spanischer König die Barbarei auf der pyrenäischen Halbinsel verstärkte, im Jahre 1520 die Reichsjuden verfassungsmäßig unter den Reichsschutz, und erlaubte er ihnen einen höheren, als den allgemein üblichen Zinsfuß, mit der ausdrücklichen Erklärung, *diese Ausnahme sey billig, weil die von allen Aemtern ausgeschlossenen und in ihrem Verkehr so beschränkten Juden sonst nicht leben könnten*. Ebenso gestatteten ihnen alle die Kurfürsten und Stände des Reiches, welche nicht bereits *gegen* die Aufnahme der Juden privilegirt waren, fort und fort ihre verfassungsmäßige Stellung. Nur war es ein übler Umstand, daß diejenigen Stände, welche von dem Rechte, Juden aufzunehmen, Gebrauch machten, auch jederzeit auf dieses Recht wieder verzichten, d. h. ihre Juden ausweisen konnten. Die Zulassung und das Bleiben derselben ward dadurch trotz aller verfassungsmäßigen Stellung in Wirklichkeit ein Spiel der Laune und der Habsucht, und das um so mehr, je mehr die Bande des Reiches sich lockerten und die einzelnen Fürsten je länger je selbstständiger wurden. Es kam dahin, daß die Juden in den meisten Ländern des Reiches nur auf eine Frist von wenigen Jahren das Niederlassungsrecht erhielten, welches sie dann bei beiderseitiger Zufriedenheit je und je wieder erneuerten. Sie waren dabei außerordentlich gebunden, indem sie das Land ohne specielle Erlaubniß und Abgaben nicht verlassen und keinen Handelsvertrag schließen durften, und indem sie gleich dem Vogel auf dem Zweige sich nirgends recht seßhaft zu machen

wagten, denn ſie waren dem nächſten Zufall preisgegeben und gewärtig, auswandern zu müſſen, ohne noch zu wiſſen, wohin? Am Günſtigſten innerhalb des Reiches war um dieſe Zeit ihre Stellung in Italien, da der Handel mit der Levante und der Umgang mit den eingewanderten, gebildeten Glaubensgenoſſen aus Spanien und Portugal eine größere Freiheit des Verkehrs und der Bildung mit ſich brachte, und der Gewinn dieſer freieren Bewegung auch den geiſtlichen und weltlichen Großen des Landes ſich bemerklich machte. Unter dem Eindrucke dieſer Bemerkung verloren die ſcharfen Maßregeln, zu welchen, wie geſagt, gerade im 16. Jahrhundert die meiſten Päbſte griffen, ihre Wirkung: während Paul IV. im Jahre 1555 die kanoniſchen Maßregeln erneuerte und die Abſcheidung von der chriſtlichen Bevölkerung vervollſtändigte, ſie auch wieder zur Bekehrung drang, erweiterte Pius IV. (J. 1563) ihr Ghetto, erlaubte ihnen, Grundbeſitz zu erwerben bis zum Werth von 1500 Dukaten und gewährte ihnen Handelsfreiheit. Pius V. hob dieſe Zugeſtändniſſe wieder auf, verjagte ſie (J. 1569) aus dem Kirchenſtaat als „Spitzbuben, Kirchenſchänder und Zauberer"; ließ ſie aber, als er ſah, welchen Nutzen die Ausgewanderten durch ihren Handel mit der Levante der Stadt Ferrara brachten, nun als „nützliche Bürger" wieder nach Rom, Ancona und Avignon. Während Gregor XIII. mit ſeinen Bekehrungsanſtalten ſie quälte, war Sixtus V. ihnen günſtig, wogegen Clemens VIII. die alten Beſchränkungen erneuerte. Im Jahre 1540 wurden die Juden aus Neapel und Sicilien verjagt, da Karl V. ſich hier nicht gebunden fühlte, wie in Deutſchland; die Verjagten retteten ihren Wohlſtand theils nach der Türkei, theils nach Venedig, Florenz, Piſa, Livorno und der Lombardei. Pabſt Julius III. hatte den Thalmud auf den Scheiterhaufen gebracht; nach ſeinem Vorbilde ſorgten Paul IV., Pius V. und Clemens XIII. noch weiter für die Vertilgung der Exemplare; allein ihr Eifer nutzte nur den Druckereien, welche das Verlorene wieder herſtellten. Das Tridentinum ſchenkte dem Thalmud das Leben und verordnete nur die Auslaſſung einiger antichriſtlichen Stellen; deſto eifriger vervielfältigte man den unverſtümmelten Thalmud in Polen.

Die Geſchichte der Juden in Deutſchland blieb während des 16. und 17. Jahrhunderts eine höchſt unerquickliche, ſie hatten unter dem Einfluſſe der geſchilderten Reichsverhältniſſe ſo ganz und gar den Karakter des Schachers angenommen, daß die Vorſtellung, ein Jude ſey auch noch zu etwas Anderem fähig, denn zu einem Geldmäkler oder Trödler, eigentlich ganz abhanden gekommen war. Fürſten und Herren ſchienen kaum einen anderen Gebrauch von den Juden zu kennen, als von einem Schwamme, welcher den Erwerb der chriſtlichen Bevölkerung auffaugen und in der Hand der Gewaltigen wieder in ihre Taſchen fließen laſſen ſollte, um ausgedrückt und leer alsdann wieder bei Seite gelegt oder unter dem Haſſe der Ausgeſogenen zertreten zu werden. Darüber war aber auch alle Ahnung abhanden gekommen, daß dieſes Volk es ſey, von welchem der Heiland der Welt ausgegangen, oder wenn man ſich deſſen noch erinnerte, ſah man in ihm nur die Nachkommen derer, welche den Herrn gekreuzigt hatten, und meinte man noch ein Gotteswerk zu thun, wenn man den Fluch: „Sein Blut komme über uns und unſere Kinder!" an dieſen Nachkommen vollziehe. Dieſe traurige Anſchauung war ſeit Jahrhunderten ſtereotyp geworden, ſo daß ſchon ein ſonderlicher Geiſt und ein ſonderliches Herz dazu gehörte, um unter der Judasgeſtalt des Volkes auch die Meſſiasanlagen zu ahnen und dieſer Bevölkerung, in welcher das Zöllner- und das Phariſäerthum ſich zu Einem Bilde vermählt zu haben ſchien, mit der Liebe Chriſti zu begegnen. Darum finden wir auch im 16. und 17. Jahrhundert in den verſchiedenſten Theilen Deutſchlands ſie in den unerquicklichſten Zuſtänden und einer Reihe der traurigſten Auftritte preisgegeben. Markgraf Georg von Brandenburg hatte einen Hofjuden in Berlin Namens Lippold, welcher bei ihm ungefähr das gleiche Amt bekleidete, wie Menecier 200 Jahre zuvor bei Karl V. von Frankreich. Der Neid und der Aberglaube der Bevölkerung vermochte lange Nichts, um den reichen und gewaltigen Juden zu ſtürzen, bis im Jahre 1571 die Anklage auf Zauberei das Ziel erreichte: die Folter brachte ihn zu den

unſinnigſten Geſtändniſſen; ſo ward er an 10 Orten der Stadt mit glühenden Zangen gezwickt, auf dem neuen Markt mit vier Stößen gerädert, ſein Körper theils verbrannt, theils ſtückweiſe in den Straßen aufgehängt, ſein Vermögen von den Gerichtskoſten faſt gänzlich verſchlungen; auf die perſönliche Klage der Wittwe und ihrer Kinder beim Kaiſer Maximilian in Wien erfolgte Nichts, als daß der Kaiſer einen Bericht vom Kurfürſten forderte. Ja, der Kurfürſt jagte nun alle Juden aus ſeinem Lande, von wo ſie nach Böhmen, Mähren, Polen wanderten. Sachſen, Thüringen, Meißen, ließen nur wenige Juden für ſtarke Gebühren zu; in den nördlichen Provinzen Deutſchlands gab es faſt gar keine Gemeinden. In der Pfalz, Württemberg, Braunſchweig und anderen kleineren Landen und Reichsſtädten war der Aufenthalt der Juden abhängig von der Willkür der Fürſten und Obrigkeiten oder dem gebotenen Preiſe und darum reich an Wechſel. Die ſtärkſten deutſchen Gemeinden waren in Frankfurt, Worms, Speier nnd anderen Städten der Rheingegend, wo ſie meiſt nach beſonderen Reglements gehalten wurden. Wohl die bedeutendſte Judengemeinde hatte ſchon damals Frankfurt: die Judenſtättigkeit in Frankfurt verpflichtete die Juden, ſowohl dem Reiche, als der Stadt den Eid zu leiſten, ihr Privatvermögen ohne Rückhalt anzugeben, auf der Meſſe ein Kennzeichen zu tragen, an Feiertagen der Chriſten nur in ihrer Straße zu bleiben, ſich der Anweſenheit bei öffentlichen Schauſpielen u. ſ. w. zu enthalten, keine chriſtliche Dienſtboten zu halten, bei etwaigem Abzug die Liquidation ihrer Geſchäfte dem Magiſtrat zu übergeben; ſie unterſagt ihnen eine andere Kopfbedeckung als die Kappe und nachmals eine andere Hutform, die Fiſche wo anders als auf dem Markt zu kaufen, die Aſſociation mit Auswärtigen, die Ceſſion eines mit Chriſten geſchloſſenen Vertrags, das Ausleihen an Landleute, den Handel mit Waffen, das Ausſchneiden; ſie legt Fremden Bezahlung eines Quartiergeldes auf und ſie enthält endlich polizeiliche Anordnungen in Betreff der Reinlichkeit, Rettungsmittel u. ſ. w. Wir haben an dieſer Frankfurter Judenſtättigkeit eines der beſten Exempel von der damaligen Stellung der Juden innerhalb der Städte. Wir erſehen daraus, daß die Juden immerhin ſehr beſchränkt waren, daß aber die Laune und Willkür, von welcher die Hofjuden der großen und kleinen Herren abhängig waren, hier nicht walten ſollte, ſondern ein feſtes Geſetz; ja, noch mehr, daß auch die Beſchränkungen theilweiſe wenigſtens nur ein Ausfluß der Vorſicht waren zur Verhütung von Skandalen. Dennoch rief gerade der erneuerte Abdruck dieſer Frankfurter Judenſtättigkeit im Jahre 1613 einen ſolchen hervor. Ein im Aufſtand gegen den Magiſtrat befindlicher Theil der Bürgerſchaft benützte jenen Abdruck, um möglichſt viele Genoſſen zu bekommen und dem Ganzen ein recht drohendes Aeußeres zu geben. Der Pfefferküchler Vincenz Vettmilch, der Schneider Gerngroß und der Schreiner Schopp an der Spitze des Pöbels, brachen am 22. Auguſt 1614 in die Judengaſſe ein und plünderten; die Juden ſuchten Schutz in der Stadt und am folgenden Morgen verſcheuchten Truppen den Pöbel. Vettmilch aber erklärte ihnen frecher Weiſe, daß die Stadt ihnen den Schutz kündige, und zwang die kaiſerlichen Delegirten und den Magiſtrat zu einer Erklärung, daß die Empörer unſchuldig ſeyen. Die Juden forderten und erhielten freien Abzug und ſicheres Geleite. Heiligthum und Eigenthum derſelben ward ſchwer beſchädigt. Die kaiſerlichen Delegirten erneuerten nun auf viele Reklamationen hin die Achtserklärung, und es gelang endlich, Vettmilch zu verhaften, worauf er enthauptet und geviertheilt, die beiden andern auch hingerichtet und weitere Theilnehmer gezüchtigt wurden. Die Juden erlangten im März 1615 ein kaiſerliches Mandatum poenale restitutorium, zogen unter Militärbedeckung mit Fahnen und Muſik wieder ein, über der Pforte der Straße ward ein kaiſerliches Wappen angeheftet mit den Worten: „Des Kaiſers und des ganzen Reiches Schutz;“ den Schaden von 175,919 Gulden erſetzte die Stadt, und der 20. Adar, der Tag der Rückkehr, blieb ein Feſttag, benannt „Purim Vinz“. Aehnliche Auftritte fanden beinahe gleichzeitig Statt in Worms. Die Bürger rotteten ſich, nachdem der Magiſtrat die Verjagung der Juden verweigert, am Charfreitag 1615 zuſammen und drohten ihnen mit Plünderung und

Tod, wenn sie nicht sogleich abziehen. Der Bischof, die Edelleute und der Magistrat wagten Nichts mehr gegen die Menge, und als die Juden abgezogen, ward ihre 767 Jahr alte Synagoge eingerissen und der Gottesacker verwüstet; nun erst langten die kaiserlichen Truppen an, die Rädelsführer wurden bestraft und die Juden zogen den 9. Januar 1616 wieder ein. In Polen traf im selben Jahr ein Aufstand der Kosaken gegen Wladislaus nicht nur die christliche Bevölkerung, sondern auch die Juden sehr hart, denn der Kosakenhetman Chmel richtete ein furchtbares Blutbad unter ihnen an. Ebenso ging es im Jahre 1654 den Litthauenschen Juden Seitens der einbrechenden Moskoviter. Johann Casimir und Johann Sobieski stellten in Polen und in der Ukräne die Verhältnisse der Juden wieder her; aber viele von ihnen waren indessen nach Oesterreich ausgewandert. Indessen waren sie auch hier vielfachem Wechsel unterworfen. Matthias Corvinus und Maximilian I waren sehr streng gegen sie, Ferdinand I. weniger; Maximilian II., Ferdinand II. und III. bewilligten ihnen wieder Handelsfreiheiten, doch durfte keiner auf dem flachen Lande wohnen, sie mußten gemeinsam für die Verbrechen Einzelner haften und starke Abgaben an die Geistlichkeit zahlen. Im Jahre 1670 aber gab bei einem Brand der Burg in Wien ein Angriff der Studenten auf die Judenstraße Anlaß, daß die Juden aus Wien und den österreichischen Erblanden vertrieben, ihre Synagogen in Kirchen verwandelt und ihre Straßen umgebaut wurden; wenige Hofjuden durften bleiben. Zwanzig Jahre später war daraus wieder eine kleine Gemeinde geworden in einer Vorstadt, welche mit Juwelen, Seide und Pferden handelte, gegen eine Summe von 400,000 Gulden an Kaiser Leopold. Ein Scherz von etlichen Dienern seines Hofjuden Samuel Oppenheimer gegen zwei Schornsteinfeger veranlaßte einen Auflauf des Pöbels; das Haus Oppenheimer's ward gestürmt, er und seine Familie retteten sich noch; kaiserliche Truppen schafften Ruhe; die Juden wurden nach Preßburg gebracht und die Rädelsführer hingerichtet; nach kurzer Zeit kehrten die wenigen Juden zurück. Maria Theresia schützte dieselben und auch in Böhmen und Mähren, wo die Juden bis zu 60,000 angewachsen waren, besserte sich ihr Zustand etwas. Doch war auch in der Judenordnung von 1755 ihnen noch verboten, sich an Sonn- und Feiertagen sehen zu lassen, und im Interesse der Proselytenmacherei gestattet, daß bei Kindern mit sieben Jahren schon die Verfügung über ihre Taufe nicht mehr bei den Eltern, sondern den Kindern stehen soll und bei gewaltsamer Taufe der Priester zwar um Geld gestraft werde, der Akt aber seine Gültigkeit habe.

Endlich bezeichnete das Toleranzedikt Joseph's II. vom Jahre 1782 auch den Juden gegenüber hier den Anfang einer neuen Zeit. Ein Jahrhundert früher schon trat der Umschwung ihrer Verhältnisse hervor in Preußen durch den großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm. Dieser eröffnete den um jene Zeit in Oesterreich verfolgten und verjagten Juden auf's Neue die Mark Brandenburg, von wo sie 1571 verjagt worden waren und in Oesterreich Aufnahme gefunden hatten, und so wanderten im Jahre 1670 die wohlhabenderen Judenfamilien aus Wien nach Berlin und anderen brandenburgischen Städten, Anfangs auf unbestimmte Zeit mit zweijähriger Kündigung, bald mit längeren Schutzprivilegien, Freiheit des Grundbesitzes, Gemeindewesens, Handels und Fabrikation. Friedrich III. gab im Jahre 1700 ein Reglement, welches allen Privilegirten zusammen ein Aversum von 1000 Dukaten auferlegte, den Nichtprivilegirten Geleitsgelder; für innere Angelegenheiten ward eine Commission niedergesetzt; Berlin erhielt eine Synagoge. König Friedrich I. schied strenge zwischen den Betteljuden und den fleißigen, rechtlichen Israeliten. Friedrich Wilhelm I. begünstigte ihre Industrie, belastete sie aber mit allerlei widerrechtlichen und sonderbaren Auflagen (Abnahme seiner wilden Schweine bei Jagden, Beiträge zur Besoldung des Probstes von Berlin). Friedrich II. kümmerte sich ebenfalls nur um ihre Industrie. Er gab ihnen 1750 ein Generalprivilegium, vermöge dessen ihre Rechtsangelegenheiten den Städten und Justizbehörden, ihre Schutzsachen einem Direktorium zugewiesen wurden. Der große Friedrich konnte noch Maßregeln treffen, daß die Juden sich nicht vermehren

ſollen, indem er das Privilegium einer Familie nur auf einen Leibeserben übergehen ließ, falls ſolcher 1000 Thaler baares Vermögen habe, und neue Juden nur zuließ, wenn ſie 10,000 Thaler mitbrächten; alle zünftigen Handwerke verbot er ihnen, den Grundbeſitz beſchränkte er auf wenige Häuſer in den Städten, fremde Juden wurden hart behandelt, und diejenigen einheimiſchen, auf welche kein Privilegium überging, mußten das Land meiden. Wenn man ein Kind im Lande verheirathete, war die erſte Pflicht, für 1500 Thaler inländiſche Manufakturwaaren zu exportiren, beim Erwerb der Privilegien mußte man für 300 Thaler Porzellan aus der königlichen Fabrik nehmen und exportiren! Indeſſen nahmen unter den alſo beſchränkt Gehaltenen äußere Bildung und Wohlſtand zu. — Der Umſchwung der Zeit gab ſich außerhalb des Reiches zu erkennen in der erſtmaligen Zulaſſung der Juden in Rußland durch Peter den Großen, wenn ſie auch 1745 auf einige Zeit von Eliſabeth wieder hinausgedrängt wurden; ferner durch erneuerte Zulaſſung in England, durch ihre günſtige Aufnahme in den Niederlanden, in Dänemark, in Hamburg; durch ihre Koloniſationen in Nordamerika und Braſilien, ganz beſonders aber durch die günſtige Thätigkeit, welche im Laufe des 18. Jahrhunderts auch unter den deutſchen Juden ſich fühlbar machte und womit ſie ihren Glaubensgenoſſen anderer Länder gegenüber das im Mittelalter Verſäumte hereingeholt haben. In England geſchah die erneuerte Zulaſſung der Juden unter Cromwell, zwar nicht durch eine förmliche Aufhebung der einſtigen Ausweiſungsakte, wohl aber war die Aufnahme, welche im Jahre 1654 die Deputation der portugieſiſchen Juden aus Amſterdam (an ihrer Spitze der berühmte Manaſſe von Iſrael) bei ihm fand, ſo ermuthigend, daß ſie als eine ſtillſchweigende Genehmigung betrachtet werden durfte und eine allmähliche neue Niederlaſſung in England zur Folge hatte. Im Jahre 1663 bauten ſie unter Karl II. wieder eine Synagoge in London, und als nun auch deutſche und polniſche Juden folgten, bildete ſich neben der portugieſiſchen auch eine deutſche Gemeinde daſelbſt. Das Parlament indeſſen wich bis zum Jahre 1723 aller und jeder Behandlung ihrer Sache aus; ſie galten als Fremde und konnten demnach kein Grundeigenthum erwerben; endlich aber gab die Länge der Zeit ihnen den Karakter von Eingeborenen und ſtand ihrer Anerkennung als Landeskinder Nichts mehr im Wege, als die Formel des Eides: „auf den wahren Glauben eines Chriſten.“ Da erließ das Parlament von 1723 ihnen dieſe Formel, jedoch nur für dieſen Zweck, und gab ihnen die Genehmigung, als Landeskinder Grundeigenthum zu erwerben. Eine vom Miniſterium im Jahre 1753 eingebrachte Bill zur Naturaliſation aller drei Jahre in Großbritannien anſäßigen Juden, ging nur im Oberhauſe durch. — Von beſonders großer Bedeutung ward für den äußeren und inneren Aufſchwung der Juden ihre Begünſtigung in den Niederlanden. Sie datirt, wie wir oben ſchon bemerkten, von dem Abfall derſelben von der ſpaniſchen Herrſchaft. Die Gemeinſamkeit der Leiden ſchloß zu Anfang des 17. Jahrhunderts auch den Juden die errungene Freiheitsſtätte auf; auch waren die unternehmenden, weithin in Verbindungen ſtehenden ſpaniſchen und portugieſiſchen Kaufleute dem jungen Handelsſtaate von nicht geringem Werth. Der Religionsunterſchied ſollte daher keinen Einfluß üben auf das Recht, und Amſterdam, Rotterdam, Antwerpen und andere Seeſtädte nahmen die Vertriebenen mit offenen Armen auf. Mit dieſem äußeren Aufſchwunge jüdiſcher Gemeinden aber, wie er unter dieſen Verhältniſſen in's Leben trat, ging Hand in Hand auch ein geiſtiger, eine wiſſenſchaftliche Thätigkeit, ein die engen rabbiniſchen Schranken durchbrechendes, geiſtiges Leben, welches ſeine gefeierte Spitze in Baruch Spinoza fand und auf das Judenthum in Deutſchland und Polen befruchtend einwirkte. Von den Niederlanden aus gingen jüdiſche Niederlaſſungen nach Hamburg, nach Dänemark und nach Schweden, fanden daſelbſt freundliche Aufnahme, und Hamburg insbeſondere ward einer der vornehmſten Horte jüdiſcher Verfolgten. Von den Niederlanden aus ging auch Schutz und Begünſtigung der Juden nach den überſeeiſchen Kolonieen. Wir ſahen oben ſchon, daß die Verfolgungen der Inquiſition den erſten Anlaß zu ihrer Auswanderung in die kaum erſt entdeckte neue

Welt im Westen und nach den ostindischen Küsten- und Inselgegenden gegeben hatten Allein auch dahin reichte der Arm des Fanatismus; Frankreich verschloß ihnen die nordamerikanischen Kolonieen, Spanien und Portugal verfolgten sie, so weit ihre Schiffe reichten. Da folgte der Aufschwung der niederländischen Schifffahrt und Kolonisation und öffnete den Juden theils ganz neue Kolonieen, theils verdrängte sie den spanischen Einfluß in bereits gegründeten. Selbstständige jüdische Niederlassungen in Brasilien und anderen Gegenden Südamerika's im Laufe des 17. Jahrhunderts erhielten sich nicht in die Länge. Dagegen kamen die Juden zu großer Wohlfahrt und Bedeutung in der holländischen Kolonie Surinam; ferner auf Jamaica; in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kamen sie unter holländischer Begünstigung nach New-York und erfreuten sich auch noch unter englischer Herrschaft hier der gleichen Gunst. Für die Auswanderung europäischer Juden nach Nordamerika ward sodann besonders wichtig ein Regierungserlaß Georg's II. von England vom Jahre 1739, wornach alle seine Unterthanen, welche sieben Jahre in den amerikanischen Kolonieen ansäßig wären, sobald sie den Eid leisteten, und zwar die Juden mit Hinweglassung der christlichen Formel, in jeder Beziehung für Einheimische gelten sollen.

Von den Kolonieen sollte auch die völlige Umwandlung der Stellung der Juden innerhalb der Christenheit ausgehen; Nordamerika sollte das Zeichen zur Emancipation derselben geben und Nordamerika konnte es geben, weil es nicht erst tausendjährige und noch ältere Staats- und Kirchenverhältnisse zu beseitigen hatte, sondern von Grund aus neue Verhältnisse für Staat und Kirche schuf. Mit dem Jahre 1783, als England die Unabhängigkeit der nordamerikanischen Freistaaten anerkennen mußte, war auch jedes Hinderniß, welches den Juden unter englischer Oberhoheit noch im Wege gestanden hatte, beseitigt und traten diese in die vollkommene Religionsfreiheit der übrigen nordamerikanischen Staatsbürger ein; einige Staaten blieben zwar Anfangs noch hinter den übrigen zurück und hielten an der früheren Nichtbefähigung der Juden zum Staatsdienste fest, im Jahre 1822 aber ließ auch der letzte jener zähen Staaten, Maryland, seine Einwendungen fallen. Die wichtigsten Judengemeinden in der Union befinden sich in den Staaten Massachusets, Rhode-Island, Connecticut, New-York, Maryland, Virginien, Süd-Carolina, Pensylvanien. Die bedeutendsten Synagogen und Schulen hat New-York, Philadelphia, Charlestown, Richmond. — Von Nordamerika aus fand die Judenemancipation den Eingang zunächst in Frankreich. Ehe sie daselbst ausgesprochen ward, waren vorbereitende Schritte vorangegangen, welche bereits den Umschwung der Zeit bezeichnen. Der unglückliche König Ludwig XVI. hatte in seiner Güte den Leibzoll, welcher die Juden dem Vieh gleichstellte, im J. 1784 aufgehoben; zwei jüdische und zwei christliche Gelehrte, Horwitz und Berr, Thierry und Gregoire (Pfarrer, nachher Bischof von Blois, 1831 gestorben), hatten ihre Stimme erhoben für eine würdigere Stellung der Juden in Frankreich, und Gregoire hatte bereits einen Entwurf zu ihrer Emancipirung ausgearbeitet. Da brach die Revolution von 1789 aus; Gregoire als Deputirter der Nationalversammlung von Nancy, begleitet von Isaak Berr, welchen seine Glaubensgenossen in Nancy dazu abgeordnet hatten, erflehten den Schutz der Nationalversammlung für die damals am Rhein mißhandelten Juden, und dieser ward nicht nur sogleich gewährt, sondern kurz darauf dekretirt, daß alle bisher auf französischem Gebiet ansäßige Juden von nun an in alle Rechte eines Franzosen eingesetzt seyn sollen; ja, im Jahre 1791 ward jeder den französischen Bürgereid leistende Jude für einen ächten Franzosen erklärt. Die Wirkung war die erfreulichste; das Einleben in die Theilnahme an allen politischen und bürgerlichen Verhältnissen, das Ablegen all' der traurigen Eigenthümlichkeiten, welche die Absonderung, Beschränkung und Mißhandlung vieler Jahrhunderte ihnen aufgeprägt hatte, konnte erst nach einiger Zeit seine Wirkung äußern, und es war die Aufgabe der folgenden Jahrzehnte, des halben Jahrhunderts, auch in anderen Richtungen die wohlthätigen Früchte der Revolution erst zu zeitigen; aber das Heilsame der Maßregel trat

denn doch schon mit dem Beschluß und der ersten Vollziehung derselben deutlich genug hervor: die 80,000 Juden, welche im Laufe des 17. u. 18. Jahrh. allmählich wieder Eingang und Duldung in Frankreich gefunden hatten, wußten die Wohlthat, welche ihnen geworden, hoch zu schätzen und bewiesen es mit der That, daß sie in Frankreich nun als in einem Vaterland zu leben und für dieses Vaterland auch zu sterben vermögen; Viele von ihnen traten mit Begeisterung unter die Fahnen der Armee, Viele erwiesen sich als die nützlichsten Staatsdiener. Der Versuch, Napoleon von der Nothwendigkeit einer theilweisen Zurücknahme ihrer Emancipation, von der Nothwendigkeit einer erst noch stufenweisen Heranbildung derselben für die Bewilligung der Rechte und Freiheiten eines französischen Staatsbürgers zu überzeugen, gelang nicht; Napoleon wollte indessen die Mißstände der jüdischen Bevölkerung heben und sie selbst sollten das Werkzeug dazu seyn. So berief er den 30. Mai 1806 eine Versammlung jüdischer Notabeln des ganzen Reiches, welche unter dem Vorsitz des Abraham Furtado und in Gegenwart dreier kaiserlicher Commissarien 12 Fragen beantworten sollten: 1) Ob die Juden mehrere Frauen heirathen dürfen? 2) Ob die Ehescheidung statthaft und ob sie rein religiös sey, also dem französischen Gesetz widerspreche? 3) Ob Juden sich mit Christen verheirathen dürfen? 4) Ob die Juden die Franzosen als Fremde ansehen? 5) Was das jüdische Gesetz im Verhalten gegen Andersdenkende fordere? 6) Ob die französischen Juden Frankreich völlig als ihr Vaterland betrachten? 7) Wem die Ernennung der Rabbinen zustehe? 8) Was deren Amt sey? 9) Ob ihre Gewalt bloß auf Herkommen beruhe? 10) Ob manche Gewerbe den Juden verboten seyen? 11) Ob Wucher gesetzlich erlaubt sey? 12) Ob Wucher gegen Fremde erlaubt sey? Die Versammlung beantwortete diese Fragen in fünf Sitzungen dahin: 1) Die Monogamie ist gesetzlich (mit Berufung auf den berühmten nordfranzösischen Rabbinen Gerschon im 11. Jahrhundert, welcher die Leviratsehe als mit der europäischen Monogamie unverträglich abgeschafft hatte); 2) die Ehescheidung ist nur mit Bewilligung der Landesgerichte giltig; 3) die Verheirathung zwischen Christen und Juden ist nicht verboten; 4) die französischen Juden sind Brüder der Franzosen; 5) ein Unterschied im Verhalten findet nicht Statt; 6) sie sehen Frankreich als ihr Vaterland an; 7) die Form der Rabbinenwahl ist unbestimmt; 8) den Rabbinen steht keine Macht zu; 9) ihr Einfluß gründet sich auf Herkommen; 10) kein Gewerbe ist verboten; 11) und 12) jeder Wucher ist verboten und schändlich. Darauf hin ward den 18. September der Versammlung mitgetheilt, daß der Kaiser nun durch ein zu wählendes Sanhedrin von 71 Mitgliedern jenen Beschlüssen Gesetzeskraft verleihen werde, um ein für allemal jeder nachtheiligen, abweichenden Auslegung der jüdischen Gesetzesbücher vorzubeugen, und daß ein Ausschuß von 9 Mitgliedern gemeinschaftlich mit den kaiserlichen Commissarien einen Verfassungsplan für sämmtliche Juden des Reiches entwerfen werde. Am 26. September ward die neue Verfassung eingerichtet, wornach je 2000 Juden ein Consistorium haben und alle Consistorien unter der Leitung eines Pariser Centralconsistoriums stehen sollten. Das Sanhedrin trat am 9. Februar 1807 zusammen und bestätigte nach 8 Sitzungen sämmtliche Beschlüsse der Notabeln. Die Juliregierung erkannte die Vortrefflichkeit der Napoleonischen Judenverfassung ausdrücklich an; die Rechtsungleichheit, welche die Charte vom 7. August 1830 noch statuirte, indem sie die Besoldung der Rabbinen den Gemeinden auferlegte, während die christlichen Geistlichen vom Staat besoldet wurden, war von kurzer Dauer; sie ward im Januar 1831 durch die beiden Kammern beseitigt; der Minister Louis Philipp's, Merilhou, welcher diese Beseitigung beantragte, motivirte den Antrag mit den Worten: „Die Juden haben in allen öffentlichen Leistungen, wozu sie berufen waren, unter den Fahnen der unsterblichen Phalanx, in den Wissenschaften, den Künsten, dem Gewerbfleiß, seit einem Vierteljahrhundert alle Verläumdungen ihrer Unterdrücker auf die edelste Weise widerlegt.“ Die Nachahmung des französischen Beispiels in Italien ging mit der Herrschaft des ersten Napoleon vorüber; im Jahre 1814 wurden die alten kanonischen Gesetze in Oberitalien und im Kirchenstaate wieder in Kraft erklärt; das Jahr 1848

kam auch den italieniſchen Juden zu Statten, das Ghetto zu Rom ward geöffnet, Toskana ſprach ſogar die Emancipation aus, Sardinien fing an, eine bisher daſelbſt unbekannte Duldung gegen ſie zu üben. Anders erhielt ſich die Nachwirkung der napoleoniſchen Herrſchaft hinſichtlich der Juden in den Niederlanden, wo freilich, wie wir ſahen, die Antecedentien ſchon die günſtigſten geweſen waren. Die niederländiſche Revolution war eine Tochter der franzöſiſchen nnd ſo gingen auch die beiderſeitigen Geſetzgebungen ſeitdem Hand in Hand. Die Nationalverſammlung der bataviſchen Republik erklärte am 2. September 1796 die Juden in jeder Hinſicht für Bürger. So traten denn bald Viele von ihnen in Staatsämter ein und bildete ſich ein Verein unter ihnen, Namens Adath Joschurun, welcher die Aenderung der nicht mehr zeitgemäßen gottesdienſtlichen Formen, die Erweckung des Sinnes für bürgerliche Gewerbe und Landbau zum Zweck hatte, übrigens durch Eiferer, theils unter den Rabbinen, theils unter den chriſtlichen Gewerbetreibenden ſich noch lange gehemmt ſah; auch König Ludwig Napoleon vermochte gegen dieſe Hemmniſſe nicht viel. Die Beſchickung des franzöſiſchen Sanhedrin im Jahre 1807 durch niederländiſche Abgeordnete der Juden führte endlich im Jahre 1809 auch in den Niederlanden zu einer neuen Verfaſſung und zur Einſetzung eines Conſiſtoriums, und die Hinderniſſe in der Ausführung der Bürgerrechte ſchwanden vollends ganz und gar, als Holland mit Frankreich vereinigt ward. In keinem Lande war die Nachwirkung eine günſtigere und in keinem wurde ihre Tüchtigkeit zur Ausübung der verſchiedenſten öffentlichen Berufsarten mehr anerkannt. Das Haus Naſſau hat in Holland keine Beſchränkung wieder eingeführt; die wenigen Aenderungen, welche es traf, hatten damit Nichts gemein. Ebenſo hat ſich auch Belgien in ſeiner neuen Conſtitution zu den franzöſiſchen Grundſätzen bekannt. — Das freie England blieb in der Emancipation der Juden hinter Amerika, Frankreich, den Niederlanden und, wie wir ſehen werden, hinter Deutſchland zurück. Der oben noch erwähnte Beſchluß des Oberhauſes vom Jahre 1753, daß Juden, welche drei Jahre in Großbritannien oder Irland gelebt und in dieſer Zeit nicht länger denn drei Monate auswärts zugebracht hatten, auch ohne das Abendmahl, welches Jeder, der engliſcher Bürger werden wollte, nehmen mußte, naturaliſirt werden können, hatte im Unterhaus die ſtärkſte Verwerfung erfahren und eine Aufregung im Volk gegen die Juden hervorgerufen. Hiebei verblieb es denn; die Juden blieben Geduldete, aber ſie mußten den Beſitz von Grundeigenthum noch durch einen königlichen Freibrief für 21 Pfund erkaufen, ſie mußten beim Handel einen höheren Zoll bezahlen und ſie konnten wegen der chriſtlichen Form des Eides es nicht über untergeordnete Stellungen, wie Conſtables und Headboroughs, hinausbringen, hatten im See- und Landdienſt auf kein Avancement zu hoffen und wurden nicht zur Wahl für die Jury zugelaſſen. Die Emancipation der Katholiken Englands im Jahre 1829 gab den Anlaß zu Verſuchen auch zu Gunſten der Juden; ſo brachte 1830 Robert Grant zum erſten Male eine Bill ein auf ihr Bürgerrecht, aber ſie ſcheiterte vorzüglich unter der Oppoſition von Robert Peel; ebenſo ein zweiter Verſuch von Robert Grant im Oberhaus im Jahre 1833, trotz zahlreicher Petitionen aus Stadt und Land. Im Jahre 1835 ward der Eid für die jüdiſchen Sheriffs geändert; im Jahre 1845, und nun gerade auf Robert Peel's Antrag, die chriſtliche Form des Eides zur Erlangung von Municipalämtern den Juden erlaſſen; am 16. Dezember 1847 brachte John Ruſſel als Premier die Bill auf Beſeitigung aller noch beſtehenden Beſchränkungen ein und ſelbſt der älteſte Gegner, Robert Inglis, mußte nun die vorherrſchende Sympathie des engliſchen Volkes dafür zugeſtehen; Robert Peel ſprach nun ſelbſt dafür, aber nun ſcheiterte die Bill am Widerſtand des Oberhauſes.

Die Momente, welche im J. 1848 in Deutſchland Umſchwung herbeiführten, beſtanden zu allererſt in dem Verfall der deutſchen Reichsverfaſſung, ſodann in der Aufklärung des 18. Jahrh., zum Dritten in der Verbreitung der freiſinnigen Ideen über Staat und Kirche während des 19. Jahrh.; der Umſchwung war vorbereitet durch die moderne Geſetzgebung der einzelnen deutſchen Staaten, als Conſequenz der allgemeinen

deutſchen Grundrechte erkannt und unter dem Eindruck der Bewegung der Jahre 1848 und 1849 in ganz Deutſchland anerkannt und die Aufgabe der folgenden Jahre war, dieſe Erkenntniß und Anerkennung innerhalb der Einzelſtaaten einzubürgern. Den Einfluß des erſten jener drei Momente haben wir oben geſchildert; den Einfluß des zweiten, wie er insbeſondere in dem Wirken eines Moſes Mendelſohn und David Friedländer innerhalb Preußens, und eines Hartwig Weſſely innerhalb Oeſterreichs für Beſeitigung rabbiniſcher Mißbräuche, für Verbreitung der deutſchen Ueberſetzung des Alten Teſtamentes und für allgemeinen und gründlichen Jugendunterricht hervortrat, bereits in unſerem Artikel Rabbinismus; über den Einfluß des dritten Momentes bedarf es keines Nachweiſes. Wir haben aus der Geſchichte der Juden in Deutſchland bis zum Jahre 1848 nur noch Folgendes mitzutheilen: Seit dem Toleranzedikt Joſeph's II. vom Jahre 1782 ward in Oeſterreich die Abſicht, die Juden zur völligen Gleichſtellung mit den Chriſten vorzubereiten, wiederholt ausgeſprochen. Die Judenordnung Böhmens vom Jahre 1797 ſprach als Ziel aller neueren Verfügungen dieſe Gleichſtellung aus; ebenſo ſprach ſich Kaiſer Franz II. bei mehreren Gelegenheiten, beſonders aber bei der unterm 20. Januar 1820 durch ein Handbillet angeordneten Reviſion der Geſetzgebung aus. Dabei verblieben jedoch erſtaunliche außerordentliche Abgaben, das Verbot des Grundbeſitzes in Wien und anderen Orten, beſonders auf dem Lande, Chikanen im Polizeiweſen und eine quälende Schriftencenſur. Die öſterreichiſche Regierung legte den Schwerpunkt der Vorbereitung der Juden für ihre künftige Gleichſtellung in das Erziehungsweſen und hat hiefür in anerkennenswerther Weiſe durch Einführung von jüdiſchen Normalſchulen im ganzen Reiche Vieles geleiſtet. Auch auf die gottesdienſtlichen Angelegenheiten hat ſie ihre Aufmerkſamkeit ernſtlich gerichtet, einen gründlichen Religionsunterricht gefordert und die allmähliche Einführung zeitgemäßer Formen des Synagogendienſtes dringend empfohlen. In Preußen war es Friedrich Wilhelm II. vorbehalten, viele noch beſtehende Mißbräuche und Härten, beſonders den Leibzoll und die Porzellanauflage abzuſchaffen, vielen rechtſchaffenen und nützlichen Familien den Eintritt in das Bürgerrecht zu geſtatten und durch eine Commiſſion im Jahre 1790 Vorſchläge über Einbürgerung aller Juden in Preußen, mit Ausnahme von Schleſien, Weſtpreußen und Oſtfriesland, entgegenzunehmen; Vorſchläge, welche zwar noch zu weit zu gehen ſchienen, aber doch im Jahre 1792 zur Aufhebung der ſolidariſchen Verbindlichkeit der Juden, ſowie zur Vernichtung alles Synagogenzwanges und der Gewalt der Rabbinen führten. Die Urſache, warum jene drei Provinzen noch ausgenommen wurden, lag in der zurückgebliebenen induſtriellen Thätigkeit und in dem beſonderen Mangel der Vorbildung der Jugend ihrer jüdiſchen Bevölkerung; ſie wurden deßhalb nicht außer Augen gelaſſen, ſondern nur einer längeren Vorbereitung unterworfen. Der Sturm der Weltbegebenheiten indeſſen zeitigte mit überraſchender Schnelligkeit dieſe wohlwollenden Abſichten der Regierung und verſchaffte den Anſichten eines Mendelſohn, beſonders hinſichtlich der Erziehung, einen unerwarteten Eingang bei ſeinen Glaubensgenoſſen. Sie drängten ſich nun zum Beſuche der Schulen, zu den Anſtalten der Kunſt, und Regierung und Volk kam ihnen darin entgegen; einſichtsvolle Juden wurden zu Aemtern gewählt, Künſtler in die Akademie aufgenommen, muſikaliſche Produkte und andere Kunſtwerke fanden den verdienten Beifall; die Juden bildeten an vielen Orten Vereine zur Beförderung einer beſſeren Erziehung und zur Unterſtützung der Unbemittelten; die Annäherung von Juden und Chriſten im geſelligen Leben, in den Intereſſen der Politik, der Kunſt, der Gelehrſamkeit, nahm in erfreulicher Weiſe zu; ausgezeichnete Lehrer und Lehranſtalten der Juden wurden ſogar von Chriſten frequentirt, und in den höchſten Kreiſen der Bildung begegneten ſich Juden und Chriſten zu geiſtreichem und gelehrtem Austauſch der Ideen. — Da erſchien das Edikt vom 11. März 1812, welches den Juden volle Bürgerrechte einräumte und ſie berechtigte, überall im Staate zu wohnen, Grundſtücke anzukaufen, alle Gewerbe zu treiben, nach Maßgabe ihrer Tüchtigkeit in Staats- und Lehrämter einzutreten. Nur der Eintritt in Civilämter blieb noch vorbe-

halten und eine Reform ihres Unterrichtswesens und ihrer Synagoge noch vorläufig versprochen. Dieses Edikt wirkte unbeschreiblich: die Juden erwiederten es mit Proben preußischer Vaterlandsliebe, welche hinter den Proben des übrigen preußischen Volkes jener Zeit nicht zurückblieben; sie weihten sich mit gleicher Begeisterung dem Freiheitskampf, dem Dienste des Königs, der Linderung der Kriegsleiden, der Heilung der Verwundeten und Kranken; Religionshaß, Verachtung der Zurückgesetzten, Klagen über Mißstände zwischen Kirche und Synagoge verstummten, und als nach Beendigung des Krieges Preußen noch andere Judengemeinden von der verschiedensten Lage umfaßte, z. B. die Rheinprovinzen mit ihrem freien, französischen Bürgerrecht, die Provinz Sachsen mit ihren noch im Mittelalter wurzelnden Zuständen, das Herzogthum Posen mit seiner polnischen Verfassung, verblieb Preußen die Aufgabe, durch Ausgleichung dieser so verschiedenen Stellung seiner Juden ganz Deutschland ein Vorbild aufzustellen. Leider zeigten sich aber auch in diesem Punkte in Preußen große Rückschritte: den Juden der Rheinlande ward ihre Befähigung zur Bekleidung von Staatsämtern *abgesprochen*; eine Kabinetsordre vom Jahre 1822 schloß die jüdischen Gelehrten in Preußen von der Bekleidung von Schul- und Universitätslehrstellen *wieder aus*.

Diese Rückschritte, welche auch in mehreren anderen deutschen Ländern erfolgten, indem Lübeck im Jahre 1818 alle seine Juden aus der Stadt verjagte und jeden Bürger, welcher es wagen würde, mit Juden zu verkehren, mit Kerker und Verlust des Bürgerrechts bedrohte; Hamburg seine große Judengemeinde ihrer Freiheiten beraubte; Frankfurt ihnen das wohlerworbene Bürgerrecht streitig machte; Mecklenburg-Schwerin seine Constitution von 1812 zurücknahm und nur einzelne Concessionen gewährte; Sachsen-Meiningen die Juden aus der Stadt vertrieb; Braunschweig und Hessen die unter französischer Herrschaft gewährten Rechte nicht anerkannte: — diese Rückschritte hatten ihre Ursache allerdings in verschiedenen, zum Theil milder zu beurtheilenden Umständen: in dem Widerspruch gegen die kaum erst verjagte Fremdherrschaft und das französische Recht; in der Meinung, das Heraustreten aus den alten Formen des deutschen Reiches sey die Ursache der erlittenen Unterdrückung gewesen, und die Rückkehr zu diesen veralteten Formen sey wiederum anzustreben; vielfach aber auch in Eigennutz, Herrschsucht und Fanatismus; und so bedurfte es theils der Zeit, um über die Nothwendigkeit und das Heilsame dieses Umschwunges sich zu orientiren, theils eines nochmaligen Momentes der Begeisterung, welcher in weitesten Kreisen über viele zurückgebliebene Vorurtheile und kleinliche Interessen hinweghalf. Die kleineren deutschen Staaten waren vor dieser reaktionären Periode in Maßregeln der Toleranz gegen die Juden hinter Oesterreich und Preußen zumeist nicht zurückgeblieben: Bayern, Württemberg und viele kleinere Fürstenthümer hatten schon mit dem Beginn dieses Jahrhunderts den Leibzoll abgeschafft; Baden gab im Jahre 1808 ihnen ein begränztes Bürgerrecht mit eigener auf innere Verbesserung berechneten Verfassung und dehnte im Jahre 1812 diese Zugeständnisse aus; ähnliche Verfügungen trafen Darmstadt, Württemberg (1810), Anhalt-Dessau, Bernburg, Cöthen, Sachsen-Meiningen, Mecklenburg-Schwerin und Bayern (1813).

Mehrere dieser kleineren deutschen Staaten zeichneten sich aber vor Preußen dadurch aus, daß die Juden von jenen bedauerlichen Rückschritten verschont blieben und gerade in dieser Zeit des zweiten, dritten und vierten Jahrzehntes unserer Gegenwart die zweckmäßigsten Vorkehrungen für die innere und äußere Emancipation ihrer Juden trafen. So ganz besonders Württemberg: dasselbe Land, in welchem in früheren Zeiten unter mehreren Regierungen, am schlimmsten unter Herzog Karl Alexander, einzelne Hofjuden (vor allen der berüchtigte Joseph Süß Oppenheimer) die traurigste Verwirrung der Finanzen und die gerechteste Aufregung der Bevölkerung hervorgerufen hatten, war seit dem Regierungsantritt seines letzten Herzogs (1797), des sofortigen Kurfürsten (1803) und ersten Königs (1. Jan. 1806) nicht nur dem Umschwunge der Zeit gefolgt, sondern blieb auch in consequentem Fortschritte bemüht, die inneren und äußeren Verhält-

niſſe ſeiner Juden im Geiſte dieſes Umſchwunges zu ordnen und zu vervollkommnen. Das vereinigte Beſtreben ſeines gegenwärtigen Königs und ſeiner Landſtände führte im Jahre 1828, den 25. April, zum Beſchluß eines Geſetzes, welches den Juden Alles gewährte, was ein einzelner deutſcher Staat dazumal gewähren konnte: die möglichſt freiſinnige Stellung derſelben im öffentlichen Leben und die wohlwollendſte und zweckmäßigſte Fürſorge für ihr Kirchen-, Erziehungs- und Armenweſen.

Das deutſche Parlament widmete der Stellung der Juden innerhalb unſerer chriſtlichen Bevölkerung ſeine Aufmerkſamkeit bei der Berathung der §§. 11—13. des Art. III. der Grundrechte, und das Reſultat der Debatte war die Anerkennung ihrer vollſtändigen Emancipation. Die Zahl der Redner, welche vor der Abſtimmung darüber ſich ausſprachen, war zwar ſehr klein; ſie beſchränkte ſich, einige Bemerkungen des Abgeordneten Behr von Bamberg zu §. 11., des Abg. Schuler von Innsbruck zu §. 12. und des Abg. Kauzer von Lauchheim ſowie des Abg. Oſterrath von Danzig zu §. 13. abgerechnet, auf die beiden Abgeordneten Moriz Mohl von Stuttgart und Rieſſer von Hamburg, von welchen Erſterer ein beſonderes Amendement gegen die ſchlechthinige Anwendung jener Paragraphen auf die Juden ſtellte, ihnen zwar die aktiven und paſſiven Wahlrechte gewährleiſtet, wegen ihrer eigenthümlichen bürgerlichen und Privatverhältniſſe aber ſie erſt durch weiſe Maßregeln in andere Carrièren hineingeführt und daher ausgeſprochen wiſſen wollte, „daß die eigenthümlichen Verhältniſſe des iſraelitiſchen Volksſtammes Gegenſtand einer beſonderen Geſetzgebung ſeyen“, wogegen Rieſſer dieſe Anſchauung bekämpfte und durch die beredte Darſtellung der Befangenheit und Inconſequenz derſelben für die Sache ſeiner Glaubensgenoſſen den Sieg davontrug. Das Parlament entſchied ſich dahin, auch den Juden gegenüber jene drei Paragraphen feſtzuhalten, welche dahin lauten:

§. 11. Jeder Deutſche hat volle Glaubens- und Gewiſſensfreiheit.

§. 12. Jeder Deutſche iſt unbeſchränkt in der gemeinſamen häuslichen und öffentlichen Uebung ſeiner Religion. Verbrechen und Vergehen, welche bei Ausübung dieſer Freiheit begangen werden, ſind nach dem Geſetz zu beſtrafen.

§. 13. Durch das religiöſe Bekenntniß wird der Genuß der bürgerlichen und ſtaatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beſchränkt. Den ſtaatsbürgerlichen Pflichten darf daſſelbe keinen Abbruch thun.

Demzufolge iſt die württembergiſche Regierung nach vorausgegangener Erörterung der Judenfrage auf dem Landtage vom Jahre 1861 mit folgendem am 31. Dezember 1861 erlaſſenen Geſetzesartikel vorangegangen:

„An die Stelle des zweiten Abſatzes des §. 27. der Verfaſſungsurkunde tritt folgende Beſtimmung: „Die ſtaatsbürgerlichen Rechte ſind unabhängig von dem religiöſen Bekenntniſſe.“ In dem §. 135. der Verfaſſungsurkunde fallen die Worte: „einem der drei chriſtlichen Glaubensbekenntniſſe angehören“ — weg.

Von den übrigen europäiſchen Staaten hat keiner dieſen letzten Schritt gethan. In Dänemark hatte man ſeit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts die Juden aufgenommen und mit Milde behandelt, die Anlegung großer Fabriken und andere Handelsunternehmungen, ſeit 1789 auch die Zulaſſung zum Handwerk ihnen geſtattet; im J. 1814 wurden die meiſten Beſchränkungen aufgehoben, eine Reform des Religionsunterrichtes ihnen zur Pflicht gemacht und damit eine etwas beſchränkte Naturaliſation ihnen gewährt. — Wie in Italien (ſ. oben) ſtellte auch die Schweiz, wohin die Juden als Franzoſen unter Napoleon I. zu ziehen berechtigt waren, nach der Reſtauration dieſelben wieder unter drückende Geſetze. — In Schweden gibt es nur wenige Juden; Karl Johann hat im J. 1838 den Juden in den vier Städten, wo ſie ſich aufhalten, Stockholm, Gothenburg, Norköping und Carlskrona, eine freiſinnige Verfaſſung geben wollen, aber die Stände haben dieſelbe nicht acceptirt. Von Norwegen ſind ſie nach wie vor ausgeſchloſſen. Der unermüdliche Vertheidiger ihrer Sache hier war der Dichter Wergeland, und ſo ſprach man 1847 davon, ihnen nicht nur Zulaſſung im Lande,

ſondern ſogar gleiche bürgerliche Rechte zu gewähren, es ging aber im Storthing nicht durch. — Auf die Zulaſſung der Juden in Rußland unter Peter dem Großen und ihre Verfolgung und Verbannung durch Eliſabeth im Jahre 1745 folgen in den Jahren 1805 und 1809 Ukaſe Alexander's, welche den in der Stille wieder zurückgekehrten Juden die ausgedehnteſten Gewerbefreiheiten verliehen. Eine Umgeſtaltung der großen jüdiſchen Volksmaſſen dürfte aber in keinem unſerer Staaten ſo ſchwer halten, als in dem die verſchiedenartigſten Länder und Völker vereinigenden Rußland. Es findet deshalb auch unter den Juden dieſes Reiches die größte Verſchiedenheit ſtatt: in der Ukraine und dem tauriſchen Gouvernement z. B. ſind ganze jüdiſche Gemeinden nur Ackerbauer, Viehhirten und Verarbeiter von Naturalien, während in anderen Provinzen ſie mehr dem Handel, der Mäckelei und den zum Leben nothwendigſten Gewerben obliegen. Dort, wo ſie dem Pfluge oder der Heerde folgen, iſt auch ihr religiöſes Leben ein geſünderes und freieres, während in jenen anderen Provinzen Jung und Alt über dem Thalmud und Sohar grübeln. Alexander's Bemühungen, verſprengte und wandernde Juden in neu anzulegenden Dörfern mit Abgabenfreiheit auf 20 Jahre und anderen Immunitäten zu ſammeln und zu einer erquicklicheren Thätigkeit anzuhalten, ernteten vielfache glückliche Erfolge. Alexander benutzte ſolche Maßregeln auch dazu, ſie zur Annahme der chriſtlichen Religion zu bewegen, indem er den Uebertretenden ganze Landſtriche zur Bildung beſonderer Kolonien von hebräiſchen Chriſten anweiſen ließ. Strenger als Alexander zog auch den Juden gegenüber Nikolaus die Zügel wieder an; er ſchärfte die früheren Verordnungen wieder ein, vertrieb die Juden aus Petersburg, wo ſie bisher als Fremde ſich hatten anſiedeln dürfen, und beſchränkte überhaupt alle auf die Provinzen, wo ſie vorzüglich zu Haus waren, nämlich Wilna, Witepsk, Volhynien, Grodno, Jekaterinoslaw, Kiew, Kurland, Liefland, Minsk, Mohilew, Kaniec-Podolsky, Pultava, Taurien, Cherſon, Tſchernogow, Beloſtozk, und verbot ihnen den Betrieb aller und jeder Branntweinſchenken auf dem Lande, wodurch unter den Bauern viel Verderben geſtiftet worden war. Während er aber in dieſer geſtrengen Weiſe fortfuhr, war er andererſeits auch bemüht, ihre geiſtige Bildung zu befördern und bei Mißhandlungen ſeitens der herrſchenden Bevölkerung durch ſcharfe Juſtiz ein Exempel zu ſtatuiren. In Polen, wo die Juden nun ſeit einem Jahrtauſend einheimiſch ſind, hatten ſich dieſelben Hoffnung gemacht, unter der ruſſiſchen Oberherrſchaft beſſere Zeiten zu erleben, denn unter der ſächſiſchen ſowohl wie unter der Herrſchaft polniſcher Großen, und Alexander I. widmete ihnen auch Aufmerkſamkeit; an die Stelle der Kahal (Gemeindevorſtände mit unbeſchränkter Gewalt) traten im J. 1822 Regierungscommiſſionen, und ward dadurch die Ariſtokratie des Reichthums gebrochen und einem geiſtigen Fortſchritte Bahn gemacht. Noch kurz vor ſeinem Tode ſetzte Alexander eine Commiſſion nieder zur Verbeſſerung der Judengeſetzgebung, welcher 10 gebildete Juden beigegeben wurden. Dieſer wohlthätigen Reform folgte alsbald mit dem Regierungsantritt Nikolaus' die Einrichtung einer Art von jüdiſchem Gymnaſium für Thalmud- und Schriftſtudium und andere Schulwiſſenſchaften. Im Uebrigen hielt auch in Polen wie in Rußland Nikolaus an den alten Principien feſt, und ſtehen Verfügungen im Geiſte des europäiſchen Fortſchritts auch den polniſchen wie den ruſſiſchen Juden gegenüber erſt von ſeinem jetzigen Nachfolger zu erwarten, aber bei der Humanität, welche alle Maßregeln deſſelben kennzeichnet, und bei der Energie, womit er verrottete Zuſtände beſeitigt, auch gewiß zu hoffen.

Ueber die Judenmiſſion beſitzt unſere Encyklopädie bereits einen reichhaltigen Artikel aus der Feder des ſeligen Hausmeiſter. Man hat Judenmiſſion und Judenemancipation einander ſchon gegenübergeſtellt; manche Anhänger der erſteren haben auf die zweite, als auf eine Maßregel religiöſer Gleichgültigkeit, ja des Unglaubens, gehäſſig hingeſehen und ſogar eine Beeinträchtigung der Arbeit für die Bekehrung der Juden darin erblickt, während andererſeits manche Anhänger der Judenemancipation auf die Tendenz ſowohl wie auf die Reſultate der Judenmiſſion geringſchätzend herabſahen.

Das Eine wie das Andere ist eine Ungerechtigkeit und verräth theils Beschränktheit des Urtheils, theils Unkenntniß der Thatsachen. Jede Mission, welche hervorgeht aus anderen Motiven denn aus Liebe zu dem Nebenmenschen, welchem man die bessere Religionserkenntniß wünschen möchte, oder welche anderer Mittel sich bedient als der freien Verkündigung des Wortes und der Macht des Beispiels, ist verwerflich, und wir haben oben geschildert, in welchem Interesse und mit welchen Mitteln man vor Zeiten meistentheils auf die Bekehrung der Juden zum Christenthum hingewirkt hatte. Es wäre aber ein großes Unrecht, wenn man die Judenmission, wie sie seit dem vorigen Jahrhundert datirt, damit zusammenwerfen wollte; die Männer, von welchen sie ausging und heute noch ausgeht, sind von einer Liebe zu ihren israelitischen Brüdern und Schwestern beseelt, welche diese selbst wohl herausfühlen und anerkennen, und ihre Mittel und Wege sind weder äußere Gewalt noch Verlockung, sondern einzig und allein jene geistigen. Ebenso sind auch die Resultate derselben keineswegs gering zu achten, wie Hausmeister's Artikel zur Genüge erkennen läßt. Die Christenheit hat auch durch Einladung zum Segen des Evangeliums eine große Schuld an die Juden abzutragen, und wenn die Resultate der Judenmission noch keine größeren sind, liegt die Ursache davon auch an der Theilnahmlosigkeit der meisten Christen dafür. Allerdings wäre die beste Judenmission diejenige, welche nicht durch einzelne Agenten betrieben würde, sondern wo die gesammte Christenheit durch Wort und Wandel ihnen voranleuchtete und das Heil in Jesu Christo zum Bewußtseyn brächte. So lange es aber daran im Großen und im Kleinen noch schwer genug fehlt, so lange innerhalb der Christenheit noch so viel Heidenthum sich findet, Götzendienst, Bilderverehrung und Aberglauben oder doch leerer Ceremoniendienst, Scheinheiligkeit, Liebloſigkeit bei frommem Geschwätz, Sünde und Heilloſigkeit aller Art, wird es immer noch besonderer Zeugen bedürfen, welche Israel das wahre von dem falschen Christenthum unterscheiden lehren; oder so lange die Juden noch in vielen Ländern nebenhinausgestellt und abgesondert sind, fremd den christlichen Kreisen und nur vom eigenen alten pharisäischen Sauerteige lebend, wird es immer noch besonderer Zeugen bedürfen, welche über diese ihre eigene Litteratur mit ihnen zu sprechen, das viele Nichtige daraus ihnen aufzuweisen, an das wenige Gute darin anzuknüpfen, das Alte und das Neue Testament in ihrem Zusammenhange darzustellen und gute christliche Litteratur unter ihnen zu verbreiten wissen. Die berufensten Judenmissionare wären alle diejenigen Geistlichen, in deren Gemeinden Juden wohnen; aber wie Vielen mangelt dazu entweder die Zeit oder die Kenntniß ihrer Eigenthümlichkeit und Litteratur, manchmal auch der Eifer und die Geduld dafür! Die ganze Christenheit im Großen und im Kleinen aber hat, wie wir sagten, eine große alte Schuld an ihnen zu erstatten, und das Höchste, was wir ihnen schuldig sind, ist — *Gerechtigkeit!* Darum vor Allem — *Emancipation*; denn nur wo man gleiche Rechte bewilligt, kann man auch die Erfüllung gleicher Pflichten zumuthen. Sodann: je mehr wir einer Pflanze Licht und Luft gönnen, desto weniger verkommt und verdirbt sie; je mehr wir einem Körper freie Bewegung gönnen, desto gesünder entwickelt er sich; je mehr wir die schlummernden und gebundenen Kräfte einer Menschenpflanze, eines Völkerkörpers wecken, indem wir ihnen das Element der *Freiheit* gönnen, desto gesünder und edler gestaltet sich das Leben einer Bevölkerung; darum nochmals — *Emancipation* der Juden! Ferner: je mehr wir den Juden in alle unsere Verhältnisse einzutreten gestatten, desto leichter und unbewußter eignen sie sich auch die Anschauung, die Empfindung, das geistige Leben wahrhaft christlicher Kreise, christlicher Familien, christlicher Schulen, christlicher Gemeinden, christlicher Vereine an, desto mehr *athmen sie gleichsam die Lebensluft des Christenthums ein* — und damit die Seele alles dessen, was man sonst auf dem lebloseren Wege des Disputirens über Dogmen und Ceremonieen zu erreichen bemüht war; darum nochmals — *Emancipation der Juden!* Kommt dazu im persönlichen Umgange das Allerhöchste — *die Liebe*, nicht die sauertöpfische, nicht die quälende, nicht die oberflächliche, sondern das herzliche Wohlwollen und Erbarmen, die ge-

winnende Freundlichkeit und Menſchlichkeit, womit man den Juden fühlen läßt, man achte ihn als Nebenmenſchen und Mitbürger, man ſehe in ihm gar ein Glied des alten Volkes Gottes, ein Glied des Volkes, daraus der Heiland der Welt und ſeine Apoſtel hervorgegangen, — o wie ſollte da nicht auch von dieſem Volke der Bann weichen, wie ſollten nicht Jung und Alt unter ihnen die Kräfte einer anderen Welt erfahren, und wir armen geringen Chriſtenleute die Werkzeuge dazu ſeyn dürfen! Es iſt dieß keine Phantaſie, es iſt Wirklichkeit; der Verfaſſer dieſes Artikels redet alſo aus 16jähriger Erfahrung heraus und rechnet ſie zu den theuerſten Erfahrungen ſeiner Wirkſamkeit an Anderen. — Moriz Mohl hat in ſeiner Rede gegen die Emancipation der Juden in der Paulskirche zu Frankfurt geäußert: „Die Juden werden immer und ewig wie ein Tropfen Oel auf dem Waſſer der deutſchen Nationalität ſchwimmen.“ Der Ausdruck iſt geiſtreich und bezeichnet in Einem kurzen Worte das Weſen der jüdiſchen Bevölkerung: das Heilige, welches derſelben als dem alten Volke Gottes noch innewohnt, das Heil, welches von Iſrael ausgegangen über die kranke Menſchheit, die Geſchmeidigkeit, womit die Juden über die Erde gleichſam zerfloſſen und in alle ihre Völker eingedrungen ſind, das Unvertilgbare dieſer Verbreitung, gleichwie die üblen entſprechenden Eigenſchaften. Wie viel hievon der Redner andeuten wollte, wiſſen wir nicht; die Hauptſache an der Vergleichung war ihm offenbar die ungleichartige, keine Vermiſchung zulaſſende Natur des Oels gegenüber dem Waſſer. Eben in dieſer Hauptſache aber liegt auch die ganze Schwäche der Anſicht, deren Vertreter im Parlamente Mohl war. Es iſt an ſich ſchon ein ſchlechtes Compliment, welches Mohl mit dieſer Vergleichung ſeinem eigenen deutſchen Volke gemacht hat; aber ſie iſt, Gott ſey Dank, nicht richtig weder nach der einen noch nach der anderen Seite. Was die Eigenthümlichkeit des Juden ausmacht, das iſt in erſter Linie doch gewiß die Religion; dazu kommt aber in zweiter Linie die orientaliſche Abſtammung im Allgemeinen und die hebräiſche Nationalität im Beſonderen; dazu kommt in dritter Linie die bisherige Ausſchließung und Prangerſtellung der Juden in der Mitte der übrigen Völker. Dieſe drei Momente zuſammen haben allerdings der jüdiſchen Bevölkerung eine ſo ſcharfe Ausprägung des Karakters im Aeußeren und Inneren gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Es gibt Völker, welche in einer oder der anderen Beziehung ſchärfer ausgeprägt ſeyn mögen: der Chineſe mit ſeinen ſchief liegenden Augen, ſeinen watſchelnden Füßen, der Hottentote mit ſeinem wolligen Haar, ſeiner flachen Stirn, ſeinen ſtark hervortretenden Backenknochen, ſeiner ſchwarzen Hautfarbe, der Eskimo mit ſeiner verbutteten Geſtalt, ſeinem breiten ſchmierigen Geſicht u. ſ. w., ſtechen noch weit auffälliger in die Augen, als der Jude mit dem ihm eigenen Profil; aber einentheils ſind jene Eigenthümlichkeiten des Chineſen, des Hottentoten, des Eskimo mehr Kennzeichen der Raçe als der einzelnen Nation, anderntheils iſt die Eigenthümlichkeit des Juden eine durch alle Beziehungen des Menſchen hindurchgehende, weit gleichmäßiger und vollſtändiger dem ganzen Weſen aufgeprägte. Es bleibt darum dabei: jene drei Momente haben der jüdiſchen Bevölkerung eine ſo ſcharfe Ausprägung gegeben, wie keinem anderen Volke der alten und der neuen Zeit. Die ſchwarzen Haare, die dunkeln Augen, die ſcharfkantige Naſe, der forſchende Blick, das nach Oben gebogene Kinn, der blaſſe Teint, die magere Geſtalt, die unterſetzten Füße, die fremde Mundart unſerer Sprachen, die Art und Weiſe des Fragens und Antwortens, der Höflichkeit und Dienſtfertigkeit, das ſcharfe Zuſammengränzen von Unreinlichkeit und Putz aller Art, das überwiegende Intereſſe für Geld und Geldeswerth in der Unterhaltung, die abwägende, ſelten von einer Leidenſchaft getrübte Beurtheilung der Dinge, der unverkennbare Sinn für Alles, was Pietät fordert, — das Alles ſind Merkmale, welche ſchon bei oberflächlichem Umgange ſich aufdrängen und in den meiſten Fällen den Juden ziemlich wohl erkennen laſſen. Und alſo gibt er ſich zumeiſt unter allen Völkern des Morgen- und des Abendlandes, der alten und der neuen Welt, unter allen Ständen und Berufsarten der Geſellſchaft, obwohl die Unterſchiede der inneren und der äußeren Bildung, des edleren oder gemeineren Karak-

ters auch hier ſich geltend machen und dem Geſichte wie dem ganzen Auftreten des einzelnen Juden die größte Verſchiedenheit verleihen, eine Verſchiedenheit, deren Skala bis zu den beiden äußerſten Gegenſätzen der Meſſias- und Judasphyſiognomie reicht. Die Phyſiognomie unſerer Völker iſt vielleicht nicht in gleichem Maaße jener äußerſten Verzerrung und Widerlichkeit im Ausdruck einer Schacher- und Mammonsſeele fähig, aber vielleicht auch nicht jener wunderbaren Ruhe und jener geiſtigen Schönheit in den Zügen eines gottergebenen und durch Leiden gereiften Menſchen. Dieſe Gegenſätze mit all' den zwiſchenliegenden Nüancen von Schatten und Licht, von Böſem und Gutem, von Natur und Gnade in dieſer Bevölkerung lernt man freilich erſt bei vertrautem und längerem Umgange mit ihr kennen; aber man lernt an dieſem Volke nicht aus, den Rath Gottes in ſeiner Führung, in ſeinem Segen und in ſeinen Gerichten über ihm zu erkennen und anzubeten. Die Schattenſeiten des Volkes brauchen wir nicht erſt namhaft zu machen, die ſind weltbekannt, die Lichtſeiten werden meiſtentheils weniger in's Auge gefaßt, wie z. B. eine oft rührende, beſchämende Sorgfalt der Kinder für ihre Eltern, der Geſchwiſter für Geſchwiſter, die vorherrſchende Mäßigkeit auch der Jugend im Trinken, die Pietät für heilige Namen, Orte, Zeiten, die allgemeine Wohlthätigkeit gegen Arme und Kranke, der angeborene theologiſche Sinn, womit auch der geringſte Jude über Fragen der Religion gern und gewandt zu ſprechen pflegt, und die unter tauſendjährigem Druck und Kampf vererbte Reſignation in den Willen Gottes, eine Reſignation, welche meiſtentheil ganz und gar keine Freudigkeit im Schmerz, keine Verklärung durch das Leiden in ſich ſchließt und doch durch ihre Entſchiedenheit und Allgemeinheit groß erſcheint. Gelehrte Beobachtungen haben noch folgende Punkte ihrer Eigenthümlichkeit zu entdecken geglaubt: 1) die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des Volkes; und es iſt wahr, ſie ſcheint durch Geſchichte und Erfahrung erwieſen und entſpricht den Verheißungen, welche die Erzväter des Volkes erhalten hatten. Die außerordentliche Vermehrung des Volkes, davon die Geſchichte Zeugniß gibt, kommt zwar keineswegs allein auf Rechnung ihrer Fruchtbarkeit, ſondern auch ihrer Lebenszähigkeit, ferner ihrer Ausbreitung und endlich einer heutzutage hinwegfallenden Urſache: des großen Contingents, welches die durch Beſchneidung in die Synagoge aufgenommenen und Iſrael einverleibten Sklaven oder auch freiwillige Proſelyten aus allen möglichen Völkern lieferten (daher vorzüglich iſt auch der Urſprung der ſchwarzen Juden in Hinterindien und Innerafrika abzuleiten). Indeſſen iſt die außerordentliche Vermehrung des Volkes denn doch auch ein Zeugniß ſeiner ungewöhnlichen Fruchtbarkeit. Es ſtehen dem Verfaſſer aus der Statiſtik hiefür augenblicklich nur drei ſtatiſtiſche Belege zu Gebote: die Nachricht der heil. Schrift von der Fruchtbarkeit des Volkes in Aegypten, welche Pharao zu ſo grauſamen Maßregeln vermochte; die Erfahrung, daß ſelbſt in Algerien, wo nicht nur die Europäer ſo furchtbar weggerafft werden, ſondern wo ſich auch die mauriſche und die Negerbevölkerung entſchieden vermindert, die jüdiſche Einwohnerſchaft allein eine Zunahme aufzuweiſen hat, und zwar in Folge eines Ueberſchuſſes der Geburten über die Sterbefälle; endlich die Erfahrungen in der eigenen Gemeinde des Verfaſſers, da die Geburten chriſtlicher Kinder zu denen jüdiſcher ſich verhalten wie 3,8 zu 5,5. Auch diejenigen, welche die Juden nur eben als ein unter dem Fluche ſtehendes Volk betrachten, werden doch auch darin einen Segen, ein Zeichen, daß Gott ihm noch ausgezeichnete Gaben belaſſen hat, erkennen müſſen. Das Geheimniß dieſer außerordentlichen Fruchtbarkeit läßt ſich aber auch aus Einigem erklären und zwar abermals zu Gunſten der Juden, nämlich theils aus ſeiner Heilighaltung des vierten Gebots und des ganzen Familienlebens, theils insbeſondere aus ſeinen Vorſchriften über die eheliche Beiwohnung und über die Reinigung der Frauen, theils aus der Beſchneidung, deren ſymboliſche Bedeutung, wie alle Symbolik des Alten Bundes keine zufällige, ſondern in allgemeinen Geſetzen des Wachsthums begründet iſt. — Zu dieſer Fruchtbarkeit kommt 2) eine außerordentliche Lebenszähigkeit. Neufville gelangte auf Grund der Frankfurter Civilſtandsregiſter von 1846 bis 1848 zu folgenden Reſultaten:

Sterblichkeitsverhältniſſe der chriſtlichen und der jüdiſchen Bevölkerung:

Alter.		Chriſten.		Juden.	
1—4	Jahre	24,1	Procent,	12,9	Procent,
5—9	„	2,3	„	0,4	„
10—14	„	1,1	„	1,5	„
15—19	„	3,4	„	3,0	„
20—24	„	6,2	„	4,2	„
25—29	„	6,2	„	4,6	„
30—34	„	4,8	„	3,4	„
35—39	„	5,8	„	6,1	„
40—44	„	5,4	„	4,6	„
45—49	„	5,6	„	5,3	„
50—54	„	4,6	„	3,8	„
55—59	„	5,7	„	6,1	„
60—64	„	5,4	„	9,5	„
65—69	„	6,0	„	7,2	„
70—74	„	5,4	„	11,4	„
75—79	„	4,3	„	9,1	„
80—84	„	2,6	„	5,0	„
85—89	„	0,9	„	1,5	„
90—94	„	0,16	„	0,4	„
95—100	„	0,04	„	—	„

Sonach ſind geſtorben:	Chriſten		Juden	
der vierte Theil mit	6 Jahren	11 Mon.	28 Jahren	3 Mon.,
die Hälfte mit . . .	36 „	6 „	53 „	1 „
der vierte Theil mit	59 „	10 „	71 „	— „

Nach den beiderſeitigen Kirchenbüchern der preußiſchen Monarchie von 1823—1841 ſind geſtorben jährlich im Durchſchnitt 1 unter 34 Chriſten, unter 46 Juden; haben das 14te Lebensjahr erreicht 44,5 Proc. Chriſten, 50 Proc. Juden, „ „ 70ſte „ „ 12 „ „ 20 „ „ waren unter 100,000 Geburten bei den Chriſten 143 Todtgeb., bei den Juden 89.

Die Urſachen liegen unſeres Erachtens, ſo weit Urſachen namhaft zu machen ſind, in erſter Linie wiederum in jenen religiös-ſittlichen Verhältniſſen, Beſchneidung und Beobachtung gewiſſer geſchlechtlicher Regeln, in zweiter Linie in der vorherrſchend beſſeren Lebensweiſe, d. h. leichterer, wenn auch unermüdlicher Beſchäftigung, vieler Bewegung in freier Luft, beſſerer Nahrung und Kleidung; Manches dürfte auch beitragen die oben genannte vorherrſchende Reſignation in Gottes Willen, welche Gemüth und Geblüt eine größere Ruhe bewahrt. — 3) Ein dritter Punkt, welchen die gelehrte Beobachtung geltend gemacht hat, begreift anatomiſche und pathologiſche Erſcheinungen: Der Anatome Schulz in Petersburg fand nämlich bei der Vergleichung der Verhältniſſe von Höhe und Breite des Körpers, von Rumpf zu den Gliedern, von Kopf und Hals zu dem übrigen Leibe die Juden verſchieden von ſämmtlichen Völkerſchaften des europäiſchen und aſiatiſchen Rußlands; denn während die Körperhöhe bei den übrigen Völkerſchaften zwiſchen 66,15 und 68,16 engl. Zoll beträgt, beträgt ſie bei den Juden durchſchnittlich nur 64,46 engl. Zoll; während die Klafterweite bei gerade ausgeſtreckten Armen dort die der Körperhöhe bis zu 8 engl. Zoll überſteigt, bleibt ſie bei den Juden oft ſogar um 1 Zoll zurück; während der Rumpf bei den Negern 32 Proc. der Körperhöhe, bei den übrigen Völkerſchaften 34 oder 35 Proc. ausmacht, beträgt er bei den Juden 36 Proc.; während bei allen das Mittelfleiſch ganz nahe im Mittelpunkte der Körperhöhe angetroffen wird, ſinkt dieſer

Punkt bei den Juden auf 45 Proc. der Körperhöhe herab. Die Geſchichte der Krankheiten ergibt ferner das merkwürdige Reſultat, daß die Juden zur Peſt, zum Typhus, zum Croup, zur Hirnwaſſerſucht nicht disponirt ſcheinen, beinahe völlige Immunität dagegen beſitzen, daher ihre Verſchonung bei den Peſtepidemieen des Mittelalters zu ſo vielfachen Verdächtigungen und Gräueln Anlaß gab; dagegen, daß ſie eine erhöhte Dispoſition zu Hautkrankheiten, hypochondriſchen und hyſteriſchen Leiden und zu Stockungen des Pfortaderſyſtems an den Tag legen. Für jene anatomiſchen Erſcheinungen wird Niemand einen Grund anzugeben wiſſen; bei den pathologiſchen läßt ſich zum Theil an die eigenthümliche Lebensweiſe und Beſchäftigung als Urſache denken, zum Theil, wie bei der auffallenden Verſchonung von der Peſt, an die Abſonderung der Juden von dem Verkehr mit der einſt ſo ſchwer davon heimgeſuchten herrſchenden Bevölkerung und an die allgemeine Mäßigkeit der Juden; auch die von Moſe vorausangedrohten phyſiſchen Strafen Gottes kommen unwillkürlich in Erinnerung, ſoweit wir nicht nur auf den verbliebenen Segen Gottes, ſondern auch auf ſeine Gerichte über ſein Volk reflektiren.

So groß indeſſen, ſo einzig in ihrer Art nach dieſem Allem die Eigenthümlichkeit der jüdiſchen Bevölkerung iſt, ſo können wir Mohl's Befürchtung, daß die Juden immer und ewig wie ein Tropfen Oel auf dem Waſſer unſer deutſchen Bevölkerung herumſchwimmen werden, doch nicht theilen. Wir möchten vor Allem unſerer deutſchen Bevölkerung nicht das nur wäſſerige Element vindiciren, ſondern erinnern, daß ein Volk, welches, wie das deutſche, in dem Worte Gottes die tiefſten und reichſten Quellen ſeiner Bildung hat und in Gemeinſchaft mit dem engliſchen der eigentliche Leuchter deſſelben unter den Völkern der Erde iſt, ſelbſt mit dem Oel des Heils ſo reich begabt iſt, daß es jenem altteſtamentlichen Tropfen Oel vielmehr vor anderen nahe ſtehen und einer Vermiſchung mit ihm ſehr fähig ſeyn muß. Und das nicht nur dann, wenn dieſer und jener Jude zum Glauben an Jeſum Chriſtum gelangt und durch Einverleibung in die chriſtliche Kirche allmählich auch aufgeht in unſerer chriſtlichen Nationalität; ſondern auch ohne dieß, da die Gemeinſchaft der heil. Geſchichte, des Geſetzes und der Weiſſagungen, der Lieder und Sprüche des Alten Teſtaments ſie bei aller Verſchiedenheit doch auf das Innigſte mit uns verbindet. Eine genaue Kenntniß unſerer jüdiſchen Bevölkerung zeigt auch, welche Receptivität für unſere äußere und innere Bildung ſie beſitzt, wie viel Abſonderliches in ihrem Gottesdienſte, in ihren Sitten und Gebräuchen, in ihrer Lebensweiſe, in ihrer Beſchäftigung, in ihrer Sprache, in ihren Vorurtheilen ſie abgelegt und dagegen, wie Vieles ſie im Aeußerlichen und Innerlichen von uns angenommen haben. Der Raum erlaubt es dem Verfaſſer nicht mehr, dieß durch eine detailirte Darſtellung zu belegen; nur einige Punkte mögen dafür erwähnt werden. 1) Die Geſchichte zeigt, daß der Jude bei allem Feſthalten an ſeiner Religion ſogar in den Zeiten und in den Ländern, in welchen er die äußerſte Bedrückung und Verfolgung erfahren mußte, doch eine außerordentliche Anhänglichkeit an den Boden des Landes hatte, ſich mit Vorliebe gerade als einen Bewohner und Angehörigen deſſelben, als einen Deutſchen oder Franzoſen oder Spanier oder Portugieſen betrachtete, während er doch zugleich die wunderbarſte Fähigkeit verrieth, ſich in total verſchiedene fremde Länder und Verhältniſſe wieder einzuleben, wenn er verjagt wurde. Die drei Sprachen der Welt, welche der Jude außer ſeiner heiligen Sprache mit beſonderer Vorliebe redet, unter allen Himmelsſtrichen und anderen Sprachen redet, ſind die arabiſche, die ſpaniſche und die deutſche; ja gerade die deutſche iſt, ſo wie die arabiſche im Morgenlande, die Hauptſprache der jüdiſchen Diaspora im Abendlande geworden. 2) Die die Emancipation vorbereitende Geſetzgebung in Württemberg vom J. 1828 hat in allen jenen Beziehungen die erfreulichſten Früchte getragen. Der Gottesdienſt der Juden mit ſeiner deutſchen Predigt und Katechiſation, ſeiner Confirmation (ſogar ganze Fragen und Antworten aus dem württembergiſchen evangeliſchen Confirmationsbüchlein) und Copulation, ſeinem deutſchen Geſangbuch (mit vielen Liedern aus dem evangeliſchen Geſangbuch Württembergs) und Spruchbuch; die Ordnung des Gemeindelebens mit ſeinem geiſtlichen Amt, ſeinem

Schulwesen, seinem Armen- und Stiftungswesen, seiner Führung der Kirchenbücher, seiner Sittenpolizei und Verwaltung; die wachsende Verdrängung der Schacher- und Wuchergewerbe durch ehrliche große Handelsgeschäfte, Fabrikation, Handwerke und Ackerbau; die in den Augen des Juden nun selbstverständliche Betheiligung an allen politischen und bürgerlichen Interessen unseres Landes und Volkes, an allen Pflichten des Unterthanen in Krieg und Frieden; das wachsende Verschwinden des Widerwillens und Fanatismus zwischen unserer beiderseitigen Bevölkerung vor der Anerkennung des Heiligen und des Wahren in der neutestamentlichen Kirche oder in der alttestamentlichen Synagoge; die immer größere Theilnahme der jüdischen Jugend an unseren niederen und höheren Unterrichtsanstalten; der freundliche persönliche Verkehr im geselligen Leben der niederen und höheren Stände; — und das Alles das Werk einer verhältnißmäßig so kurzen Zeit: fürwahr, jene Furcht verliert bei solchen Erfahrungen zusehends ihre Begründung und wird sie immer mehr verlieren, je gewisser zu der vollen Gerechtigkeit, welche ihnen nun gewährt wird, hinzukommt die Liebe der einzelnen Christen, und wir uns damit wahrhaft als die Jünger dessen beweisen, welcher sie und uns geliebet hat bis in den Tod, um alle Menschen zu versöhnen mit Gott und miteinander.

Wir schließen unseren Artikel mit einigen statistischen Angaben über den gegenwärtigen Stand der jüdischen Diaspora. Man schätzt die Gesammtzahl der Juden in allen 5 Welttheilen zusammen auf 7 Millionen (s. J. Fr. Kolb, Handbuch der vergleichenden Statistik der Völkerzustands- und Staatenkunde. 2. Aufl. 1860). Wir sind überzeugt, daß diese Zahl viel zu klein ist. Nachweisbar freilich ist weder das Eine noch das Andere und frühere Angaben über ihre Population sind nicht zuverlässig genug, um bei der anerkannten Vermehrung der Juden höhere Schlüsse daraus zu ziehen. Wenn wir uns aber erinnern an den oben mitgetheilten detaillirten Bericht Benjamin's von Tudela über die außerordentliche jüdische Population in den Städten von Mesopotamien und Persien bis nach Samarkand, wenn wir hören (nach dem Reisebericht Stern's vom Jahre 1856), wie groß sie heutzutage wieder in Arabien sich herausstellt, wie stark von Juden bevölkert besonders die asiatische Türkei und die Bucharei sind, sowie Aegypten und Nordafrika; wenn wir bedenken, wie die Bevölkerung Nordamerika's, auch seine jüdische, von Jahr zu Jahr anwächst, wie man denn doch überall in der Welt, in Ostindien und China noch wie in Australien und Südamerika Juden antrifft, wird es doch sehr wahrscheinlich, daß ihre Gesammtzahl weit mehr denn 7 Millionen betragen muß. Die einzelnen Zahlen, welche wir hier (nach dem obengenannten Werk von Kolb, nach Karl Freiherrn v. Czörnig's statist. Handbüchlein für die österreichische Monarchie, 1861, und nach Judenmissionsnachrichten) mittheilen können, sind folgende:

1) Vereinigte Staaten von Nordamerika bei einer Gesammtbevölkerung von 23,351,207 Seelen nach der Aufnahme vom Jahre 1850 (während sie jetzt etwa 32 Millionen beträgt) 120,000 Juden (nach M. Wagner's von der Gegenwart gewiß weit überbotener Schätzung), sämmtlich deutsche Juden.
2) Großbritannien bei einer Gesammtbevölkeruug von 29,040,000 Seelen 40,000 Juden.
3) Frankreich bei einer Gesammtbevölkerung von 35,600,000 Seelen 74,000 Juden (Paris mit 20,000), zu 2 Dritteln deutsche Juden.
4) Spanien bei einer Gesammtbevölkerung von 15,300,000 Seelen wenige zerstreute Juden, deren Zahl unbekannt.
5) Portugal bei einer Gesammtbevölkerung von 3,500,000 Seelen ebenso wie in Spanien (seit dem J. 1820 ist unter großen Beschränkungen der Einlaß wieder erlaubt).

6) Italien und zwar:

1) Sardinien (Piemont, Savoyen, Genua, Lombardei, Insel Sardinien) bei einer Gesammtbevölkerung von	7,893,500 Seelen	10,000 Juden,
2) Parma, Modena und Toscana (meist in Livorno) bei einer Gesammtbevölkerung von	2,911,287 „	11,057 „
3) Kirchenstaat (incl. Rom's Gebiet) bei einer Gesammtbevölkerung von . .	3,124,668 „	9,237 „
4) Beide Sicilien bei einer Gesammtbevölkerung von	9,117,050 „	2,200 „
bei einer Gesammtbevölkerung von . .	23,046,505 Seelen	32,494 Juden, davon 1 Drittel Deutsche.

7) Schweiz bei einer Gesammtbevölkerung von 2,390,116 Seelen 3,146 Juden, alle Deutsche.

8) Belgien bei einer Gesammtbevölkerung von 4,623,089 Seelen 1,500 Juden, zur Hälfte Deutsche.

9) Holland (mit Luxemburg und Limburg, aber ohne die Colonien) bei einer Gesammtbevölkerung von 3,543,775 Seelen 65,600 Juden (in Amsterdam allein mehr denn 20,000), alle Deutsche.

10) Oesterreich und zwar:

1) Unter der Ens bei einer Gesammtbevölkerung von	1,681,697 Seelen	6,999 Juden;
2) Ob der Ens bei einer Ges.-Bev. von	707,450 „	4 „
3) Salzburg bei einer „ „	146,769 „	— „
4) Steiermark „ „ „ „	1,056,773 „	6 „
5) Kärnthen „ „ „ „	332,456 „	— „
6) Krain „ „ „ „	451,941 „	— „
7) Görz, Gradiska, Istrien, Triest bei Gesammtbevölkerung von . . .	520,978 „	3,713 „
8) Tirol, Vorarlberg bei einer Gesammtbevölkerung von	851,016 „	548 „
9) Böhmen bei einer Ges.-Bev. von	4,705,525 „	86,339 „
10) Mähren „ „ „ „	1,867,094 „	41,529 „
11) Schlesien „ „ „ „	443,912 „	3,280 „
12) Galizien „ „ „ „	4,597,470 „	448,973 „
13) Bukowina „ „ „ „	456,920 „	29,187 „
14) Dalmatien „ „ „ „	404,499 „	318 „
15) Lombardo-Venetien bei einer Gesammtbevölkerung von	2,446,056 „	6,423 „
16) Ungarn bei einer Ges.-Bevölk. von	9,900,785 „	393,105 „
17) Kroatien und Slavonien bei einer Gesammtbevölkerung von . . .	876,009 „	5,041 „
18) Siebenbürgen bei einer Ges.-B. von	1,926,797 „	14,152 „
19) Militärgränze „ „ „ „	1,064,922 „	404 „
20) Das aktive Militär (ohne die auswärtigen Besatzungen) bei einer Gesammtzahl von	579,989 „	9,850 „
bei einer Gesammtbevölkerung von .	35,019,058 Seelen	1,049,871 Juden, alle Deutsche.

11) Preußen und zwar:

1) Preußen .	bei einer Ges.-Bev. von	2,744,500	Seelen	35,888 Juden;
2) Posen . .	„ „ „ „	1,417,155	„	72,198 „
3) Brandenburg	„ „ „ „	2,329,996	„	27,247 „
4) Pommern .	„ „ „ „	1,328,381	„	12,037 „
5) Schlesien .	„ „ „ „	3,269,613	„	39,045 „
6) Sachsen .	„ „ „ „	1,910,062	„	5,514 „
7) Westphalen	„ „ „ „	1,566,441	„	16,099 „
8) Rheinprovinz	„ „ „ „	3,108,672	„	33,439 „
9) Hohenzollern	„ „ „ „	64,235	„	949 „
10) Jadegebiet	„ „ „ „	856	„	— „
bei einer Gesammtbevölkerung von .		17,739,911	Seelen	242,416 Juden, alle Deutsche.

12) Das übrige Deutschland und zwar:

	Ges.-Bevölkerung		
1) Bayern	4,615,748	Seelen	57,000 Juden;
2) Sachsen	2,122,148	„	11,700 „
3) Hannover	1,843,976	„	1,420 „
4) Württemberg	1,690,898	„	10,430 „
5) Baden	1,335,952	„	23,600 „
6) Hessen-Darmstadt	845,571	„	28,700 „
7) Kurhessen	726,739	„	16,000 „
8) Mecklenburg-Schwerin	542,148	„	3,120 „
9) Mecklenburg-Strelitz	100,000	„	680 „
10) Nassau	439,454	„	7,000 „
11) Braunschweig	273,731	„	1,000 „
12) Oldenburg	294,360	„	1,500 „
13) Sachsen-Weimar	267,112	„	1,450 „
14) Sachsen-Coburg-Gotha . . .	153,879	„	1,600 „
15) Sachsen-Meiningen	168,816	„	1,530 „
16) Sachsen-Altenburg	134,659	„	1,400 „
17) Reuß-Greiz	39,397	„	100 „
18) Reuß-Schleiz-Lobenstein-Ebersdorf	81,806	„	600 „
19) Lippe-Detmold	106,086	„	600 „
20) Schaumburg-Lippe	30,144	„	— „
21) Waldeck	57,550	„	800 „
22) Anhalt-Dessau-Köthen . . .	119,515	„	1,100 „
23) Anhalt-Bernburg	56,031	„	300 „
24) Schwarzburg-Sondershausen . .	62,974	„	200 „
25) Schwarzburg-Rudolstadt . . .	70,030	„	200 „
26) Hessen-Homburg	25,746	„	800 „
27) Liechtenstein	7,150	„	— „
28) Hamburg	222,541	„	7,000 „
29) Bremen	92,000	„	50 „
30) Lübeck	49,324	„	500 „
31) Frankfurt am Main	79,278	„	4,800 „
bei einer Gesammtbevölkerung von . .	16,654,763	Seelen	184,180 Juden, alle Deutsche.

(Luxemburg und Limburg haben unter 412,250 Seelen 1,600 Juden, sind aber unter Holland gezählt;
Holstein und Lauenburg haben unter 580,000 Seelen 3500 Juden und sind unter Dänemark gezählt.)

13) Dänemark (sammt seinen Colonien) hat bei einer Gesammtbevölkerung von 2,915,000 Seelen 8263 Juden, alle Deutsche.

14) Schweden u. Norwegen und zwar

das Erstere bei einer Ges.-Bevölk. von 3,639,332 Seelen 1,000 Juden,
das Letztere " " " " 1,490,786 " — "

zusammen 5,130,118 Seelen 1,000 Juden, fast alle Deutsche.

15) Rußland, europäisches, asiatisches und amerikanisches zusammen, hat bei einer Gesammtbevölkerung von 71,243,616 Seelen über 2 Millionen Juden, wovon die Hälfte Deutsche; 571,678 fallen auf Polen.

16) Griechenland, sammt den nun dazufallenden 7 jonischen Inseln, hat bei einer Gesammtbevölkerung von 1,301,339 Seelen etwa 1,500 Juden, spanische.

17) Türkei und zwar:

1) europäische bei einer Gesammtbev. von 15,700,000 Seelen 70,000 Juden, wovon 37,000 polnisch-deutsche in den Donaufürstenthümern, die übrigen spanische (nach anderen Berichten sollen allein in Constantinopel 90,000 Juden leben);
2) asiatische bei einer Gesammtbev. von 16,000,000 Seelen 80,000 Juden (viel zu gering, denn schon Palästina allein hat 15—16,000, nämlich Jerusalem 8,000, Hebron 500, Tiberias 1,500, Safet 3,000, Jaffa 200, Nablus 200, Akra und Caiffa einige Hundert, die anderen zerstreut);
3) afrikanische (Aegypten, Nubien, Tripolis, Tunis) bei Gesammtbevölk. von 6,200,000 Seelen wenigstens 600,000 spanische Juden.

„Und nun, Du Menschenkind, meinest Du auch, daß diese Beine wieder lebendig werden? So spricht der Herr Herr: Siehe, Ich will einen Odem in Euch bringen, daß Ihr sollt lebendig werden, und sollst erfahren, daß Ich der Herr bin!" Ezech. 37.

Pfarrer Pressel.

Voragine, Jacobus de, s. Jakob de Voragine, Bd. VI. S. 399.

Vorbehalt, geistlicher (reservatum ecclesiasticum), ist die Bedingung, daß Geistliche nicht ohne Verlust ihres Amtes und ihrer Pfründe ihr religiöses Bekenntniß ändern und zu einer anderen Confession übertreten dürfen.

Nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts ist der Wechsel des römisch-katholischen Bekenntnisses eigentlich fast identisch mit dem Abfall vom Christenthum selbst und das strafbarste Verbrechen, dessen sich sowohl Kleriker wie Laien schuldig machen. Die Vollziehung der auf Apostasie und Häresie gesetzten Strafen der Kirche und des Staats mußte eine wesentliche Aenderung erleiden und zum Theil ganz aufhören, als die Evangelischen sich das Recht einer selbstständigen Existenz neben der alten Kirche erkämpft hatten. Dieß gelang aber erst allmählich und nicht ohne gewisse Beschränkungen. Dem Wormser Edikt vom 8. Mai 1521, durch welches über die Anhänger Luther's die Acht verhängt war, entzog der Reichsschluß zu Speier vom 27. August 1526 seine Kraft, denn derselbe proklamirte die Religionsfreiheit für die Reichsstände: „Demnach haben Wir, Churfürsten, Fürsten und Stände des Reichs und derselben Botschafter Uns jetzo .... einmüthiglich verglichen und vereiniget, mitler Zeit deß Concilii, oder aber National-Versammlung nicht desto minder mit Unsern Unterthanen, ein jeglicher in Sachen so das Edikt, durch Kayserliche Majestät auf dem Reichs-Tag zu Wormbs gehalten, außgangen, belangen mögten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott und Kayserl. Majestät hoffet und vertrauet zu verantworten." Geistlichen wie weltlichen Ständen war damit das Reformationsrecht zugestanden, und viele derselben machten davon auch freien Gebrauch; doch suchte die der römischen Kirche angehörige Majorität der Mitglieder des Reichstages alsbald den Speierschen Schluß wieder rückgängig zu machen, was auch schon auf dem Tage zu Speier 1529 geschah, worauf mit wechselndem Glücke der Streit der beiden Religionsparteien bis zum Passauer

Vertrage (16. Juli u. 2. Aug.) 1552 und Augsburger Religionsfrieden (21. Septbr.) 1555 fortgesetzt wurde. Die Verhandlungen über den letzteren konnten in den meisten Punkten auf der Grundlage des Speierschen Abschieds von 1544 und des Passauer Vertrages ohne besondere Schwierigkeit zu Ende geführt werden. Ein Gegenstand veranlaßte aber heftigen Streit und einen nicht auszugleichenden Zwiespalt, nämlich die Freistellung der Religion für die Stände und die Unterthanen. Als am 19. Juni 1555 im Reichsrathe über die Begründung des Religionsfriedens deliberirt wurde und diejenigen, welche in den Frieden mit eingeschlossen seyn sollten, bezeichnet wurden, verlangten die Römisch-Katholischen folgenden Zusatz: „Doch sollen hierinn die Ertz-Bischöffe, Bischöffe, Prälaten, Capitel, Orden und andere geistliches Stands, so in der Administration seynd, oder darinn kommen würden, ausgenommen seyn, dergestalt, wo ein Herr Ertz-Bischoff, Bischoff, Prälat, oder andere geistliches Stands, von der alten Religion abtreten würde, daß derselbe seines Stands und Amts alsbald ipso jure et facto entsetzt, auch den Capitteln und denen es von gemeinen Rechten, oder der Kirchen und Stifften Gewohnheiten zugehört, eine Person der alten Religion verwand, zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch sammt der geistlichen Capittel, und andern Kirchen und Stifft Fundation, Election, Präsentation, Confirmation, alten Herkommen, Gerechtigkeit und Gütern, liegend und fahrend, unverhindert und friedlich gelassen werden soll" (s. Christoph Lehmann, de pace religionis Acta publica etc. [Frankf. a. M. 1707. Fol.]. Buch I. Kap. X. Fol. 25). Bereits am folgenden Tage wurde von Seiten der Augsburgischen Confessionsverwandten „über den Punkt der Geistlichen Vorbehalt oder die Freystellung betreffend" die Erklärung gegeben, daß sie „darzu . . . . keineswegs verstehen, noch der Einruckung solcher restriction stattgeben, sondern eine Religion wie die andere, allen des Reichs Ständen frey gelassen, und keines Gewissen verstrickt haben wollen." Sie entwickelten dafür speciell ihre Gründe und äußerten, daß wenn der Zusatz aufgenommeu würde, „das wäre das höchste praejudicium, dieses theils Religion cum infamia, nicht allein der Personen, vielmehr principali causae, dieses Theils Christlichen Glaubens und Confession." Um der besagten Prophanation zu begegnen, machten sie den Vorschlag, folgenden Artikel dem Frieden einzuverleiben: „Es sollen auch die hohe des Reichs Ertz- und andere Stiffte, wann darin die Religion wird verändert, zu keiner weltlichen Herrschafft und Erbschafft gewand, sondern . . . . . nach eines jeden Ertzbischoffs, Bischoffs oder Prälaten Absterben oder Resignation, bey ihren Electionen, Administration und Gütern gelassen, und von diesem Articul in Vergleichung der spaltigen Religion, ferner gehandelt und beschlossen werden, doch den weltlichen Ständen an ihrer Hoheit und Herkommen unvorgreifflich" (s. Lehmann a. a. O. cap. XIII. Fol. 28). Zugleich übergaben die Evangelischen dem Könige Ferdinand ein in diesem Sinne verfaßtes Bedenken (a. a. O. cap. XV.), zu dessen Rechtfertigung sie insbesondere auch anführten, es erhelle „aus vorigen Reichs-Abschieden und Handlungen, nemlich aus dem Nürnbergischen Friedensstand anno 32 auffgericht, anno 41 in dem Regenspurgischen Reichs-Abschied und dann zum dritten, in der Declaration über solchen Reichs-Abschied daselbst gegeben, daß die Freystellung der Religion allweg in genere beschehen, und nie dergestalt restringirt und eingezogen worden ist." Auch deklarirten sie zugleich: „Wir aber der Augspurgischen Confession, sollen und wollen aus allen oberzehlten Ursachen, diesen Articul in die gemeine Constitution des Religionsfriedens zu setzen, nicht bewilligen, noch viel weniger uns verpflichten, denselbigen zu exequiren und zu handhaben, dann wir haben ohne daß für uns schwache blöde Christen, viel täglicher Sünde gegen Gott . . . . abzubitten, derowegen es ohne Noth ist, uns mit fremden Sünden fürsetzlich zu beladen." In seiner Resolution vom 30. August (a. a. O. cap. XVI.) verwarf der König den Antrag der Evangelischen und erachtete es für „billig . . ., daß Zuerhaltung der Geistlichen lang hergebrachten Ober- und Gerechtigkeiten, umb Verhütung allerlei Unfriedens und Weiterung . . . der obberührte Anhang, wie er begehrt worden, in diesem gemeinen Frieden verleibt werde." Die fortgesetzten Verhandlungen

führten zu keiner Vereinbarung (a. a. O. cap. XVII. f.). Zuletzt gaben die Evangelischen so weit nach, daß sie folgenden Zusatz billigten: „Und nachdem bei Vergleichung dieses Friedens Streit vorgefallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion abtretten würde, wie es denn der von ihnen biß daselbst hin besessenen und ingehabten Ertz-Bischthümen .... und Beneficien halben gehalten werden soll, welches sich aber beyder Religion Stände mit einander nicht vergleichen können, demnach haben wir auff der Geistlichen Bitt in Krafft ... Kayſ. Majestät Uns gegebenen Vollmacht und Heimstellung erkläret und gesetzt .... Ob ein Ertzbischoff ... oder ein anderer Geistlichen Stands von Unserer alten Religion abtreten wird, das derselbige seines Ertz Bischthums ... auch Frucht und Einkommens, so er davon gehabt, jedoch seinen Ehren und Würden ohne Nachtheil, abtreten, auch den Capituln und denen es .... zugehört, eine andere Person zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, samt der Geistlichen Capitul .... Fundationen .... gelassen werden sollen, jedoch künfftiger Geistlicher Vergleichung der Religion unvorgreifflich" (a. a. O. cap. XXII.). Der König schloß sich dieser milderen Fassung im Allgemeinen an, in dem Hauptpunkte aber folgte er dem Antrage der römisch-katholischen Stände und inserirte dem Frieden selbst im Artikel 18. an der entscheidenden Stelle folgende Worte: „— — daß selbige sein Ertzbißthum .... alsbald ohne einige Widerung und Verzug, jedoch seinen Ehren ohnnachtheilig, verlassen, auch den Capituln .... eine Person der alten Religion verwand zu wehlen .., zugelassen seyn — —" (a. angef. O. cap. XXXIV. Fol. 63). Den Evangelischen blieb hiernach nichts übrig, als, wozu ihnen während des Augsburger Reichstages schon Melanthon in einem Bedenken von Freistellung der Religion (Corpus Reformatorum Tom. VIII. Fol. 477 sq.) gerathen, gegen diese Festsetzung zu protestiren und die Autorität derselben nicht zu beachten; außerdem aber unterließen sie es nicht, auf jedem folgenden Reichstage gegen den „hochbeschwerlichen Articul Reformation der Stifft und Prälatur belangend" Einspruch zu erheben und dessen Aufhebung zu verlangen „in Betrachtung, daß wir diese ewige Schand und Mackel auf unserer wahren Religion nicht liegen lassen könnten, auch dafür achten, daß vielen guthertzigen Ständen der andern Religion solcher Articul in ihren Gewissen selbst beschwerlich sey, und dann Eu. Kayſ. Maj. vor Gottes Angesicht schuldig seynd, der allein seligmachenden Wahrheit Gottes ihren Gang zu lassen, und durch solch hochbeschwerlich Verbot keinen Stand oder seinen Unterthanen den Weg zur Seligkeit zu versperren oder abzustricken" (s. Lehmann a. a. O. Buch II. Cap. IV. Fol. 101, aus der 1566 zu Augsburg dem Kaiser Maximilian II. übergebenen Beschwerdeschrift). Die stets wiederkehrende Antwort war aber, daß da die Stände der alten Religion in die Freistellung nicht willigen wollten, die Sache im Namen Gottes eingestellt und verschoben werde (man sehe z. B. die Antwort Maximilian's II. a. a. O. cap. VI. Fol. 114). Je größer die Fortschritte der Reformation in den weltlichen Herrschaften war, so daß in kaum einem Menschenalter seit dem Religionsfrieden mit Ausnahme des Hauses Oesterreich, Bayern und Jülich sämmtliche weltliche Fürsten sich für den Protestantismus entschieden hatten, desto mehr war man katholischerseits bemüht, den geistlichen Vorbehalt nicht schmälern zu lassen, indem die Gefahr des Abfalls vieler Reichsstifter unzweifelhaft drohte. Die freie Bestimmung über die Religion war nur den Reichsunmittelbaren, nicht aber den Unterthanen derselben zugestanden, und andererseits waren der Beschränkung des reservatum ecclesiasticum nur die Reichsstifter unterworfen. Diejenigen geistlichen Stifter, welche landsässig waren, konnten daher in Uebereinstimmung mit dem Landesherrn sich der Reformation zuwenden, und dieß geschah auch in nicht wenigen Diöcesen (m. s. Eichhorn, deutsche Staats- und Rechtsgesch. Theil IV. §. 502). Dagegen scheiterte der Versuch der Umwandlung in den Reichsstiftern. So im Jahre 1583, als Gebhard Truchseß das Erzstift Köln reformiren wollte (man s. den Art. Bd. IV. S. 696 folg.) und 1592 in Straßburg (Eichhorn a. a. O. §. 511, Note k Citate); indessen wurden indirekt, dem geistlichen Vorbehalte entgegen, doch auch manche Reichsbis-

thümer der katholischen Kirche entzogen (Eichhorn a. a. O. §. 503 am Ende). Daß dieß nicht in noch größerem Umfange geschah, wußten die Jesuiten zu verhindern, welche durch Schrift und That die Gegenreformation erfolgreich betrieben (vgl. Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Band I. (Frankfurt a. M. 1847), S. 69 ff.). Die Grundsätze der Jesuiten sind vornehmlich entwickelt in der dem Kanzler Ernst's von Köln, Franz Burgkard, beigelegten Schrift: De autonomia, das ist von Freistellung mehrerlei Religion und Glauben, München 1586, 1593, 4°., als deren Verfasser eigentlich Andreas Erstenberger, kaiserlicher Rath und Reichshofrathssekretär anzusehen ist. Auch wurde katholischer Seits über die Fortschritte der Evangelischen heftig geklagt und noch 1613 auf dem Reichstage zu Regensburg die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen: „— Eu. Kayserl. Majestät werden zu Erhaltung ihrer uhralten Religion Ertz- und Stiffter, auch gleichmässiger Handhabung des Geistlichen Vorbehalts, ohne welchen der Geistliche Stand und die Catholische Religion im Reich gäntzlich ruinirt ist, Ihren Kayserlichen Ernst sehen und spühren lassen" (Lehmann a. a. O. Buch II. Kap. XCIII. Fol. 289).

Seit dem Ausbruche des 30jährigen Krieges suchte jede Partei die Freistellung der Religion in ihrem Sinne auszubeuten. Katholischer Seits wurde die Herstellung der römischen Kirche auf's Eifrigste betrieben und der Augsburger Religionsfriede in schroffer, dem katholischen Interesse dienender Weise ausgelegt. In diesem Sinne entschied auch der Kaiser in dem Restitutionsedikte vom 6. März 1629 (Londorp, der Königl. Kaiserl. Majestät und des heiligen römischen Reichs Acta publica III, 1047. Khevenhüller, Annales Ferdin. XI, 438 folg.), daß die Bestimmung wegen des geistlichen Vorbehalts ein integrirender Bestandtheil des Religionsfriedens sey und die dagegen protestantischer Seits geschehenen Uebertretungen wieder beseitigt werden müßten. Die Stände der Protestanten wären nicht befugt gewesen, die unter ihrer Hoheit gelegenen geistlichen Stiftungen nach dem Passauer Vertrage einzuziehen, sowie die Erz- und Bisthümer zu reformiren. Gegen diese Behauptung des Kaisers wurde evangelischer Seits wiederholt, wie 1631, 1641, 1645 u. a. (vgl. die Auszüge bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus lib. I. tit. XV. §. 26. Tom. I. p. 1416, 1417; verb. Tom. IV. p. 38) Protest erhoben, der ganze Streit aber endlich durch den Westfälischen Frieden (s. den Art.) erledigt. Abgesehen von verschiedenen Sekularisationen (s. den Art. Bd. XIV. S. 182), wurde für die reichsunmittelbaren Erzbisthümer, Bisthümer, Prälaturen und andere geistliche Stiftungen der Besitzstand des 1. Januar 1624 als Normaltag bestimmt (Instr. Pacis Osnabr. art. V. §. 14), für die Zukunft aber der geistliche Vorbehalt sowohl zu Gunsten der Katholiken, als Evangelischen aufrecht erhalten. Das Friedensinstrument (a. a. O. §. 15) disponirt darüber: „Si igitur Catholicus Archiepiscopus, Episcopus, Praelatus, aut Augustanae Confessioni addictus in Archiepiscopum, Episcopum, Praelatum electus vel postulatus, solus aut una cum Capitularibus seu singulis seu universis, aut etiam alii ecclesiastici religionem in posterum mutaverint, excidant illi statim suo jure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et reditus citra moram et exceptionem cedant, capituloque, aut cui id de iure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore huius transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare; relictis tamen Archiepiscopo, Episcopo, Praelato etc. decedenti, fructibus et reditibus interea perceptis et consumptis."

Dieser Grundsatz ist seitdem in Deutschland in Geltung geblieben, daß nämlich mit dem Wechsel der Confession auch officium und beneficium verloren gehen.

Ueber den päbstlichen Vorbehalt überhaupt und die darüber geführten Streitigkeiten, sehe man außer den bereits angeführten Quellen die literarischen Nachweisungen bei Pfeffinger a. a. O. I, 1418, Pütter, Literatur des Staatsrechts III, 76. und Klüber's Fortsetzung IV, 130, insbesondere: Alb. Phil. Frick, de reservato ecclesiastico ex mente Pacis Religiosae eiusque effectibus ac fatis ad Pacem Westph.

Helmstad. 1755, 4°. Ejusdem: de reservato eccl. ex mente Pacis Westphalicae. Holmstad. 1757, 4°. H. F. Jacobson.

Vorbild oder **Typus** (τύπος von τύπτω, die Ausprägung des Faktums einer höheren Sphäre in einer niederen). In Natur und Geschichte wiederholt sich in den höheren Stufen das Gesetz der niederen in immer verklärterer Weise — hierauf beruht das biblische Vorbild. Die die äußere Theokratie durchwaltenden Gesetze erhalten vermöge des präparatorischen Karakters derselben eine höhere Ausprägung in der neutestamentlichen. Diese Korrespondenz ist also eine natürlich nothwendige — so hat auch die Weltgeschichte ihre Typen: Nebukadnezar und Napoleon, die Flotte des Xerxes und die Armada Philipp's — indeß zugleich eine göttlich teleologische. „Der gemeinsame Zweck der Weissagung und des Typus ist, auf einer bestimmten Stufe der göttlichen Offenbarung den Glauben an die Gegenwart des göttlichen Geistes und des Wortes durch die Aufweisung der vorbereitenden Zeugnisse zu bestärken und zugleich die Empfänglichkeit für höhere Stufen anzuregen." (Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 35). Gemäß dieses teleologischen Karakters lassen sich die Typen als intendirt betrachten, wiewohl nicht in ihrer Isolirung, sondern nur in ihrem organischen Zusammenhange. Am nächsten verwandt sind mit dem Typus die Prophetie, die Allegorie und das Symbol. Die Prophetie ist eine Weissagung im Wort, der Typus in Sachen: in Personen, Einrichtungen, Ereignissen — die messianischen Königsweissagungen sind die Ausdeutung der theokratischen Königswürde (Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefs, §. 18). Die Allegorie ist die durch alle Theile eines Bildes durchgeführte höhere Idee, doch so, daß nicht nothwendig im Bilde wahrer Geschichte, auch die Idee nicht durch geschichtlich-organischen Zusammenhang gegeben zu seyn braucht, wie beim Typus. Die Auslegungen des Alten Testaments bei Paulus und im Hebräerbrief, welche man allegorisch zu nennen pflegt, werden richtiger typologisch genannt (mein Commentar zum Brief an die Hebräer, 3. Aufl., S. 90; Riehm a. a. O. §. 19). Das Symbol ist die bildlich sinnliche Darstellung einer Idee — nicht nothwendig mit vorbildlichem Karakter (Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus I. S. 18). In dem Aufsatze über die Typik von Fr. v. Meyer (Neue Folge, zweite Sammlung, S. 1) werden auch Parabel, Hieroglyphe und Emblem als identische Begriffe dem Typus zur Seite gestellt.

Wie hoch hinauf die typische Auslegung bei den palästinensischen Juden gehe, ist aus jüdischen Quellen nicht ganz mit Sicherheit zu ermitteln, da das Alter der Bücher, welche Beispiele derselben enthalten, nicht feststeht. Eine Anzahl von Stellen, worin der Messias als Gegenbild Adams auftritt, findet sich in Snabelii amoenitates typico-emblematicae 1727 in der Abhandlung: de Adamo typo Christi, doch nur aus späteren Schriften. Die ältesten der Beispiele bei Wettstein sind aus dem Targum zu Ps. 49, 3. — 68, 33., welches nach Zunz (gottesdienstliche Vorträge, S. 77) freilich noch prekärer Kritik an's Ende des 7. Jahrhunderts gesetzt wird.

Indeß ist typische Auslegung auch nicht von der sogenannten „tieferen Schriftauslegung" (מִדְרָשׁ, ὑπόνοια) zu trennen. Wort und Sachen der Vergangenheit, welche in dem heiligen Codex niedergelegt sind, werden gern als Parallelen für die Gegenwart gebraucht, theils in der Ueberzeugung einer göttlich intendirten Anwendung, theils im Bewußtseyn eines subjektiven Verfahrens. „Das Wort," sagt ein gebildeter jüdischer Gelehrter (Sachs, jüdische Poesie in Spanien, 1846, S. 161), „das aus der Vorzeit überkommen war, sollte nicht als ein historisches, vorübergegangenes der Gegenwart fremd und gleichgültig gegenüberstehen. So ward das Leben der Gegenwart in das Wort der Vergangenheit hineingelegt und ist es kaum zu unterscheiden in dieser eigenthümlichen Handhabung des alten Schriftwortes, ob mehr aus dem Gegebenen herausgeholt oder in dasselbe hineingelegt wurde." Eine solche Anwendung des Alten Testaments, welche die Andeutung des Gegenwärtigen in dem Vergangenen sucht, schließt auch die typische Erklärung mit ein. Eine ὑπόνοια findet nun das gesammte jüdische Alterthum zu der Zeit Christi im Alten Testament, nicht nur das alexandrinische, son-

dern auch das paläſtinenſiſche. „Anders," ſagt Sirach 39, 1 f., „wer ſeinen Geiſt darauf richtet und forſchet über das Geſetz des Höchſten. Verſteckte Gleichniſſe erforſchet er und mit Räthſelſprüchen beſchäftigt er ſich", und ſelbſt ein Joſephus in dem prooemium zu den antiquitates deutet darauf hin, daß er zu einer anderen Zeit an einer tieferen Auslegung der moſaiſchen Schriften ſich verſuchen werde. Daß ein Theil der Rabbinen, wie die Schule Hillel's, ſchon um die Zeit Chriſti den Unterſinn in der Schrift angenommen, um die in der Tradition erweiterten oder näher beſtimmten moſaiſchen Geſetze ſchriftmäßig begründen zu können, zeigt die Miſchnah in ihren älteren Beſtandtheilen; den Fortſchritt in der Willkürlichkeit der Deutungen bis zur Gemarah nachgewieſen zu haben, iſt ein Verdienſt der Abhandlung von Geiger, „das Verhältniß des natürlichen Schriftſinns zur thalmudiſchen Schriftdeutung" in Band V. und VI. der wiſſenſchaftlichen Zeitſchrift für jüdiſche Theologie. Wo z. B. die Miſchnah nur eine Andeutung רמז ſieht, findet die ſpätere einen Beweis ראיה (bei Geiger S. 252). Im Conflikt ſpäterer geſetzlicher Beſtimmungen mit dem moſaiſchen Geſetz ſcheint ſich die Thoſeftha (das ſind die Zuſätze oder Nachträge zur Miſchnah, zum Theil vor, zum Theil nach derſelben entſtanden) nicht den hermeneutiſchen Grundſatz aufzuſtellen: המתרגם פסוק כצורתו הרי בראי והמוסיף הרי זה מגדף, „wer einen Vers nach ſeiner Form (wörtlich) überſetzt, iſt ein Lügner, wer hinzufügt, ein Läſterer."

Wie verbreitet die „tiefere Schriftauslegung" zur Zeit Chriſti geweſen, dafür liegen im Neuen Teſtament ſelbſt die Belege vor. Sie finden ſich in faſt allen Schriften des Neuen Teſtaments und haben ſo viele Verwandtſchaft mit der Schriftauslegung der damaligen und der ſpäteren Juden, daß ſie als Beſtandtheile der damaligen Zeitbildung angeſehen werden müſſen. Die eherne Schlange wird von Chriſtus als Typus des gekreuzigten Menſchenſohnes bezeichnet Joh. 3, 14., Jonas als Typus des begrabenen Mtth. 12, 40., Elias als Typus Johannes des Täufers Marc. 9, 13. In den Schickſalen der Frommen des Alten Teſtaments und namentlich David's, des königlichen Dulders, ſieht Chriſtus ſeine Erniedrigung und ſeine Erhöhung vorgebildet Luc. 24, 27. 44. Matth. 26, 24. 54. 56. Joh. 13, 18; 17, 12. Das Abendmahl ſetzt er als Typus des Paſſah ein. Nach Paulus iſt Adam ein τύπος des zukünftigen Adam (Röm. 5, 14), die Strafexempel, welche die Zeitgenoſſen des Moſe in der Wüſte erfahren, ſind τύποι für das neuteſtamentliche Iſrael (1 Cor. 10, 11), das Paſſahlamm iſt Typus Chriſti 1 Cor. 5, 7. Joh. 19, 36. Gal. 4, 24. weiſt Paulus nach, daß in der Geſchichte der Sarah und der Hagar ein Midraſch, ein Unterſinn liege, vermöge deſſen ſich in den Verhältniſſen der Kinder der geſetzlichen Stiftung die der evangeliſchen abbilden. Citate des Hebräerbriefs wie 1, 6—10; 2, 6—8. 12. 13. laſſen ſich kaum anders als durch einen Midraſch erklären, und zwar die erſteren nach dem, dem Verfaſſer allerdings nicht mit Klarheit zum Bewußtſeyn gekommenen, hermeneutiſchen Grundſatze, welchen Delitzſch zu dieſen Stellen aufſtellt: „Ueberall, wo im Alten Teſtament von einer endzeitigen, letztentſcheidenden Zukunft, Erſcheinung und Erweiſung Jehovah's in ſeiner zugleich richterlichen und heilwärtigen Macht und Herrlichkeit die Rede iſt, . . . da iſt Jehovah = Jeſus Chriſtus." Typologiſch legt der Verfaſſer aus Kap. 4. 7. 8. 9. und bezeichnet den ganzen Ritualcultus als eine σκιὰ (was gleich Typus) der zukünftigen Heilsgüter, wie auch Paulus Kol. 2, 17. Allegoriſch-typiſchen Karakter hat die ganze Sprache der Apokalypſe, Kap. 8, 11. heißt es, daß Jeruſalem πνευματικῶς Aegypten und Sodom genannt werde, das Geiſtliche aber drückt den Kern der Sache aus,*) wodurch den Namen der alten Städte ein typiſcher Karakter beigelegt wird. Das neuteſtamentliche Gegenbild der altteſtamentlichen Vorbilder wird ἀντίτυπον genannt 1 Petr. 3, 21.

*) So richtiger als Düſterdieck zu dieſer Stelle, nach welchem es auf „die geiſtige Beſchaffenheit" der Städte gehen ſoll; die Syrer brauchen für typiſch den Ausdruck ܪܘܚܢܝ „geiſtig", Wiſemann horae Syriacae I, 55.

Was nun die Frage anlangt, ob die Rabbinen ihren Unterſinn als ſubjektive Einlegung oder als objektive Auslegung angeſehen, ſo iſt im Allgemeinen wohl das angeführte Wort von Sachs richtig. Doch hat es, namentlich um die Zeit der Miſchnah, noch nicht an dem Bewußtſeyn eines Unterſchiedes gefehlt. Schon daraus ergibt ſich dies, daß ſie nur ein רמז (welchem das ἐμήνυσεν Luc. 20, 37. entſpricht) oder זכר wahrnehmen, wo die Gemarah einen eigentlichen Beweis. Auch ſpricht dafür, daß die Rabbinen nach einer Andeutung in der Gemarah (Chadigah) einen vierfachen Schriftſinn lehren, welchen ſie in der Abbreviatur פרדס zuſammenfaſſen: 1) פשט, 2) רמז, 3) דרש, 4) סוד, d. i. 1) der Wortſinn, 2) der Unterſinn, 3) die Andeutung, 4) das myſtiſch-kabbaliſtiſche Geheimniß. Was die neuteſtamentlichen Schriftſteller betrifft, ſo liegt es dem Frommen, je größer die Verehrung vor dem göttlichen Wort, nahe, jede Parallele, in welcher ſich daſſelbe beſtätigt, auch als intendirte anzuſehen. Finden wir doch ſchon etwas Aehnliches bei Plutarch. Nachdem er berichtet (de fortuna Alexandri c. 10), daß Alexander unter allen Ausſprüchen Homer's den Vers am meiſten geliebt: „Beides, ein guter König, ein trefflicher Streiter im Kriege," ſetzt er hinzu, daß es in der That den Anſchein habe, als habe Homer in jenem Verſe nicht bloß die Trefflichkeit Agamemnon's verherrlicht, ſondern auch die des Alexander geweiſſagt (τὴν δ' Ἀλεξάνδρου μεμάντευκε). Wo daher im Neuen Teſtamente Parallelen mit dem Alten nachgewieſen werden — ſey es mit Worten der Propheten oder mit Inſtituten und Ereigniſſen, — werden wir im Allgemeinen die Neigung vorauszuſetzen haben, dieſe Parallelen als göttlich intendirt zu betrachten, in Ausſprüchen wie Matth. 1, 23. 2, 15. 4, 14. 8, 17. 1 Cor. 9, 9. auch Joh. 11, 51., kaum jedoch 18, 9. u. v. a. Dagegen iſt auch an vielen anderen Stellen, wie z. B. Matth. 2, 17., wo überdieß nicht das ἵνα πληρωθῇ ſteht, ſondern τότε, der Verfaſſer der Gewohnheit ſeines Volks gefolgt, ſeine eigenen Gedanken in dem geheiligten Worte der Schrift auszudrücken (ſ. meine Schrift: „das Alte Teſtament im Neuen," §. 4). In Eph. 5, 32. gibt Paulus durch das ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστόν ſeiner Deutung ausdrücklich nur den ſubjektiven Karakter. Was aber die eigentlichen typiſchen Auslegungen des Alten Teſtaments betrifft, welche wir namhaft gemacht, ſo iſt kaum eine derſelben der Art, daß ſie nicht auf dem organiſchen Zuſammenhange der alt- und neuteſtamentlichen Stiftung beruhte, wiewohl ſich dieß von der Ausdeutung des Melchiſedek nur beziehungsweiſe behaupten läßt (die beziehungsweiſe Berechtigung ſucht Riehm a. a. O. §. 19. zu erweiſen), und vielleicht überhaupt nicht von Matth. 13, 40.

Theils nach dem Vorgange des Neuen Teſtaments, theils nach dem Geiſte der Zeit ſetzt ſich mit der allegoriſchen auch die typiſche Auslegung in der chriſtlichen Kirche, der occidentaliſchen wie der orientaliſchen, fort, wird jedoch bei Barnabas, Juſtinus Martyr, Origenes mit einer Willkür und Regelloſigkeit ausgeübt, welche ihr von Juden und Heiden, von Tryphon und Celſus, herben Tadel zuziehen (Semiſch, Juſtinus Martyr I, 56). In der occidentaliſchen Kirche luxuriren in der als Spezies der Allegorie angeſehenen Typologie Ambroſius, Hilarius; Auguſtin ſetzt der Willkür wenigſtens einige Schranken. Obwohl am hiſtoriſchen Sinne feſthaltend, betrachtet er es indeß doch als knechtiſche Schwachheit, nach Art der Juden bloß bei dem buchſtäblichen Sinne ſtehen zu bleiben, während Chriſten vielmehr berufen ſind, den tieferen Sinn zu erforſchen (de doctr. christ. III, 13). Bei dieſer Ueberſchätzung des ſpirituellen Unterſinnes bringt Auguſtin denſelben auch im N. Teſtam. zur Anwendung und macht ſich die Nachweiſung deſſelben im Alten Teſtamente zur beſonderen Aufgabe, da Gott nicht bloß durch Worte, ſondern auch durch Sachen in demſelben prophezeit habe. So ſind von ihm in den Büchern de civitate Dei altteſtamentliche Inſtitute und Geſchichten typiſch erläutert und ſo hoch ſchlägt er den daraus gezogenen Gewinn an, daß er, nachdem er eine wenig gelungene „myſtiſche", d. i. typiſche Ausdeutung des Segens Eſau's gegeben, ſich nicht enthalten kann, auszurufen: o res gestas, sed prophetico gestas, in terra, sed coelitus, per homines, sed divinitus! Si excutiantur singula, tantis foecunda mysteriis

ut multa sint implenda volumina. Auguſtin unterſcheidet öfter (z. B. de utilit. cred. c. 3) eine vierfache Auslegung: 1) secundum historiam, 2) secundum aetiologiam, welche nachweiſt, warum etwas geſchehen ſey, 3) secundum analogiam, welche die Zuſammenſtimmung des Alten mit dem Neuen Teſtamente darthut, 4) secundum allegoriam, welche zeigt, non ad literam accipienda esse, quae scripta sunt, sed figurate intelligenda. Dieſe unterſcheidet er wieder (de vera relig. c. 50) in die allegoria historiae, facti, sermonis und sacramenti. Unter der Allegorie iſt hier, gemäß dem Sprachgebrauch in Gal. 4, 22., auch der Typus mitbegriffen. Auch in dieſer Hinſicht beherrſcht der Einfluß Auguſtin's das Mittelalter. Gewöhnlich werden die vier Arten der Interpretation unterſchieden: historica, allegorica (worin die Typen behandelt werden), tropologica, worin die ethiſche und paränetiſche Anwendung, und anagogica, wo Worte und Sachen in ihrer Hindeutung auf das ewige Leben erklärt werden. — Aufgegeben wird in der patriſtiſchen Exegeſe der Typus nur von Theodor von Mopſueſte, deſſen rationaliſtiſche Richtung die typologiſche Erklärung unter den Geſichtspunkt der Accommodation ſtellt.

Eine Sichtung der allegoriſchen Interpretation mit Ausſcheidung der Typologie tritt erſt mit der Reformation ein. Von der Ausdehnung, in welcher damals die allegoriſche Deutung zum Nachtheil der hiſtoriſchen Auslegung ſich verbreitet hatte, geben die Worte Luther's zu 1 Moſ. 3. einen Eindruck: qui vel ingenio vel facundia valebant, in eo omnes nervos contendebant, ut persuaderent auditoribus, historias res esse mortuas, nec valere aedificationem ecclesiarum: ideo factum est, ut revereremur communi studio allegorias, ac mihi juveni pulchre succedebat conatus. Nam etiam absurda licebat fingere, . . . et qui allegoriis fingendis aptior erat, is etiam doctior theologus habebatur. Zwar verſchmäht Luther, namentlich in den früheren Zeiten, die allegoriſche Erzählung nicht, aber mit Entſchiedenheit widerſetzt er ſich der dogmatiſchen Beweiskraft derſelben, wie ſie in der Kirche üblich geworden und auch noch ſpäter katholiſcherſeits vertheidigt wird. Argumenta nostra, ſagt z. B. Salmero zu 2 Cor. 3: ab allegoriis sumta protestantes parvi faciunt, a quibus vel hoc signo intelligitur abesse spiritum, quo medullas scripturarum penetrare possint. Hiernach iſt die Aeußerung Luther's über die pauliniſche Typologie Gal. 4, 22. zu beurtheilen, daß dieſelbe „zum Stich zu ſchwach ſey, dennoch mache ſie den Handel vom Glauben frei lichte." So auch das Urtheil von Melanchthon in der Apologie in Art. XII. S. 260: „Wenn die Sache mit Allegorieen auszurichten wäre, ſo würde Jedermann Allegorieen finden, die ihm dienlich. Aber alle Verſtändigen wiſſen, daß man in ſolchen hochwichtigen Sachen für Gott gewiß und klar Gottes Wort haben muß, und nicht dunkle und fremde Sprüche herzuziehen mit Gewalt; ſolche ungewiſſe Deutungen halten den Stich nicht für Gottes Gericht." Da es ſich auch hier, wie Gal. 4., um Typen handelt, ſo liegt hierin ein Zugeſtändniß der Subjektivität bei Erklärung derſelben. — Der Verdacht gegen die Allegorieen führt in der proteſtantiſchen Kirche zu beſtimmter Unterſcheidung des Typus und der Allegorie. Rivetus, der ſcharfſinnige, niederländiſche Exeget, unterſcheidet richtig: typus est, cum factum aliquod a V. T. accersitur, idque extenditur praesignificasse atque adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in N. T.; allegoria vero, cum aliquid sive ex V. sive ex N. T. exponitur atque accommodatur novo sensu ad spiritualem doctrinam sive vitae institutionem (Praef. ad Ps. 45). Dieſelbe Unterſcheidung wird wörtlich von Gerhard aufgenommen Loci II, 67. und die Allegorieen von ihm und andern proteſtantiſchen Auslegern, namentlich dem praktiſch erbaulichen Gebrauch in Predigten überlaſſen. Auch die typiſche Theologie wird mehr zu dieſem praktiſchen Zwecke verwendet, wie in Balduin's passio Christi typica; adventus Christi typicus, Bacmeiſter explicatio typorum V. T. Christum explicantium u. a. Es wurden Perſonal- und Real-Typen unterſchieden, worunter die des moſaiſchen Cultus begriffen, innati, welche von der Schrift ſelbſt als ſolche angegeben, und illati, welche nach Analogie jener hineingelegt werden. Die Lehre von

den „hiſtoriſchen“ Typen gibt Glaſſius Philol. sacra S. 458. Die katholiſche Kirche und namentlich die jeſuitiſchen Exegeten fuhren fort, ſich in typiſchen Spielereien zu ergehen: Eliſa mit ſeinen 12 Joch Rinder 1 Kön. 19. war der Typus Chriſti und der 12 Apoſtel, die 12 Steine auf dem Bruſtſchilde des Hohenprieſters ſollten der Typus jener 12 Steine ſeyn, auf denen das himmliſche Jeruſalem erbaut, der Hoheprieſter ſelbſt der Typus des Pabſtes u. a.

Eine nicht weniger ausgedehnte Herrſchaft als früher die allegoriſche Interpretation erhielt in der reformirten Kirche die typologiſche durch Coccejus. Daß nach ſeiner Hermeneutik das Schriftwort ſo vielerlei Sinn habe, als die Worte grammatiſche Bedeutungen — wie bis auf die jüngſte Zeit herab ihm Schuld gegeben worden — iſt zwar eine ungegründete Beſchuldigung, wie von mir im „Akademiſchen Leben“ II, 231. aus ſeinen beſtimmten Erklärungen nachgewieſen worden: nur Ein sensus scripturae wurde von ihm angenommen, der sensus historicus, wohl aber an vielen Stellen eine prophetiſche ὑπόνοια, welche er allegoria nennt, und welche auch, wie die a. a. O. angegebenen Beiſpiele zeigen, über den eigentlichen Typus hinausgeht. Seine Typologie bleibt jedoch weit hinter dem Scharfſinn der Bengel'ſchen zurück, ſie leidet an mechaniſchem Supranaturalismus. Statt daß bei den Realtypen die Typologie ſich auf der Symbolik aufbauen ſollte und bei den Perſonaltypen auf der Anſchauung der organiſchen Einheit der geſchichtlichen Entwickelung bleibt er bei einer ſupranaturaliſtiſch von Gott gewirkten Aehnlichkeit ſtehen. Von der Sündfluth ſagt er Summa theol. Opp. VI. S. 181: diluvium inter typos referre cogimur, quia et convenientiam habet cum salvatione, quam ostendit promissio, et Petrus ei facit baptisma nostrum ἀντίτυπον, und fährt fort: Quae extra ordinem gesta sunt vetustis temporibus et similitudinem habuerunt mysterii per promissionem indicati, in iis ea convenientia animadvertenda fuit. Quae enim Deus sic facit, ea sine dubio eo fine sic facit, ut fides promissionis confirmetur. Als Zweck dieſer göttlichen Veranſtaltung ſieht er die Befeſtigung der altteſtamentlichen Frommen im Glauben an die Verheißung an, denen er mithin auch ſchon das Verſtändniß der Typen zuſchreibt, wogegen ſchon innerhalb ſeiner Schule auch Vitringa das Verſtändniß bei den altteſtamentlichen Frommen in enge Gränzen ſchließt.

Von dieſer Zeit an wird nun die typologiſche Auslegung das Lieblingsgeſchäft unter den zahlreichen Schülern des großen Theologen in den Niederlanden, von welchen wir nur beiſpielsweiſe nennen: H. Hulſius, D'Outrein, van Till, Deuſing, Vitringa. Ein Vortheil, welchen die Vorliebe für die Typologie unbeſtritten hervorrief, war das in dieſer Zeit aufblühende, eifrige Studium der jüdiſchen Alterthümer, die Geſchmackloſigkeit der Auswüchſe ging jedoch oft in's Weite. Nach van Till de tabernaculo Mosis c. 25 ſind die zum heiligen Leuchter gehörigen Lichtputzen der Typus der geheiligten Vernunft, welche die immer von Neuem ſich erzeugenden Irrthümer vertilgt. J. J. Cramer welcher in der Schrift de ara exteriori c. 12, 1. erweiſen will, daß Chriſtus der Brandopferaltar per omnia similis geweſen ſey, wirft, da der Altar viereckig, auch die Frage auf: quadratus quomodo Christus fuerit? Die Uebertreibungen fanden ſchon gleichzeitig ſtarke Rüge, namentlich in den Schriften von Joncourt: entretiens sur les différentes méthodes d'expliquer l'écriture et de prêcher de ceux qu'on appelle Coccéiens et Voetiens 1707 und die weitere Streitſchrift deſſelben Verfaſſers: nouveaux entretiens. Gemäßigter und mit aller Verehrung für Coccejus ſetzt der gelehrte Salden der Typologie gemeſſene Schranken in der Abhandlung: de typorum V. T. usu et abusu in den Otia theol. 1684. Der von Surenhuſius, Snabelius a. a. O. geführte Nachweis, daß ähnliche oder gleiche altteſtamentliche Parallelen und Typen ſchon von den jüdiſchen Theologen angenommen worden, konnte ſo wenig in dieſer Verehrung der Typologie irre machen, daß eben daraus ein Beweis für die Berechtigung derſelben entnommen wurde. Anders verhielt es ſich mit den Schriften von Spencer und Marſham, welche durch den Hinweis auf den Urſprung des Ritualgeſetzes aus dem ägypti-

ſchen und arabiſchen Alterthum das Ritualgeſetz, dieſen Hauptſitz der Realtypen wankend zu machen ſuchten, daher auch die gemeinſchaftliche Polemik gegen dieſe Neuerer von Reformirten und Lutheranern.

Unter den Lutheranern, unter welchen die Schule von Coccejus bei theilweiſer Anerkennung doch viel mehr der Verdächtigung unterlag, fand aus Furcht vor ſchwärmeriſchem Mißbrauch die Annahme eines doppelten Sinnes, des hiſtoriſchen und des myſtiſchen, Beſtreitung. Nur Ein Sinn, der buchſtäbliche, wurde als der wahre anerkannt, neben welchem die myſtiſche und typologiſche Deutung nur als Accommodation zu bezeichnen iſt (Calov, syst. theolog. I, 663; Aug. Pfeiffer, thes. hermen. c. 3. can. 10. S. 168). Da jedoch zugeſtanden wurde, daß in dem einfach hiſtoriſchen Sinne göttliche Intention auf ein Höheres hinweiſe, ſo wurde dieſer Streit auch von gemäßigteren Theologen, von einem Buddeus, Rambach, Math. Pfaff, nur als Wortſtreit angeſehen. Von der pietiſtiſchen Schule wird auf's Neue „der tiefere Schriftſinn“ betont und auf die Erforſchung deſſelben gedrungen. Aus dem Intereſſe für die reichere Erbaulichkeit der Schrift wurde auf deren emphatiſche Erklärung gedrungen. „Da auch die Worte der heiligen Schrift inſpirirt, merito vocibus tanta significationis amplitudo, tantumque pondus adsignatur, quantum per rei substratae naturam sustinere possint“ (Rambach, instit. hermen. S. 319). Dieſe Rückſicht auf Erbaulichkeit ließ auch auf's Neue auf die Annahme eines myſtiſchen Schriftſinns dringen, welcher nicht bloß bei den Typen angenommen wurde, ſondern auch in anderen Stellen der Schrift, wo derſelbe durch den Context oder durch Folgerungen aus anderen Stellen indicirt ſey (ſ. Rambach S. 73). In dieſem erbaulichen Intereſſe erſchienen auch von dieſer Schule typologiſche Werke: Joach. Lange, mysterium Christi et christianismi in fasciis typicis antiquitatum V. T., auf coccejaniſcher Grundlage Lundius, jüdiſche Heiligthümer, Schöttgen, der Meſſias im A. T.

Eine tiefere Grundlage erhielt die Typik durch den württemberger Pietismus, durch Bengel und ſeine Schule. Hier wurden die altteſtamentlichen Typen nicht mehr als einzelne Erſcheinungen in Betracht gezogen und nicht mehr unter den praktiſch-teleologiſchen Geſichtspunkt geſtellt, den Frommen des Alten Teſtaments einige Vorahnung des zukünftigen Heils zu geben, den Chriſten aber eine praktiſche Beſtärkung in ihrem Glauben. Aus dem vorbildenden Karakter der ganzen altteſtamentlichen Oekonomie heraus wurden ſie hier begriffen als einzelne Glieder einer organiſch ſich entwickelnden Reichsanſtalt, in welcher jede frühere Stufe auf die ſpätere hinweiſt. „In den göttlichen Werken iſt bis in das kleinſte Gräschen die höchſte Symmetrie; in den Worten Gottes herrſcht bis auf das Unbedeutendſte der genaueſte Zuſammenhang“ (Gnomon, Vorrede, §. 13). „Ein einiges Werk iſt die heilige Schrift, alle Bücher derſelben machen Ein corpus aus, die einzelnen Bücher ſind für ſich ein Ganzes und erfüllen jedes für ſich vollkommen ſeinen beſonderen Zweck. Alle zuſammen machen Ein Buch aus, das aus jenen Theilen erwächſt und einen allgemeineren, weit umfaſſenden Zweck hat. Es iſt Ein Grundgedanke, der unendlich göttlich alles in ſich begreift, von dem alle Zeiten ausgehen, der Vergangenheit und Zukunft gemeſſen hat“ (Ordo temporum 9, 13). „Man hat die heilige Schrift nicht als Sprüch- und Exempelbücher anzuſehen, ſondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Oekonomie bei dem menſchlichen Geſchlechte, vom Anfang bis zum Ende aller Dinge, durch alle Weltzeiten hindurch, als ein ſchönes, herrliches, zuſammenhängendes Syſtem. Denn obgleich jedes bibliſche Buch ein Ganzes für ſich iſt und jeder Schriftſteller ſeine eigene Manier hat, ſo weht doch Ein Geiſt durch alle, Eine Idee durchdringt alle. Eins erklärt und verſtärkt immer das andere. Was Gott an einzelnen Heiligen und an ſeinem ganzen Volke thut, flicht ſich wunderbarlich ineinander, und ein einziger Blick in ſeine über alles ſich erſtreckende Haushaltung iſt mehr werth, als die geheimſte Kundſchaft aus allen Kabineten der irdiſchen Potentaten.“ Trefflich einer der geiſtvolleren Schüler Bengel's: „Wie wenn eine Blume aufwächſt, ſo iſt ſchon der bildende Geiſt im Samen, der

durch jedes paar Blätter, die hervorwachſen, ſeine innere verborgene Grundbildung je mehr und mehr offenbart" (P. M. Hahn's theologiſche Schriften II, 9). In dieſem Geiſt einer tieferen Typologie wurde nun von Bengel's Schülern die Schriftforſchung fortgeſetzt und trug in der württembergiſchen Kirche die minder geiſtreiche, als erbauliche, typologiſche Frucht: Ph. Hiller, neues Syſtem aller Vorbilder Chriſti im Alten Teſtament, 2. Th., 1758, neuerdings herausgegeben 1858. In der norddeutſchen Kirche gingen aus ihr hervor: Aug. Cruſius, Hypomnemata theol. propheticae, 3. Theil, 1764—1778. Auch dieſe Schrift ruht auf der Anſchauung einer ſtufenmäßig fortſchreitenden Geſchichte des Gottesreichs, welcher Fortſchritt nicht bloß auf der Seite der typiſchen Realweiſſagung, ſondern auch der prophetiſchen Verbalweiſſagung nachgewieſen werden ſoll, und bei der erſteren ſo, daß das vorbildliche Werden mit David, aus deſſen Samen Chriſtus geboren, in ein realgeſchichtliches Werden umſchlägt, ſo daß die Regierung David's wirklich der embryoniſche Anfang des Reichs Chriſti iſt.

Während in einem beſchränkteren Kreiſe der Kirche die Typologie ſich ſo vertiefte, ging ſie in einem weiteren Kreiſe ihrer Auflöſung entgegen. Einer unlebendigen Geſchichtsbetrachtung entgeht der einheitliche Geiſt in nationalen Geſchichtsſphären und einer ungläubigen Betrachtung der heil. Geſchichte der die Heilsgeſchichte durchwaltende einheitliche Gottesgeiſt. Wo daher der religiöſe Bibelleſer das Geſetz der präparatoriſchen, altteſtamentlichen Oekonomie ſich in der höheren neuteſtamentlichen in erhöhter Weiſe ausprägen ſieht, erblickt der oberflächliche Betrachter eine ſubjektive Paralleliſirung, eine Accommodation zum A. Teſtament. So die Socinianer, ſo auch Clericus zu Gal. 4, 22: Judaei non diffitebantur, historias suas esse veras, sed ex eventibus colligebant consectanea ad alias res pertinentia, quasi eventus illi essent imagines quaedam aliarum rerum. In dem Maße, als die Spencer'ſche Anſicht von dem Urſprunge des moſaiſchen Cultus aus Aegypten und anderen orientaliſchen Religionen ſich verbreitete, — wie ſie denn am Ende des Jahrhunderts als unbeſtreitbar angeſehen wurde — mußte die typologiſche Deutung jenes Cultus, wie der Hebräerbrief ſie gibt, als Illuſion erſcheinen. Zwar will Michaelis (Entwurf der typiſchen Gottesgelahrtheit, 1752) dieſes nicht zugeben, da ja auch ein entlehnter Ritus einen ſymboliſchen Sinn haben könne, aber die durchgängige Vermiſchung des ſymboliſchen Sinns und des typiſchen iſt eben der Fehler dieſer Schrift. Nach der Mitte des Jahrhunderts verliert der Glaube an die Typen faſt allgemein ſein Fundament. Henke in der Rec. des schema exam. in der allgem. deutſchen Bibl. rechnet ſie unter die „ausgepfiffenen" Lehren, welche das Religionsedikt wieder in Cours ſetzen wolle. Semler (Verſuch einer freieren theologiſchen Lehrart, 1777, S. 104) verlangt wenigſtens, daß die Typologie nicht mehr als zur wahren Religion gehörig angeſehen werde. Döderlein (Institutiones 1779, §. 229) verlangt zum Typus nicht bloß eine gewiſſe Aehnlichkeit, ſondern daß derſelbe auch ausdrücklich im Alten Teſtament als Vorbild der Zukunft bezeichnet werde und will die Schwachheit der früheren Zeiten berückſichtigt wiſſen, vermöge deren Niemand zu Moſes Zeiten ſolche Vorbilder verſtanden haben würde. Die Stellen Col. 2, 17. Hebr. 10, 1. will er aber ſo erklärt wiſſen: nemo vos teneat decretis Judaicis et rituum Mosaicorum lege, namque in tota lege rituali fuerunt instituta vilia. Einen zuverſichtlichen Vertreter findet die Typologie nur noch in Blaſche, ſyſtematiſcher Commentar zum Hebräerbriefe, 2. Theil, 1782, einen geiſtreich ſichtenden Beurtheiler in Herder im 39. Brief über das Studium der Theologie (1780): „Möge es ſeyn, daß jeder einzelne Stein des Gebäudes, weder ſich als Theil, noch das ganze Gebäude überſah, zu dem er als Theil gehörte (er durfte und ſollte es auch nicht; es war auch der Natur der Sache nach unmöglich), mit uns im Gegentheil, die wir vor dem vollendeten Gebäude ſtehen, iſt's anders. Da wäre es, dünkt mich, Kleinſinn, wenn wir nicht weiter ſehen wollten, als jeder einzelne Theil ſehen konnte: denn eben zur ganzen Anſicht ſteht ja das ganze Gebäude da. Mich dünkt, inſon-

derheit bei der Typik sollte dieß Hauptgesichtspunkt werden. Nur die spätere Aufklärung, die deutliche Entwickelung des fortgehenden Sinnes in der Zeitfolge sammt der Analogie des Ganzen zeigt uns das Gebäude in seinem Licht und Schatten, auch das Maß des Lichts und des Verhältnisses in jedem Theile." — Als das abschließende Wort in dieser Sache wurde aber angesehen die Schrift: „Freimüthige Untersuchung über die Typologie" von Rau, 1784. Der Verfasser weiß besser als Michaelis die Consequenzen aus den Spencer'schen Ansichten zu ziehen, indem er Symbol und Typus unterscheidet: „Lehr- oder Denkbilder mögen die mosaischen Gebräuche gewesen, aber nicht Vorbilder." Was die behaupteten Aehnlichkeiten betreffe, so habe man über diesen, wenn sie auch wirklich vorhanden sind, die zahlreichen und vielleicht noch größeren Unähnlichkeiten vergessen, und was die Stellen Col. 2, 17. und Hebr. 10, 1. betreffe, so seyen dieselben nach Döderlein zu erklären.

So lange jedoch bei den typischen Deutungen des Neuen Testaments von den apostolischen Verfassern der Vorwurf des Irrthums abgewälzt werden sollte, war der letzte Schritt in dieser Richtung noch nicht geschehen. Nachdem man sich so lange mit der Accommödation geholfen, drang am Ende des Jahrhunderts die Ueberzeugung durch, daß die Apostel — bald auch, daß Jesus selbst in den Citaten aus dem Alten Testament nur der damaligen Zeitbildung ihres Volkes und den in den jüdischen Schulen herrschenden hermeneutischen Grundsätzen gefolgt: nun ergab sich von selbst die ganze Typologie als rabbinische Spielerei. Von diesem Standpunkte aus ist die Schrift von Döpke geschrieben: Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller Theil I., 1829. Auf dieser Grundlage ruht die Exegese der Ausleger der jüngsten Vergangenheit: Ammon, Fritzsche, Meyer, Rückert u. a.

Der neuerwachte Glaube und schon der neuaufgegangene Sinn für Symbolik (Creuzer, O. Müller, Gerhard, später die trefflichen Forschungen über die Symbolik des mosaischen Cultus von Bähr) brachte jedoch auch die Typik wieder zu Ehren. Selbst von de Wette wurde nun (schon 1807) ausgesprochen (Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus in den Studien von Daub und Creuzer Band III. S. 244): „das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in welcher er auftreten sollte, das ganze Alte Testament ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern des Alten Testaments absprechen, daß sie die Ankunft Christi schon längst zuvor im Geiste geschaut und in prophetischen Ahnungen klarer oder dunkler die neue Lehre vorempfunden haben? Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des Alten Testaments mit dem Neuen Testament." Zuerst ließ die Vorliebe F. v. Meyer's für alle Arten der Mysteriosophie, für Symbolik, Kabbala, Freimaurerei ihn auch zum Schutze der Typologie auftreten im X. Bande der Blätter für höhere Wahrheit und im I. Bande der neuen Folge der Blätter für höhere Wahrheiten. Ihm folgte Stier in mehreren Aufsätzen der „Andeutungen für Schriftverständniß." Von einer anderen Seite macht sich der Einfluß der Bengel'schen Schule geltend. Unter ihm sind die Schriften von Menken entstanden: das Monarchienbild, eine prophetische Auslegung von Daniel 2. (1802, 1809); „über die eherne Schlange" (1812); die Erklärung des 8. Kapitels des Briefs an die Hebräer, dann auch des 9. und 10. Kapitels (1821). Ganz auf Bengel's organischer Geschichtsanschauung ruhen die Schriften von Beck, zunächst „Bemerkungen über messianische Weissagungen" in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1831, Heft 3, pneumatisch-hermeneutische Erklärung des 9. Kapitels an die Römer, 1833, christliche Lehrwissenschaft I. S. 360. Mit Sicherheit tritt von diesem Standpunkte aus der Verfasser allen Erklärungen entgegen, welche in typischen Stellen im besten Falle nichts mehr finden, als glückliche Parallelen des subjektiven Scharfsinns. „Der Argumentation des Apostels liegt von ihrem Beginn an nicht eine bloß äußerliche oder accommodative Parallele zwischen der jüdischen und christlichen ἐκλογή zu Grunde, vielmehr

auf einer organischen Cohärenz ruht alles, vermöge welcher der Alte Bund zum Neuen sich verhält, wie der vorbildende Keim zur vollendenden Entwickelung" (S. 105 der Erklärung des 9. Kapitels an die Römer). Auf dieser Bengel'schen Grundanschauung ruht auch die biblische Geschichtsbetrachtung von Hofmann, Delitzsch, Kurtz, Auberlen — die von Hofmann jedoch bei ihrem ersten Auftreten in der Schrift „Weissagung und Erfüllung", 2 Theile, 1841, mit mehreren eigenthümlichen und unreifen Ansichten über die neutestamentliche Anthropologie, über Gott als das alleinige Agens in der Geschichte u. a. verbunden, namentlich aber dadurch in die das Uebernatürliche negirende, rationalistische Ansicht vom Prophetismus überleitend, daß dieser an der jedesmaligen Stufe der Entwickelung der Reichsgeschichte seine Schranke und somit selbst nur einen typischen Karakter haben soll. Diese Auswüchse haben ihre Bestreitung gefunden in der Abhandlung von Delitzsch: „die neueste Entwickelung der prophetischen Theologie" in der Schrift: „die biblisch prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch K. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenberg's," 1845. — Von ähnlichen, wenn auch nicht auf Bengel'schen Anschauungen ruhenden Gesichtspunkten wird die Abhandlung von Ed. Böhmer „zur biblischen Typik" getragen in dessen Schrift über Verfasser und Abfassungszeit der Apokalypse, 1855: „Da, wie es von den Alten mehr gefühlt ward und von der Philosophie unseres Jahrhunderts zu wissenschaftlicher Geltung durchgearbeitet ist, Ein Gedanke das All durchherrscht und auf der Stufenleiter der Geschöpfe sich voller und voller auswirkt, so kehrt immer dasselbe in jedem höheren Range wieder, was in den unteren, nur unentwickelter, schon da war. So ist innerhalb des Naturgebietes eine durchgehende Typik des Niederen auf das Höhere. Das Natürliche ist wiederum prototypisch für das Geistige, der Mensch ist der Antitypus der Natur. Nicht minder verhält es sich so in der Geschichte selbst, der Entwickelung des Menschengeistes: im Früheren liegt für ein sehendes Auge stets das Spätere vorgebildet, in welchem jenes ausgebildet zur Erscheinung kommt. Wir haben daher für den Gipfel der Schöpfung, für das Reich Gottes, Typen in der Natur und Typen in der Geschichte." Hier wird auch mit feinem Sinne und Gelehrsamkeit der Versuch gemacht, κάνονες τῆς ἀλληγορίας, gewisse, sich gleichbleibende Gesetze für die Natur- und Geschichtstypen aufzustellen, ein Versuch, welcher sich freilich immer nur beziehungsweise wird durchführen lassen. **A. Tholuck.**

Vorherbestimmung (Prädestination). Wir müssen eine dreifache Sphäre der Lehren und Vorstellungen von der Vorherbestimmung unterscheiden: die biblische, die kirchlich-theologische und die allgemein religiöse, wozu dann viertens noch die Ansichten der neueren Spekulation kommen. Wenn es aber in manchen Fällen eine gute Methode ist, von den Vorstellungen der allgemeinen Religionssphäre auszugehen, um auf die Lehre der heiligen Schrift zu kommen, so verhält es sich bei dem vorliegenden Gegenstande umgekehrt. Bei der Lehre von der Vorherbestimmung haben so viele Vermischungen verschiedener Begriffe, so viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Verirrungen sich gebildet, daß man nur mit Hülfe des Schriftworts und seiner bestimmten Unterscheidungen zu einer klaren Orientirung über die vorliegende Lehre oder religiöse Anschauung gelangt.

Wir sind aber immer noch der Meinung, daß es keine hellere und bedeutendere Stelle der heiligen Schrift zur Orientirung über die betreffende Schriftlehre gebe, als die Stelle des Römerbriefs, Kap. 8, 29. 30. (S. m. Züricher Antrittsrede: Welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Kirche — in den vermischten Schriften u. s. w., neue Folge, zweites Bändchen, S. 1 und meine Dogmatik S. 952 ff.). Denn erstlich hat hier der Apostel Paulus die einzelnen Momente der göttlichen Bestimmung über die Menschen zum Heil genau artikulirt und in ihrer natürlichen Folge dargestellt, zweitens hat er im Briefe an die Epheser im ersten Kapitel eine der Sache nach durchaus gleichlautende Parallele gegeben, und drittens findet dieser Mittelpunkt der betreffenden Lehre seine Bestätigung in der ganzen heiligen Schrift, nicht minder aber endlich in den Aus-

ſagen des chriſtlichen Bewußtſeyns. Daher iſt es aber auch von den ſchlimmſten Folgen für das Verſtändniß der Lehre von der Vorherbeſtimmung, wenn hier oben an der Quelle das Waſſer getrübt wird, d. h. die Begriffe verwirrt, verdunkelt, verwechſelt werden. Der erſte Akt Gottes, der allererſte im Verhältniß zur Menſchenwelt iſt nach der Schrift kein anderer und kann kein anderer ſeyn, als das *προγινώσκειν*, oder auch das *ἐκλέγεσθαι ἐν χριστῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*. Wie ſeltſam iſt es, daß man immer wieder meint, man müſſe für die allererſte Entſcheidung Gottes über die Menſchen immer ſchon ein ideelles Daſeyn der Menſchen vorausſetzen, ohne ſich klar zu machen, daß die Menſchen ihre ideelle Exiſtenz nur haben können von Gott, daß Gott vor Allem die Menſchen ſelbſt in ihrem Weſen denken, beſtimmen, definiren, in der Idee ſetzen mußte, bevor er irgend etwas über die in der Idee geſetzten Menſchen und über ihr Schickſal beſchließen konnte. Wäre die Schrift an dieſer Stelle nicht unendlich tiefer wie die gewöhnlichen Lehrſätze der Theologie, welche immer ſchon den Menſchen in der Idee geſetzt ſeyn laſſen, wenn Gott anfängt, etwas über ihn zu verfügen, ſo bliebe ſie hinter Plato und Philo, hinter der Idealwelt der muhammedaniſchen Myſtiker und Theoſophen, hinter jeder anderweitigen Vorſtellung einer Idealwelt in Gott, eines *κόσμος νοητός* zurück. Aber ſchon das Alte Teſtament iſt dieſen außerchriſtlichen Tiefblicken mehr als ebenbürtig. Der Erſchaffung des Menſchen geht ein Rathſchlagen Gottes mit ſich ſelber voran, und bevor der Menſch in der Wirklichkeit da iſt, iſt das Bild des Menſchen da (Genes. 1). Und zwar nicht nur das Bild des Menſchen in genere, ſondern auch das Bild der menſchlichen Individuen. Denn Gott gibt den verſchiedenen Menſchen (z. B. Abraham, Iſrael) verſchiedene Namen nach der verſchiedenen Art und Beſtimmung, die er ihnen von vorn herein in ihrer Idee gegeben hat. Was der einzelne Fromme in ſeinem Innern erfährt, daß er nämlich ein einziger Gedanke und Gegenſtand der Liebe Gottes iſt (Pſalm 139, 16: „Deine Augen ſahen mich, da ich noch unbereitet war"), das gilt im allgemeineren Sinne von allen Menſchenkindern nach Pſalm 33, 13. Daß hier die Menſchenkinder alle, die er auf Erden ſieht, nicht als Objekte, die ihm von Haus aus fremd ſind, in ſeinen Geſichtskreis treten, ergibt ſich aus V. 15: Er bildet ihnen die Herzen allzumal. Und daß hier nicht bloß von einem anſchauenden Erkennen, ſondern auch von einem vorausſchauenden Beſtimmen der menſchlichen Individuen die Rede iſt, ergibt ſich ſchon aus dem großen Wort: Ich bin der Gott Abrahams u. ſ. w. 2 Moſ. 3, 6., nach der Erklärung Chriſti Matth. 22, 32: Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen, und dem Zuſatze bei Luk. 20, 38: denn ihm leben ſie alle. Gilt nämlich dies Wort vorwärts über das Weltende hinaus, ſo gilt es auch rückwärts hinaus über die Grundlegung der Welt. Siehe, in die Hände habe ich dich gezeichnet, heißt es zu dem Knechte Gottes, Jeſ. 49, 16. Durchweg aber ſetzt das Alte Teſtament die individuelle Perſönlichkeit in ihrer Wahrheit voraus, womit überall ſchon die ewige Idee des Menſchen in der Anſchauung Gottes vorausgeſetzt iſt. Dieſe Wahrheit ſchließt ſich nun im Neuen Teſtament vollſtändig auf durch die Lehre von der Präexiſtenz Chriſti, inſofern er nicht bloß nach ſeiner Gottheit in realem Sinne präexiſtent war, ſondern auch nach ſeinem menſchlichen Weſen in idealem Sinne und als dynamiſches Princip (vgl. Joh. 8, 58; 17, 5). War Chriſtus als Haupt der Menſchheit in der Idee Gottes geſetzt (Epheſ. 1, 22; Col. 1, 15), ſo waren auch die Glieder mit ihm in dieſer Idee geſetzt, wie mit dem Haupt und den Gliedern alle Dinge überhaupt (Coloſſ. 1, 16; Ev. Joh. 1, 1—3). Das Bewußtſeyn eines ſolchen Vorherbeſtimmtſeyns in und durch Chriſtum ſchließt ſich denn auch den Gläubigen auf, als Bewußtſeyn ihrer ewigen Erwählung. So weit ſie im Gefühl des ewigen Lebens vorwärts blicken auf ihre ewige Vollendung, ſo tief blicken ſie rückwärts in die vorzeitliche Ewigkeit hinein auf ihre ewige Begründung. Dieſe Wahrheit findet denn auch in der Erwählungslehre des Paulus ihren beſtimmten Ausdruck — namentlich Röm. 8, 29; Epheſ. 1, 4. In der erſteren Stelle wird die Erwählung nach ihrer unbedingten Grundlage dargeſtellt: das Zuvorerkennen Gottes iſt nicht das Zuvorerkennen

einer geſetzten Individualität, ſondern es iſt ſchöpferiſch; es ſetzt erſt die Individualität ſelber in der Idee. Mit dem zweiten Ausdruck ἐκλέγεσθαι wird aber der Zweck des Zuvorerkennens ausgedrückt, nämlich die Beſtimmung zur Seligkeit in unterſchiedlichen Graden und Formen der Herrlichkeit. Der genannte Ausdruck gibt die objektive Thatſache an, daß jeder Menſch eine Erwählung vor dem andern voraus hat (daß er einen einzigen Namen haben ſoll, den Niemand kennt, als der ihn empfängt, Offenb. 2, 17), indem er zugleich die ſubjektive Thatſache andeutet, daß der Gläubige jetzt dazu gekommen iſt, ſeine ewige Erwählung zu erfaſſen, das heißt, dem ewigen Liebesblick Gottes mit ſeinem Verſtändniß und dem Blick der Gegenliebe zu begegnen, daß alſo ſeine Beſtimmung und Seligkeit durch die Ausſonderung aus der Welt ſich principiell verwirklicht hat. Daß die Erwählung nicht nur die allgemeine Beſtimmung zur Seligkeit ausſpricht, ſondern auch die beſondere individuelle Signatur dieſer Beſtimmung, dieß ergibt ſich auch aus den beſonderen neuen Namen, welche den Auserwählten im eminenten Sinne, den Apoſteln, welche Chriſtum als den Auserwählteſten oder abſolut Auserwählten umgeben, beigelegt werden. Die Schrift lehrt uns aber auch, daß die Erwählung nicht lediglich ein himmliſches Dekret Gottes ſey, das ſich etwa nur in poſitiven Geſchicken verwirkliche; ſie wird vielmehr verwirklicht durch die religiöſe Anlage, welche den innerſten Karakterzug des menſchlichen Weſens ausmacht, von Haus aus. Dieſe Anlage iſt nicht nur nach dem Grade ſehr verſchieden, wie wir dieß aus dem Gleichniß von den verſchiedenen Pfunden lernen (Matth. 25, 14 ff.); ſie iſt ebenfalls verſchieden nach den verſchiedenen Arten der individuellen Ausſtattung, wie dieß die Lehre von den Charismen beweiſt, 1 Cor. 12, 4 ff. 12 ff.

Nach dem Geſagten iſt es offenbar, daß die kirchlich theologiſchen Beſtimmungen mit ihrem Verſtändniß der Lehre von der Erwählung faſt durchweg unterhalb der Idee der bibliſchen Erwählungslehre geblieben ſind. Von der chriſtlichen Glaubenserfahrung kann man dieß allerdings nicht ſagen: die Gläubigen haben ſich je und je in ihrem religiöſen Bewußtſeyn der Wahrheit getröſtet und gefreut, von Ewigkeit her in Chriſto von Gott geliebt zu ſeyn. Daß es aber von der kirchlichen Theologie gilt, ergibt ſich ſofort, wenn wir uns die Thatſache klar machen, daß das prädeſtinatianiſche Syſtem der Supralapſarier immer ſchon als Objekt der Erwählung, den in der Idee Gottes bereits geſetzten Menſchen vorausſetzt ſ. Schweizer, Glaubenslehre der evangeliſch-reformirten Kirche II. S. 189 ff. Hagenbach, Dogmengeſch. S. 592. Nach der von Letzterem angeführten Karakteriſtik des Supralapſarismus von Episcopius iſt dieſe Karakteriſtik ſicher nicht in allen Theilen correkt. Auch nicht die Recapitulation: discrepat posterior sententia (der Infralapſarismus) a priore (dem Supralapſarismus) in eo tantum quod prior praedestinationem praeordinet lapsui, posterior eam lapsui subordinet. Denn der Rathſchluß Gottes iſt in beiden Fällen als ewiger geſetzt; nach der erſteren Anſicht aber mit Bezug auf den Menſchen an ſich; nach der letzteren mit Bezug auf den Menſchen nach dem Falle. Alſo auch nach dem Geſichtspunkte der Supralapſarier iſt der Menſch bereits in der Idee vorausgeſetzt, ohne daß man weiß, woher er kommt, dieß ergibt ſich aus dem Gegenſatz der Erwählung und der Reprobation. Calvin: Consensus Genevensis 252: quid impediet, quin arcanum dei consilium, quo praeordinatus fuerit hominis lapsus, adoret procul fides nostra. Daß aber der dem Supralapſarismus eines Calvin, Beza, Gomarus u. A. gegenüberſtehende Infralapſarismus, welchen Auguſtin gelehrt hatte (Gott erwählt die Menſchen aus der massa perditionis; contra Jul. V, 14), und welcher ſich durch die ältere Scholaſtik des Mittelalters hindurch fortſetzte (Anſelmus, Petrus Lombardus u. A.), allmählich abſterbend, bis er in Thomas Bradwardina und manchen Vorläufern der Reformation, namentlich Wicliff, wieder auflebte und zu dem ſich auch die Dortrechter Synode bekannte (ſ. den betreffenden Artikel), noch beſtimmter den Menſchen als einen in der Vorausſicht Gottes bereits Geſetzten, ja, bereits Gefallenen, zum Gegenſtande der Erwählung machte, ergibt ſich vorerſt aus den Worten Auguſtins (ſ. auch den Artikel Infralapſarier). Freilich bricht die Ahn-

dung des eigentlichen idealen Kerns der biblischen Erwählungslehre bei den reformirten Theologen mehrfach hervor, namentlich bei Coccejus in der Exercitatio de principio Epistolae ad Ephesios: hoc est ipsum (Christum) elegit et quidem conjunctim, nempe ipsum ut caput, nos ut membra, non quod jam caput et membra essemus, sed ut essemus etc. Daß die weiterhin gemilderten oder gar gebrochenen Prädestinationslehren bald den gläubigen Menschen zum Objekt der göttlichen Voraussicht machen (Arminianer), bald den der Gnade Gottes nicht widerstrebenden, im Glauben aber beharrenden (Lutheraner), bald den kirchlich tadellosen (Katholiken), bald den tugendhaften (Rationalisten), und daß in allen diesen Fällen die Präscienz nicht als Causalität wirkt und nicht mit der Prädestination in Eins zusammenfällt, wie in der strengen Prädestinationslehre, sondern von ihr unterschieden werden muß, darüber ist die Dogmengeschichte zu vergleichen. Auch die neuere Theologie ist dem Begriff der Erwählung nicht gerecht geworden. Schleiermacher vorab hat die Lehre von der Erwählung mit der Verordnung identificirt (s. seine Dogmatik II. §. 117) und auch den Begriff der Verordnung selbst wieder abgeschwächt zu dem Begriff der successiven Einordnung der Gläubigen in die Heilsgemeinschaft, wie sie allerdings zurückbezogen wird auf eine abstrakt gefaßte, göttliche Weltordnung. Ja, er hat sogar die Erwählung abhängig gemacht von der Berufung (II. S. 244, 2), und versteht so ungefähr unter ihr dasselbe, was der Ausdruck vocatio efficax besagt. (Zu vergleichen dessen Abhandlung: „Ueber die Lehre von der Erwählung." Theologische Zeitschrift, erstes Heft, Berlin 1819). Auch nach Martensen (Dogmatik, S. 408) geht die Verordnung oder Prädestination der „Gnadenwahl" voran: die Anordnung der göttlichen Vorsehung über die menschlichen Seelen, unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit betrachtet, ist nach ihm die Prädestination. Die Prädestination aber muß sich in der Zeit unter der Form einer Gnadenwahl vollziehen, welche aus der sündigen Masse successiv Einige auserwählt und für das neue Leben in Christo bereitet. Demzufolge ist die „Gnadenwahl" mit der Prädestination sachlich Eins; formell aber fällt sie als ein Akt Gottes in der Zeit mit der Berufung in Eins zusammen. Es ist nun nicht zu läugnen, daß der Ausdruck: Erwählung, namentlich da, wo von dem Auswählen Christi die Rede ist (Joh. 6), mitunter den Begriff einer besonderen Berufung einschließt. Damit ist aber der biblische Begriff der ewigen Erwählung Gottes nicht von Weitem erschöpft. Dieser geht vielmehr auf ewige ontologische Bestimmungen Gottes über die Menschen zurück, und eben das ist der Grund, weßhalb auch die Soteriologie, die auf diesen ontologischen Grundlagen beruht, zuletzt wieder in der Eschatologie in ontologische Bestimmungen ausläuft. Das Christenthum ist nicht bloß Erlösung, sondern auch Verklärung der Welt, und es ist finalitor Verklärung der Welt, weil es principaliter als Rathschluß Gottes eine Grundlegung der persönlichen Wesensverhältnisse der Welt ist. Nach J. Chr. K. Hofmann (Schriftbeweis, erste Hälfte, S. 261) soll das paulinische *προγινώσκειν* bloß einen Akt Gottes innerhalb der Geschichte in Bezug auf Israel bezeichnen, soll nur besagen, daß die Aneignung Israels für Gott jenseits des geschichtlichen Anfangs dieses Volkes liegt und die Schrift soll keine Erwählung gewisser Einzelnen lehren, sondern die Erwählung soll sich nur auf Gesammtheiten beziehen, auf das Volk Israel, die Menschheit, die Gemeine. Damit hätten wir hier die einzelnen Menschen nur als „Exemplare der Gattung", wie sie Strauß gewollt hat; die Lehre von der Persönlichkeit, dieser herrliche Grundgedanke der Schrift, ist verwischt. Man hat der reformirten Kirche bis in die neueste Zeit (Stahl) die Prädestinationslehre ihrer älteren Theologen vorgeworfen. Man hätte besser gethan, folgende Thatsachen zu beachten: 1) die reformirte Kirche ist nicht durchweg und in allen ihren Theilen prädestinatianisch; ihre Prädestinationslehre ist nur theilweise deterministisch und auch der reformirte Determinismus der Supralapsarier ist kein absoluter (man vergleiche meine Dogmatik, S. 973, insbesondere auch die Bemerkungen über die Streitverhandlung zwischen Dr. Schweizer und Dr. Ebrard über die der reformirten Theologie gemachte Zulage des Determinismus). 2) In der Lehre der ganzen mittelalterlichen Kirche und in

der Lehrmeinung der altproteſtantiſchen Theologie, daß alle nicht in der Kirche oder im Stande der Bekehrung geſtorbenen Heiden, Juden u. ſ. w. verloren ſeyen, lag implicite eine allgemeine Prädeſtinationslehre, welche nicht abſoluter ſeyn konnte. Jene Vorausſetzung hatte aber entſchieden ein heidniſches, fataliſtiſches Colorit, inſoweit das Verlorengehen der meiſten Menſchen nicht auf einen unerforſchlichen, göttlichen Rathſchluß bezogen wurde. Daher unterſcheiden wir zwei Formen der mittelalterlichen Prädeſtinationslehre; erſtlich eine verlarvte, ſchmutzige Form: die Vorausſetzung der Fatalität, daß alle nicht in dem Bezirke der Kirche fromm geſtorbenen Menſchen ewig verloren ſeyen, eine Form von paganiſtiſchem Colorit, inſofern man ſich gedankenlos über die höchſte Cauſalität dieſer Thatſache hinwegſetzte; ſodann zweitens eine offenbare, reinliche, judaiſtiſche Form, welche jene Thatſache ebenfalls vorausſetzte, aber in der Beziehung derſelben auf den unerforſchlichen Rathſchluß Gottes die religiöſe Beruhigung über dieſelbe zu finden ſuchte. 3) Die reformirte Dogmatik hat gerade in ihrer ſupralapſariſchen Conſequenz mitunter, wie z. B. bei Coccejus die Idee der bibliſchen Erwählungslehre berührt, ſo insbeſondere auch mit ihren Lehrſätzen von der religio innata. Darum gebührt ihr auch das Verdienſt, daß ſie in traditionell geſetzlicher Form einen Schatz der tiefſten, chriſtlichen Erkenntniß treu gehütet hat, deſſen Entfaltung aus ſeiner harten Hülle wohl beſtimmt ſeyn möchte, die chriſtliche Lehre als Lehre von der ewigen Perſönlichkeit zu vertiefen, zu verjüngen und ideell zu verklären. Wir wiederholen es: die ewige individuelle Heilsbeſtimmung, das iſt die Aloeblume, welche aus dem ſtachlichten, ſchwertförmigen Gewächs hervorbricht. Man weiß noch wenig von dem Menſchen, wenn man nur weiß, daß er als Creatur aus der Hölle gerettet iſt. Man weiß noch nicht genug, wenn man weiß, daß er als ein bußfertiger Sünder gerechtfertigt iſt und daß dieß auf einem Gnadenrathſchluß Gottes beruht. Wenn man aber erkennt, daß er als ein einziges Gotteskind von Gott geliebt iſt, und beſtimmt zu einem einzigen Bilde ſeiner Herrlichkeit in ſeinem Heil, daß der Rathſchluß über ihm ſo einzig iſt, wie der Beſchluß zur Bildung einer ganzen Welt, daß in ſeiner individuellen Beſtimmung die Weltbeſtimmung zu einem neuen, einzigen Ausdruck gekommen iſt, ſo hat man angefangen, ſich die dunkelen Urgründe der Schöpfung ſelbſt durch das Licht der Heilsidee verklären zu laſſen" (m. poſitive Dogmatik, S. 975). Von der Verordnung oder der Prädeſtination im engeren Sinne kann nun erſt die Rede ſeyn, nachdem der Begriff der Erwählung feſtgeſtellt iſt. Die eigentliche Prädeſtination ſetzt die Erwählung ſachlich ebenſo beſtimmt voraus, wie ſie bei ihr didaktiſch vorausgeſetzt wird, Röm. 8. und Epheſer 1. Erſt mußte der Menſch in der Idee Gottes beſtimmt ſtehen nach ſeinen ewigen individuellen Grundzügen, bevor der Rathſchluß Gottes etwas verfügen konnte über ſeinen Entwickelungsgang durch die ganze Zeit von der Ewigkeit ſeiner ideellen Exiſtenz zu der Ewigkeit ſeiner realen Vollendung. Die Verfügung Gottes in der Verordnung entſpricht der Verfügung Gottes in der Erwählung. Das Schickſal der Individualität iſt der Individualität gemäß. Chriſtus iſt der Verordnete (ὡρισμένος, Apgſch. 10, 42) κατ ἐξοχήν als der Mittelpunkt der Weltgeſchichte, weil er der Erwählte (Joh. 17) κατ ἐξοχήν iſt als der Mittelpunkt und das Haupt der Menſchheit. Der ewige Stern ſeiner gottmenſchlichen Zukunft muß in dem Mittelpunkte der Weltgeſchichte zu ſeinem Kreuz werden, um dann in ſeiner Verherrlichung wieder zu werden zu dem Sonnenglanz, der δόξα ſeiner Verklärung. Denn die Verordnung Gottes über die Menſchen involvirt alles Leid der Welt, wie ſie die Zulaſſung der Sünde (Infralapſarier) und die Beſtimmung des Gerichts (Supralapſarier, Gottſchalk) von Anfang involvirt, und ſo hat ſie auch dem heiligen Chriſtus das Kreuz des Grundleidens im Gericht der Welt verordnet, wie ſie der ſündigen Welt das Heil in ſeinem Kreuz verordnet hat. Die Verordnung Chriſti iſt das Licht der Weltgeſchichte und die Weltgeſchichte ſelbſt ſchließt ſich in dieſem Licht als ein unendlich reiches Gewebe von Verordnungen auf. Der ganze Complex aller Fluchgeſchicke der Menſchenwelt iſt, von der Lichtſeite angeſehen, ein einheitliches Wunderwerk der verordnenden Weisheit und Liebe Gottes. Denn alle Verordnung zielt

auf die Führung der Individuen von ihrer Anlage aus zu ihrer Vollendung hin; sie bezieht sich also in Betreff der sündigen Menschheit auf ihre Führung zum Heil. Und so wie innerhalb der allgemeinsten Erwählung, wonach Christus erwählt ist für die Menschheit und die Menschheit für Christum, alle einzelnen Erwählungen in ihrer vollen Bestimmtheit hervortreten, so umschließt auch der Kreis der allgemeinen Verordnung Gottes über die Menschenwelt und Geisterwelt eine unendliche Menge von weiten, engeren und engsten Kreisen der Verordnung bis zur ewigen Vorherbestimmung des Schicksals eines einzelnen Individuums, nach Maßgabe seines Seyns und seines Verhaltens. Denn die Erwählung setzt allerdings nichts voraus, weil sie den Menschen in seiner Individualität selber erst setzt; die Verordnung aber setzt die Art seiner Individualität und ihr Verhalten voraus, nicht zwar als Verdienst des Wohlverhaltens, aber als Ausdruck ihres Bedürfnisses. Der Bösewicht muß Schande haben, der Christ muß Kreuz haben. Sehen wir nun zu, wie die Schrift diese Lehre didaktisch und in Beispielen darstellt, so haben wir uns zunächst wieder auf das zweite Moment der Erwählungslehre Röm. 8. und Ephes. 1. zu beziehen, das προορίζειν. Die großartigste und bestimmteste Lehre von der Verordnung über die Welt gibt der Abschnitt Röm. 9—11; denn abgesehen von einzelnen grundlegenden Momenten (dem Gegensatz von Isaak und Ismael, Jakob und Esau) handelt er größtentheils von der Verordnung. Alles was Schleiermacher über die Erwählung gelehrt hat, gilt von der Verordnung, nur daß man die schließliche Leitung der Völker und der Einzelnen zum Heil nicht als eine die Freiheit der Menschen überwältigende, höhere Naturnothwendigkeit betrachten kann.

Blicken wir von diesen Ausgangspunkten der Lehre von der Verordnung auf das Alte Testament zurück, so finden wir, daß hier nicht nur die Keime der Erwählungslehre (z. B. besonders auch in der Bildung der Gegensätze: Abraham und die Welt, Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Juda und seine Brüder) hervortreten, sondern auch die Keime der Lehre von der Verordnung. Zuvörderst in den großen Beispielen göttlicher Führung: Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, David u. s. w. Das Büchlein Ruth, sowie das Buch Hiob, verherrlichen die göttliche Verordnung. Wie der Messias verordnet ist für die Welt, spricht der Prophet aus Jes. 53: fürwahr er trug unsere Krankheit u. s. w.; wie die Welt verordnet ist für ihn, das sagt er mit den Worten: ich gebe Völker für deine Seele, Kap. 43, 4. Als das innerste Centrum aller Verordnung Gottes erscheint nun Christus nach Apstgesch. 10, 42. ὡρισμένος u. s. w., Joh. 10, 36., als der allgemeinste Umriß aller Verordnungen erscheint die Bestimmung Gottes über die Entfaltung des Menschengeschlechts von Einem Blute, über die Gliederung der Völker, ihre Zeiten (προτεταγμένους καιρούς) und ihre Raumgebiete (τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, Apstgesch. 17, 26), denn die bestimmte Zeit und der bestimmte Raum, das ist der Umriß, das Netz, in welchem sich das Schicksal jedes Einzelnen bildet. Der Grundgedanke aller Verordnung über den Menschen ist der ὅρος, die Setzung der Schranke, die sich potenziren kann zu einem Pfahl in seinem Fleisch, zu einem Schwert, das durch seine Seele geht, zu dem Kreuze seines irdischen Lebens. Die göttliche Setzung dieser Schranke ist nun ein προορίζειν, sofern sie allen seinen individuellen Bestimmungen von Ewigkeit an vorausgeht (Ephes. 1, 5), ein ἀφορίζειν, sofern sie ihn als ein Rüstzeug Gottes von einer bestimmten Masse aussondert und seinen eigensten Weg führt, Gal. 1, 15.), ein τάσσειν, sofern sie ihn als gratia praeveniens fertig macht, zu seiner Zeit und an seinem Ort einzutreten in die Gemeinschaft des Heils (τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον, Apstg. 13, 48.). Hier begränzt sich die Verordnung, deren ewige Bestimmungen sich in dem Schicksal des Menschen verwirklichen und sein eigenthümliches, sittliches Wollen zur Folge haben, als das Werk der gratia praeveniens mit der Berufung, welche den gereiften, d. h. gedemüthigten Menschen, als gratia convertens in die Heilsgemeinschaft einführt (siehe meine positive Dogmatik, S. 987 ff.). Wie aber der Erwählung Gottes die religiöse Anlage des Menschen entspricht und Beide Eins sind in der religiösen Bestimmung des Menschen, so entspricht

der göttlichen Verordnung das Schickſal des Menſchen, und Beide ſind Eins in der Führung des Menſchen oder ſeiner Wallfahrt.

Im weiteren Sinne iſt die Prädeſtination allerdings auch auf die weiterhin folgenden Momente oder Stadien der Heilsordnung zu beziehen, d. h. auf die Berufung, die Rechtfertigung und Verherrlichung, ſowie auf die in dem Leben der Ungläubigen gegenübertretenden Momente der Verſtockung, der Verwerfung und der Verdammniß, oder des Endgerichts. In demſelben Maße aber wie die allgemeinere Vorherbeſtimmung Gottes durch dieſe Stadien weiter fortſchreitet, hat ſie ſich ſelber ſtärker und ſtärker bedingt nach den Geſetzen des perſönlichen Lebens und der ſittlichen Freiheit des Menſchen, alſo auch bedingt durch ihre Präſcienz. Man kann in Bezug auf das Zuſammenfallen und Auseinandergehen der Praedestinatio und Praescientia folgende Scala aufſtellen. 1) Das Stadium der Erwählung. Hier fallen die Praedestinatio und die Praescientia in Eins zuſammen. Die Praedestinatio iſt zugleich Vorausſicht der Individualität des Menſchen und ſeiner religiöſen Anlage, die Vorausſicht iſt ſchöpferiſch, prädeſtinirend, die individuelle Geſtalt und Anlage beſtimmend und vorbereitend. Nur in Hinſicht auf das Verhältniß des einzelnen Gliedes zu dem Geſammtorganismus des Leibes Chriſti und zu ihm ſelber, als dem Haupte, mußte die Praedestinatio des Einzelnen bedingt ſeyn durch die Praescientia des Ganzen und umgekehrt. 2) Das Stadium der Verordnung oder der Praedestinatio im engeren Sinne. Dieſe Praedestinatio der hiſtoriſchen Geſchicke für die unvergänglichen, individuellen Lebensbilder ſetzt die Präſcienz der eigenthümlichen Art dieſer Lebensbilder voraus, d. h. die Praedestinatio und Praescientia fangen an, einen Gegenſatz zu bilden, weil die Verordnung bedingt iſt durch die Erwählung. 3) Das Stadium der Berufung. Die Vorherbeſtimmung der Berufung, nämlich der kräftigen Berufung, bedingt ſich durch die Präſcienz des Reſultates der Verordnung, der gereiften Heilsempfänglichkeit oder Hingebung des Menſchen, ſowie ſich die Vorherbeſtimmung der richtenden Verhärtung Gottes durch die Präſcienz der menſchlichen Selbſtverſtockung bedingt. Es bedarf nun weiter keiner Auseinanderſetzung, wie ſich 4) in dem Stadium der göttlichen Rechtfertigung des Sünders der Akt Gottes durch die Präſcienz des menſchlichen Glaubens bedingt, den aber erſt die Rechtfertigung zum ſeligmachenden Glauben macht, und wie die Vorherbeſtimmung der Verwerfung durch die Vorausſicht des beharrlichen Unglaubens bedingt iſt, ſowie endlich 5) in dem Stadium der Verherrlichung den innerlich und principiell mit dem Geiſte der Herrlichkeit Begnadigten die hiſtoriſche und äoniſche Verherrlichung beſtimmt iſt, und gegenüber den von Selbſtverdammniß Durchwirkten die Verdammniß. Daß nun dieſe verſchiedenen göttlichen Rathſchlüſſe ſich einheitlich zuſammenſchließen zu Einem Geſammtrathſchluß, ergibt ſich aus der Einheit und Ewigkeit des göttlichen Waltens, und wird in der Schrift durch die Ausdrücke *εὐδοκία θεοῦ*, *πρόθεσις θεοῦ*, *βουλὴ θεοῦ* ausgedrückt. Zunächſt bezeichnen dieſe Ausdrücke im Allgemeinen den ganzen Rathſchluß Gottes über das Leben der Welt von der Grundlegung aus bis zum Ziele, und es hängt ſomit durch dieſelben die Lehre von der Prädeſtination mit der Lehre von der Vorſehung zuſammen. Daß aber die *εὐδοκία* ſchon eine beſondere Beziehung hat zu der Erwählung in specie, ergibt ſich aus der Bedeutung des Worts, welche aus dem Begriff des Gutdünkens und Wohlgefallens in den des Wohlwollens hinübergeht. Die *εὐδοκία* bezeichnet vorzugsweiſe den ewigen Liebesrath Gottes, mit welchem er ſich eine Geiſterwelt gegenüberſtellt, in ſeiner abſoluten Freiheit. Daher iſt auch Epheſ. 1, 5. das *προορίζειν* durch die *εὐδοκία* Gottes bedingt, und dieſe alſo gewiſſermaßen identiſch mit dem das *προορίζειν* ebenfalls begründenden *ἐκλέγεσθαι*. Ebenſo hat nun die göttliche *πρόθεσις* außer ihrer allgemeineren Bedeutung eine beſondere Beziehung auf die Verordnung, wie ſich dieß ergibt aus Röm. 8, 28., wo die *πρόθεσις* zur Vorbedingung der Berufung gemacht wird mit den Worten *τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς*. Die *βουλὴ* aber als der Akt, in dem Gott mit ſich ſelber ſo zu ſagen zu Rathe geht, hat außer ihrer allgemeinen Bedeutung eine beſondere Beziehung auf die Momente des offenbaren

Heilsweges von der Berufung an bis zu der Verherrlichung hin, wie ſich dieß z. B. ergibt aus der Stelle Apſtgeſch. 20, 27. Aus dieſer Folge der genannten Grundbegriffe erſieht man auch, daß das Leben Gottes als ein ewig in ſich vollendetes zu betrachten iſt; würde es als ein werdendes betrachtet, ſo müßte die Folge ſeyn *βουλή, πρόθεσις, εὐδοκία.*

In die vorſtehende Darſtellung der bibliſchen Prädeſtinationslehre haben wir die Angabe, ſowie die Kritik der kirchlich-theologiſchen Hauptſyſteme über die betreffende Lehre bereits aufgenommen. Der Hauptmangel der verſchiedenen Syſteme iſt, daß ſie den vollen Ausdruck der Schrift, nach welchem die Erwählung eine Beſtimmung Gottes über die ewige Individualität der Menſchen nach ihrer Beziehung auf Chriſtum und auf das Heil in Chriſto iſt, d. h. den vollen Lichtglanz der bibliſchen Perſönlichkeitslehre, nach welcher in der Idee Gottes vor Allem der Gottmenſch geſetzt iſt, ſodann mit ihm der nächſte Ring der Auserwählten, und weiterhin die concentriſchen Kreiſe der Auserwählten bis zu der äußerſten Peripherie derſelben, und wonach erſt mit der Geiſter- und Menſchenwelt die creatürliche Welt geſetzt iſt, nicht erreicht haben. Damit hängt als wirkliches Verſehen die Vermiſchung der Erwählungslehre mit der Prädeſtinationslehre, und weiterhin der Prädeſtinationslehre mit der bedingten Vorausbeſtimmung des göttlichen Gerichts für die innerlich zur Verdammniß Gereiften, genau zuſammen. Aus dem unendlichen Unterſchied zwiſchen dem höchſten und dem niederſten Grade der Erwählung hat namentlich die auguſtiniſche und die calviniſche Prädeſtinationslehre einen unendlichen Gegenſatz gemacht. Die Scala der Unzulänglichkeiten, welche ſich dadurch bilden mußte, daß man den Akt der Erwählung auf den bereits in der Idee vorausgeſetzten, aus dem Dunkel eines heidniſchen Urgrundes als Exemplar der Gattung aufgetauchten und um die Ecke des Ungefährs herum in die Bekanntſchaft Gottes eingetretenen Menſchen bezog, einmal auf den noch nicht gefallenen Menſchen, dann auf den gefallenen, weiterhin auf den der Gnade nicht widerſtrebenden und im Glauben verharrenden, oder auch auf den glaubenden, endlich auf den kirchlich frommen, zuletzt auf den tugendhaften Menſchen, haben wir in der poſitiven Dogmatik, S. 958, dargeſtellt. Geſchichtlich beſtimmt ſind die dogmengeſchichtlichen Stadien, welche die Prädeſtinationslehre durchlaufen hat, folgende: 1) Die ebionitiſch-judaiſtiſchen Anſprüche, beſonders aber die gnoſtiſch-manichäiſchen Anſichten und der kirchliche Gegenſatz gegen dieſelben, theils als Widerſpruch, theils als dogmatiſch noch nicht beſtimmte Prädeſtinationslehre. 2) Die auguſtiniſche Prädeſtinationslehre, ihre Uebertreibungen und ihre Beſtreitung durch die Pelagianer und Semipelagianer. Die Synoden zu Arelate und Lugdunum in den Jahren 472 und 475, und die Synode zu Oranges im Jahre 529. 3) Die Gottſchalk'ſche Periode, in welcher Gottſchalk auch die reprobatio der Verdammten zu einem Gegenſtande der Prädeſtination macht. Die Schriften von Prudentius, Ratrameus, Servatus Lupus, Johannes Scotus, Remigius. Die Synoden von Chierſy 853 und Valence 855. 4) Der mittelalterliche Auguſtinismus. Seine Limitation durch die Thomiſten, ſeine Brechung durch die Scotiſten. 5) Der wiedererneuerte Auguſtinismus des Thomas Bradwardina, wie er ſich fortſetzt durch die Syſteme der Vorläufer der Reformation Wicliffe, Huß u. A. bis auf die Reformatoren ſelbſt, Luther (de servo arbitrio), Zwingli (de providentia) und Calvin. 6) Der Gegenſatz der von Melanchthon ausgehenden, lutheriſchen Prädeſtinationslehre der formula Concordiae und der reformirten Prädeſtinationslehre in ihren verſchiedenen Fraktionen (ſ. Winer, comparative Darſtellung, über die reformirten Symbole), Supralapſarier, Infralapſarier, hypothetiſcher Univerſalismus (Amyraud, ſ. die Artikel, Univerſalismus, Arminian, Confessio Sigismundica); 7) weitere Verhandlungen im Zuſammenhange mit der angeführten Abhandlung von Schleiermacher und anderen Veranlaſſungen. Zur Geſchichte der Prädeſtinationslehre ſind zu vergleichen die dogmengeſchichtlichen Werke, die Syſteme der Symbolik, ſodann die Artikel Auguſtinus, Gottſchalk, Calvin, Beza, Gomarus, Janſenius in unſerer Encyklopädie. Was die reiche Literatur der Monographieen über unſeren Gegenſtand

ſelbſt anlangt, ſo kommen nach den Erklärungen der älteren Kirchenväter gegen die Prädeſtinationslehre der Manichäer zuerſt in Betracht die aus dem Kampf wider die Manichäer und wider den Pelagianismus hervorgegangenen, unſeren Gegenſtand betreffenden Schriften Auguſtin's. Die hieher gehörigen Schriften Auguſtin's gehören einer zweifachen Phaſe an: 1) Schriften gegen den Fatalismus der Manichäer (de natura boni ect.), 2) Schriften der Prädeſtinationslehre angehörig: de praedestinatione sanctorum u. A. Ueber die nachreformatoriſche Literatur vergleiche man die Literaturangaben in den Artikeln Calvin, Beza, Gomarus, Janſenius u. A. — Sodann Walch, Bibliotheca theolog. I. p. 93. 255. III, 780. Hiſtorie der Ketzer V, 218 — 288. Danz, Univerſal-Wörterbuch der theologiſchen Literatur, der Art. „Gnade" S. 337; Prädeſtinatianer S. 773. Supplementheft S. 41 „Gnade". Beſonders aber Winer, Handbuch der theologiſchen Literatur, I, 442, wo die betreffenden Schriften von Calvin, Hemming, Beza, Hunnius, Arminius, Piscator, Vorſt, Janſen, Amyraud u. ſ. w. angeführt ſind. Die hier ebenfalls angeführte Schrift des Unterzeichneten: die Lehre der heiligen Schrift von der freien und allgemeinen Gnade, entgegengeſetzt der Schrift von Booth: der Thron der Gnade (überſetzt von Fr. Krummacher), ſcheint uns noch berechtigt in ihren Aeußerungen über die allgemeine Gnade, unzulänglich aber in ihren Vorausſetzungen, betreffend die Erwählungslehre. Die neueſten Schriften über unſeren Gegenſtand ſiehe in dem erſten Ergänzungsheft zu Winer's Handbuch, S. 72. Insbeſondere noch zu vergleichen ſind die betreffenden loci in den Werken über reformirte Dogmatik von Schweizer, Ebrard und Heppe. Ebenſo die in meiner poſitiven Dogmatik S. 378 und S. 973 erwähnten Streitſchriften und Verhandlungen, namentlich zwiſchen Schweizer und Ebrard. Nach der chriſtlichen Erwählungslehre hat Gott dem Menſchen ſein Schickſal, der Grundlage nach, in ſein innerſtes Weſen und Herz gelegt mit der ihm verliehenen Anlage, und hat dieſe Zulage einerſeits der Freiheit des Menſchen ſelbſt anvertraut, während er den Gebrauch, welchen der Menſch von dem anvertrauten Gute macht, ſelbſt überwaltet in Gericht und Gnade. Auch die kirchliche Erwählungslehre erkennt dieſe Thatſache für die Chriſten in bedingter Weiſe an, indem ſie ſich (freilich mit verſchiedener Exegeſe) bekennt zu den Worten: Wer da glaubt und getauft wird, der wird ſelig werden, wer aber nicht glaubt, der wird verdammet werden. Nur iſt der Segen der menſchlichen Freiheit als Wahlfreiheit überall dadurch bedingt, daß der Menſch ſeine unbedingte Abhängigkeit von Gott, als Sünder von der göttlichen Gnade, erkennt, und demgemäß mit ſeiner Wahlfreiheit, welche ihm in ſeinem materiellen Unvermögen geblieben iſt, in den freien, göttlichen Gnadenrathſchluß hingebend, eingeht. Mit Einem Worte: nach dem Chriſtenthum beſteht das Wohlverhalten der menſchlichen Wahlfreiheit darin, daß ſie eingeht in den Gnadenrathſchluß der göttlichen Freiheit und mit ihm Eins wird. Wenn der Chriſt ſein Kreuz auf ſich nimmt und Chriſto nachfolgt, ſo vollzieht er die Einigung ſeines Willens mit ſeinem Schickſal. Nach dieſem Grundſatze, daß Gottes Führung und des Menſchen Wahl im Chriſtenthum Eins werden, ſind nun alle außerchriſtlichen Syſteme über die Prädeſtination zu betrachten. Sie ſtellen das Verhältniß zwiſchen Beiden alle dar als eine mehr oder minder größere Divergenz.

Sehen wir zuvörderſt auf das außerchriſtliche Judenthum, ſo iſt es ganz den verſchiedenen Syſtemen gemäß, daß der Sadducäismus den Menſchen betrachtete als ſeines Schickſals Schmid (ſ. Winer, Realwörterbuch, den Artikel Sadducäer, Bd. II, 355), daß der Phariſäismus in äußerlicher Theilung der Wirkungen göttlicher Huld und menſchlichen Wohlverhaltens das Geſchick des Menſchen theils von göttlichen Schickungen, theils von menſchlichen Akten abhängig machte (Joseph. Antiq. 13, 5. 9.), und daß endlich der am meiſten mit dem Heidenthum vermengte Eſſenismus das Schickſal als ein unvermeidliches Verhängniß betrachtete, wenn auch vorwaltend im Sinne eines religiöſen Quietismus (ſ. den Art. „Eſſener" in unſerer Encyklopädie und die betreffenden Citate aus Joſephus).

In dieſem Punkte, wie in vielen anderen, ſind ſchon die Eſſener gnoſtiſch und ihr

Fatalismus setzt sich in dem eigentlichen heidenchristlichen Gnosticismus weiter fort. Wir erlauben uns aber auch den Muhammedanismus unter dem Gesichtspunkte des Gnosticismus zu betrachten. Denn der Gnosticismus ist nach der Vermischung christlicher Elemente mit heidnischen, nationalen Anschauungen zu bestimmen. Schon der persische Gnosticismus des Manes hat den Keim des Abfalls von Christo zu einer ziemlichen Entwickelung gebracht; in dem arabischen Gnosticismus des Muhammed aber ist er vollendet. Darum ist denn hier auch das Fatum in seiner Identität mit der absolutsultanischen Willkür des Allah vollendet. Zwischen dem Fatum und der sittlichen Wahlfreiheit des Menschen ist beinahe gar kein Verhältniß mehr, ausgenommen in Bezug auf den Muhammedaner, seine guten Werke und seinen damit verheißenen Anspruch auf das Paradies. Der Koran ist im Widerspruch mit sich selbst, wenn er in der 17. Sure und anderwärts einerseits die Unvermeidlichkeit des Schicksals, anderseits die Abwendbarkeit der göttlichen Strafen lehrt. Die Sunniten haben die Lehre vom Fatum weiter ausgebildet, die Schiiten haben die Vorherbestimmung abhängig gemacht von der göttlichen Präscienz, welche die Handlungen vorausgesehen habe. Der Fatalismus Muhammed's selber erstreckte sich nach seiner Meinung wohl unbedingt nur über die Ungläubigen (Sure 2), den Gläubigen aber predigt Muhammed das Unvermeidliche in Bezug auf die Todesstunde, um sie zu tapferen Streitern für seine Religion zu machen (Sure 4).

Der heidnische Begriff des Fatums ist im Allgemeinen der Begriff eines Schicksalsverhängnisses, welches sich schlechthin blind verhält zu dem Willen und der Wahl des Menschen. Es ist die Carrikatur der göttlichen Prädestination, die sich ergibt aus dem Mangel an Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen. Weil der Mensch todt ist für den lebendigen Gott, so ist auch der lebendige Gott todt für den Menschen. Mit der Willkür des Menschen correspondirt die Willkür Gottes. Ja, mit dem vorausgesetzten Zwang der Sinnlichkeit und der Dämonen über der Willkür des Menschen correspondirt nun auch ein Fatum der Nothwendigkeit über den willkürlichen Göttern, ebenso nächtlich finster wie das Thun des Menschen. Indessen müssen wir zwischen der letzten Consequenz des Heidenthums und dem historischen Heidenthum selbst unterscheiden. Die historischen Heidenthümer sind nicht absolut heidnisch; sie haben ihre Lichtseite. Daher modificirt sich der heidnische Begriff des Fatums nach den einzelnen Heidenthümern, zuvörderst nach den Grundformen des Heidenthums. Dualismus, Pantheismus und Polytheismus hangen allezeit zusammen. Wo aber der erstere vorwaltet, wie im Parsismus, da unterscheidet die Schicksalsidee zwischen guten und bösen Menschen, zwischen einem guten und bösen Genius, oder sogar einer guten und bösen Seele in demselben Menschen. Das Fatalistische kommt von dem bösen Principe her, und der Mensch kann ihm unter dem Schutze des Fervers oder des guten Genius durch Abstreifung der Sinnlichkeit, durch Askese und Mortifikation entrinnen. So auch in dem vom Pantheismus wieder zum Dualismus zurückkehrenden Buddhismus. Im Pantheismus dagegen ist die Prädestination im Leben selber präsent. Was der Mensch thut, das thut die Gottheit in ihm nach dem Gesetze der Nothwendigkeit ihrer Offenbarung; die Unterscheidungen zwischen Gut und Böse, und so auch zwischen Glück und Unglück, sind nur formale und relative Unterscheidungen; die Wahlfreiheit selbst nur eine Erscheinungsform des Nothwendigen im Menschenleben. Wo aber endlich der Polytheismus vorwaltet, da wird das ewige Fatum ein vielgetheiltes; es wird zum neckischen oder tückischen, stets aber blinden Zufall, dem Altmeister aller vielgetheilten Kobolde mitten in dem unendlich vielgetheilten Leben selbst. Diese drei Grundformen der Fatalität sind nun vielfach modificirt in den concreten Heidenthümern durch die Aufstellung einer relativen Wechselwirkung zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit. So sind z. B. die jetzigen Alterthumsforscher darüber einverstanden, daß die griechischen Tragödien keine Schicksalstragödien sind nach der modernen Auffassung von Schiller.

Die griechische Tragödie kennt den Begriff einer sittlichen Schuld und gerechten

Vergeltung. Die germaniſchen Aſen ſelbſt haben ihren einſtigen Untergang in Ragnaröck durch frühe und mehrfache Verſchuldungen herbeigeführt. In der Entwickelung des griechiſch-römiſchen Heidenthums kann man einen deutlichen Fortſchritt in Beziehung auf die ſittliche Aufhellung der dunklen Schickſalsidee bemerken. Die griechiſche Moira oder Schickſalsgöttin ſteht noch bei Homer blindwaltend in nächtlicher Macht über dem geiſtig bewußten und waltenden, perſönlichen Zeus; er kann allenfalls mit ihr ringen und ihr einigen Abbruch thun. Dagegen ſteht das römiſche Fatum unter dem Zeus, oder im allgemeineren Sinne unter den Göttern; es iſt das von den Göttern ausgeſprochene, unabänderliche Verhängniß. Dazu kommt, daß das Schickſal im Begriff der Moira, ſowie in ſeiner Verzweigung zu den Moirai (den Spinnerinnen, welche den menſchlichen Lebensfaden ſpinnen), die ſchon bei Homer vor ſich geht und die ſich bei Heſiod zu den drei Göttinnen Klotho, Lacheſis und Atropos geſtalten, wie auch in den römiſchen Parzen, ſowie in den ſkandinaviſchen Walkyrien, immer wieder oder doch vorzugsweiſe in weiblicher Geſtalt auftritt. Das heidniſche Bewußtſeyn ſchien ein gewiſſes Vertrauen und Selbſtgefühl, gegenüber dem Schickſal, auszudrücken, indem es daſſelbe in weiblicher Natur darſtellte; freilich mochte mit dieſem Karakterzuge auch die weibliche Ueberlegenheit im Ueberliſten und Fangen, ſowie das Räthſelhafte und Wandelbare weiblicher Launen ausgedrückt ſeyn. Auch das mittelalterliche Bewußtſeyn hat ſich ja wieder mit Vorliebe eine weibliche Lenkerin der Geſchicke erſchaffen in der Vergötterung der Madonna. Daher ſtellt ſich denn auch der Geſtalt der Moira bei den Griechen die Tyche zur Seite, die Göttin des launiſchen Zufalls, des Schickſalswechſels, die aber insbeſondere eine Geberin von Glück und Segen iſt. Ihr entſpricht die römiſche Fortuna, die ſich auf das Mannichfaltigſte nach den verſchiedenen Lebensaltern, Geſchlechtern und Ständen in Glücksgöttinnen verzweigt (Fortuna Plebeja, F. Patricia etc., ſ. Lübker, Real-Lexikon des klaſſiſchen Alterthums, die Artikel „Moira“ und „Tyche“). Das Ringen des menſchlichen Geiſtes mit den Verhängniſſen des Schickſals tritt am Großartigſten hervor in der germaniſchen Mythologie. Ja, das Schickſal ſelbſt ſcheint in höchſter Potenz der verhüllte, höchſte Gott über den Göttern Fimibultyr zu ſeyn, welcher am Ende des Aſenkampfs als offenbarer Gott hervortreten wird (ſ. Simrock's deutſche Mythologie S. 201). Auch die Götter haben aber einen gewiſſen Antheil am Weltregimente unter dem Namen der Regin, und in ihrem Dienſte ſtehen die drei Nornen (die nordiſchen Parzen), mit denen wieder die Walküren in genauer Verbindung ſtehen. Dagegen hat der Fatalismus wohl ſeinen ſtärkſten Ausdruck in der indiſchen Weltanſchauung gewonnen. Die Trimurti der Inder erſcheint wie ein Lebensbild der drei Moiren oder der drei Parzen en gros, und es iſt karakteriſtiſch, daß gerade Siva, der Gott der Zerſtörung, der Negation des individuellen Lebens, zu dem eigentlichen Volksgott der alten Inder geworden iſt. Es würde zu weit führen, wollten wir ſolchen Antitheſen in dem Schickſalsbegriff der Alten weiter nachgehen. Im Allgemeinen kann bemerkt werden, daß die Idee des Verhängniſſes ſich in demſelben Maße lichtet und ſittlicher wird, als der gegenüberſtehende Menſch ſich ſeiner ſittlichen Wahlfreiheit bewußt wird, und daß ſie ſich in demſelben Maße verdüſtert und zu einem drohenden, feindlichen Schickſal geſtaltet, wie er ſich mit ſeinem Bewußtſeyn ſelbſt verliert und hingibt in die Macht ſeines natürlichen Weſens in dämoniſcher Verſtimmung. Ueber den mit dem Sterndienſte zuſammenhängenden Schickſalsbegriff vergleiche Nork, mythologiſches Real-Wörterbuch, den Artikel „Sterndienſt“. Ueber den neueren philoſophiſchen Begriff der Vorherbeſtimmung vergleiche man unſern Artikel „Occaſionalismus“. Nach dem kantiſchen Syſtem beſteht in dem dieſſeitigen Weltweſen ein dualiſtiſcher Gegenſatz zwiſchen dem Schickſal und der Tugend, den das Walten Gottes im Jenſeits auflöſt. In der Hegel'ſchen Philoſophie findet ſich die formale, ſittliche Freiheit in der Enge und Klemme zwiſchen der idealiſtiſchen Nothwendigkeit und dem realiſtiſchen Zufall. Weiteres ſehe man unter dem Artikel „Freiheit“, wo auch die betreffende Literatur verzeichnet iſt. Ebenſo unter dem Artikel „Fatalismus“. Lange.

Vorſehung. Die Lehre von der Vorſehung, providentia, *πρόνοια*, d. h. von dem Walten Gottes über der Welt, vermittelſt deſſen er nicht nur erhaltend den Beſtand der Welt ſichert, ſondern auch den Lauf der Welt regierend lenkt zur vollen Verwirklichung ſeines Weltzweckes, hängt genau zuſammen einerſeits mit der Lehre von der Schöpfung, andererſeits mit der Lehre von der Vorherbeſtimmung; iſt aber auch von beiden beſtimmt zu unterſcheiden. Was nun den Zuſammenhang derſelben mit der Lehre von der Schöpfung anlangt, ſo glauben wir mit Grund die Stellung, welche dieſer Lehre gewöhnlich im dogmatiſchen Syſteme gegeben wird, indem ſie als Ergänzung der Schöpfungslehre aufgeführt wird, in Anſpruch genommen zu haben (poſitive Dogmatik, S. 372). Man ſchiebt ſie nämlich zwiſchenein zwiſchen die Lehre von der Schöpfung und die Lehre vom Menſchen, indem man ſie zur Theologie im engeren, dogmatiſchen Sinne rechnet. Dadurch wird aber die organiſche Folge der Begriffe mehrfach verwirrt. Erſtlich bleibt die Welt ein Torſo ohne ihre Spitze, ohne den Menſchen und die Geiſterwelt überhaupt. Zweitens ſchwebt dann der Menſch in der Luft, indem er auftritt geſchieden von ſeiner Baſis, der Welt. Drittens aber iſt von der Vorſehung die Rede, bevor ihr das ihr entſprechende, eigentliche Objekt, die Freiheit des Menſchen und die freie Geiſterwelt gegeben iſt, und die Folge davon iſt dieſe, daß man dann hinterher bei der Einführung des freien Menſchen eine Antinomie zwiſchen der voreilig beſtimmten Vorſehung und der menſchlichen Freiheit zu finden meint, oder den Schein derſelben zu beſeitigen hat. Erſt unter der Vorausſetzung einer freien Geiſterwelt aber iſt der Begriff der Vorſehung ganz verſtändlich. Die Schöpfung als ſolche nämlich iſt als Akt und als Produkt ein Alleinwirken Gottes, welches ein bedingtes Alleinwirken bleibt auch in dem ſymboliſchen Schein der Freiheit, welcher der Natur mit ihren inneren Principien gegeben iſt, und ſie ſchließt ſich eben ab mit ihrem höchſten Gebilde, der Aufſtellung freier, zur Selbſtbeſtimmung berufener Weſen. Damit iſt dann aber eine ganz neue Stellung Gottes zur Welt indicirt. Er muß Herr bleiben über ſeine Welt und Meiſter ſeines Weltzwecks, ohne die Welt in ihrem Kern, dem freien Weſen perſönlicher, gottverwandter Geſchöpfe zu vergewaltigen und damit ſelber zu zerſtören, d. h. er muß ſeinen Rathſchluß und Weltplan mit dem Beſtehen der freien Geiſterwelt vermitteln dadurch, daß er dieſe Geiſterwelt nicht nur mit ſeiner Allmacht, ſondern vielmehr noch mit ſeiner Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit und Gnade überwaltet. Er muß Gott bleiben über der Welt und in der Welt, trotz der anſcheinenden Gefahr, daß der mögliche Aufruhr der Geiſter ihm ſeine ſchöne Welt zertrümmern und ſeinen Zweck vereiteln könnte, ja, gerade durch dieſe Gefahr hindurch, indem er alle Widerſtrebungen der creatürlichen Freiheit in ſeinen Weltplan verwebt und ſeinen Zweck um ſo herrlicher verwirklicht, ohne doch der Freiheit in aller Welt ein Haar zu krümmen, ja, gerade in ſolcher Geſtalt, daß er ſich als der Erhalter, Lenker und Befreier der ſittlichen Freiheit in der Welt bewährt. Dieß eben iſt der ſpecifiſche Grundzug der Vorſehung: jene Tiefe der Weisheit Gottes, womit er die freie Geiſterwelt als ſolche überwaltet und ihrem Ziele, als Weltregent, entgegenführt, indem er dafür, als Erhalter der Welt, die ganze natürliche Welt in Mitwirkung ſetzt. Halten wir dieſe Unterſcheidung feſt, ſo müſſen diejenigen Anſichten, welche entweder den Begriff der Schöpfung in den der Vorſehung, insbeſondere der Erhaltung, möchten aufgehen laſſen (Schleiermacher §. 39, S. 190 ff.), oder die den Begriff der Vorſehung zu dem Begriff einer fortgeſetzten Schöpfung herabſetzen möchten (Rothe, Ethik I. S. 116; die Weltregierung hält er feſt, doch ſoll ſie nur eine beſondere Seite der ſchöpferiſchen Wirkſamkeit Gottes ſeyn), als unzulängliche Auffaſſungen erſcheinen. Was andererſeits aber die Beziehung der Lehre von der Vorſehung zu der Lehre von der Vorherbeſtimmung anlangt, ſo kann die Letztere als ein Beſtandtheil der Erſteren betrachtet werden, inſofern nämlich die Vorſehung nach ihrer allgemeineren Bedeutung das ganze Walten Gottes bis zu der letzten eſchatologiſchen Verwirklichung ſeines Weltzwecks umfaßt. Bei der genaueren Beſtimmung beider Begriffe aber ergibt ſich ein Gegenſatz. Die Vorherbeſtimmung bezeichnet das Walten

Gottes, hinſichtlich der Setzung ſeiner Zwecke, mit abſoluter Sicherheit und Gewißheit. Die Vorſehung dagegen bezeichnet daſſelbe Walten, wie es zwiſchen den abſoluten, göttlichen Zwecken und der freien Geiſterwelt mit unendlicher Weisheit vermittelt. Ein älterer Ausdruck bezeichnet die Vorſehung auch als Vorſicht. Man kann ſie aber auch in der modernſten Bedeutung des Wortes als die göttliche Vorſicht bezeichnen, denn unendlich ſchonend und vorſichtig verwirklicht Gott ſeinen Rathſchluß, ſeines Namens Ehre in der Seligkeit ſeines Geiſterreichs zu offenbaren.

Nach dieſen Bemerkungen kommen nun folgende Punkte in Betracht: 1) der Vorſehungsgedanke, wie er allen Religionen eigen und mit der Religioſität ſelber identiſch iſt; 2) die bibliſche Lehre von der Vorſehung und ihre Exemplifikation; 3) die kirchliche oder dogmengeſchichtliche Lehre; 4) das entwickelte dogmatiſche Syſtem; 5) ſpecielle Anſichten und Verhandlungen.

Der Glaube an die Vorſehung Gottes iſt mit der lebendigen Religioſität oder mit der Verehrung einer lebendigen Gottheit Eins. So viel Vorſehungsglaube, ſo viel wahres Gebet; ſo viel wahres Gebet, ſo viel Glaube an die Vorſehung. Die Thoren ſprechen in ihrem Herzen: da iſt kein Gott, es iſt kein lebendiger, gegenwärtiger, wirkſamer Gott vorhanden (Pſalm 14, 1). Daher hat auch Lactantius die Verläugner der Vorſehung als Atheiſten bezeichnet (Instit. I, 2), und auch Clemens von Alexandrien hat ſich in ähnlicher Weiſe ausgeſprochen. Selbſt der Fetiſchanbeter verehrt ſeinen Fetiſch, weil er von ihm eine Art von Schutz und Förderung ſeines Wohlſeyns erwartet. Die homeriſchen Götter ſind mit ihrer beſchränkten Vorſehung tief in den trojaniſchen Krieg verwickelt. Die Bedeutung des Prometheus, der Pallas Athene, der Nemeſis, der Eumeniden und ähnlicher Geſtalten hängt mit dem griechiſchen Vorſehungsgefühl genau zuſammen. Der germaniſche Odin überwacht mit ſeinem Einen Auge die Geſchicke und Kämpfe der Kulturwelt und die Raben auf ſeinen beiden Schultern ſtehen ihm dabei zu Dienſt, Thor iſt ſeine exekutive Macht, Heimdall der Wächter auf der Götterbrücke, Tyr der treue Nachtwächter vor dem Hauſe der Aſen. Was die philoſophiſchen Anſichten betrifft, ſo iſt der Dämon des Sokrates ſogar ein Schattenbild der Providentia specialissima. Nur in dem extremen Gegenſatze des Epicuräismus und des Stoicismus ſcheint der eigentliche Vorſehungsglaube zu erlöſchen auf entgegengeſetzte Weiſe. Die ſeligen Götter des Epikur bekümmern ſich in ihrem Jenſeits nicht um den Lauf der Welt; im Stoicismus iſt wenigſtens der Nerv des Vorſehungsglaubens zerſchnitten, indem der Stoiker ſich in ſeiner ſittlichen Vernunft ſeine eigene, allerdings mit der aller Welt immanenten Gottheit zuſammenhangende Vorſehung zu erſchaffen ſucht. Noch mag bemerkt werden, daß aller heidniſche Glaube an das Schickſal und alle heidniſche Mantik zu dem Vorſehungsglauben in Beziehung ſteht.

Die heilige Schrift iſt das Buch der Vorſehung κατ' ἐξοχήν, weil ſie das Buch der Offenbarung des lebendigen Gottes iſt. Sie verherrlicht zuvörderſt die Vorſehung Gottes nach allen ihren Beziehungen durch die Erzählung der großen Thaten und Thatſachen dieſer Vorſehung. An die Thatſachen der Erhaltung der Welt in dem Leben Adam's, Noah's, Iſaak's, Joſeph's u. ſ. w. reihen die Thatſachen der Lenkung der creatürlichen Dinge für die Zwecke des Reiches Gottes ſich an, namentlich alle großen Wunder des Alten Teſtaments. Die Thatſachen der Regierung aber zeigen, wie er die Menſchen frei gibt und frei läßt, in der Geſchichte des Kain, des Pharao, des Judas u. ſ. w.; wie er zuvörderſt ihre Gedanken zu lenken ſucht, in der Geſchichte Bileam's, Saul's und vieler Andern; wie er ſodann dem Böſen ſteuert, in der Geſchichte der Brüder Joſeph's, des Pharao, des Ahab und Anderer; wie er endlich das Böſe zuläßt, um ihm durch ſeinen Scheintriumph ſeine Niederlage zu bereiten, in den Leiden Joſeph's, in dem Untergange des Pharao im rothen Meere, in den Anfechtungen Hiob's, vor Allem in dem Leiden und Tode Jeſu. Der Tod und die Auferſtehung Jeſu iſt die höchſte Offenbarung der providentia als providentia specialissima in der Weltgeſchichte. Und wie Chriſtus, als der zuvorverordnete Heiland der Welt, das höchſte Augenmerk

der göttlichen Vorſehung über der Welt iſt, das Centrum, in welchem Gott zum Voraus die Rettung der in die Verlorenheit der Sünde dahingegebenen Welt geſichert hat, ſo iſt er auch ſelber in ſeinem Walten offenbar geworden als das perſönlich in der Welt erſchienene Auge der göttlichen Vorſehung, als das Licht der Welt, als die Erſcheinung der ewigen Vorſehung ſelbſt. Sein Leben iſt der Mittelpunkt aller thatſächlichen Zeugniſſe, zunächſt dafür, daß Gottes Vorſehung mit beſonderer Obhut über allen Frommen waltet, mit allen Frommen wirkt und allem Guten den Sieg verleiht; aber dann auch dafür, daß Gott alle Frommen und Guten zu lebendigen Werkzeugen ſeiner Vorſehung ſelber macht. Dieſer Geſchichte der Vorſehung Gottes in der Bibel entſpricht denn auch die Lehre der Bibel von dem göttlichen Walten. Die betreffenden Citate finden ſich in jedem größeren Katechismus, ſowie in jeder bibliſchen Theologie und ausführlichen Dogmatik. Hier nur Folgendes: Das Verhältniß zwiſchen dem menſchlichen Rathſchlag und dem göttlichen Rathſchluß wird ſehr bezeichnend ausgeſprochen in den Sprüchen Salom. Kap. 16, 1 — 9; die Vernichtung des Böſen Jeſ. 8, 10; die Beſchränkung deſſelben Pſalm 65, 8; die Wendung deſſelben zum Beſten 1 Moſ. 50, 20; die ganze Wendung der antichriſtlichen Anſchläge zu Gunſten des Reiches Chriſti Apoſtelgeſch. 4, 27. 28; die Leitung der ganzen Welt Apoſtelgeſch. 17, 26; die Leitung der Uebel in der Welt Pſalm 148, 8; Jeſ. 45, 7; Amos 3, 6; die Leitung und Bewahrung der Frommen Pſalm 37, 5; Röm. 8, 28; Matth. 10, 29. 31; insbeſondere die Leitung derſelben nach dem Bilde der Führung Chriſti durch den Tod zum Leben 1 Sam. 2, 6. 7; Hebr. 12, 6. 7. 11; Jak. 1, 12. Das Buch Hiob iſt ein Buch der Vorſehung durchweg; im höchſten Sinne aber ſind dieß die vier Evangelien. Das Wort ſelbſt *πρόνοια*, providentia verdanken wir dem apokryphiſchen Stadium der altteſtamentlichen Theologie, dem Buche der Weisheit, Kap. 14, 3; 17, 2; vgl. 2 Makkabäer 15, 2; 3 Makk. 2, 21; 6, 2.

Dogmengeſchichtlich hat ſich die Lehre von der Vorſehung entwickelt mit der Lehre von Gott und ſeinen Eigenſchaften, insbeſondere von ſeiner Allwiſſenheit, mit der Lehre von der Schöpfung, von dem Sündenfall und den göttlichen Heilsrathſchlüſſen, insbeſondere mit der Lehre von der Prädeſtination, von Chriſto, von der Heilsordnung, vom Uebel und von der Erneuerung der Welt. An und für ſich betrachtet gehörte die Lehre von der Vorſehung zu den unveränderlichſten Dogmen, wie die Lehre von Gott ſelbſt. Doch haben die verſchiedenen Zeitalter der Theologie ſich immer mit der Definition des Begriffs der Vorſehung befaßt. Z. B. Lactantius (de ira dei c. 10) cujus vi ac potestate omnia, quae videmus — et facta sunt et reguntur; Cyrill von Alexandrien, indem er Gott bezeichnet als *ἐπόπτης τῶν ὅλων καὶ ἐπιμελητής* (lib. 10. in Joh.). Thomas von Aquino faßte das Moment des Zwecks bei der betreffenden Beſtimmung ſcharf in's Auge: ratio ordinandorum in finem. Es liegt in der Natur der Sache, daß ein ſo allgemein chriſtlich-religiöſer Glaubensartikel mehr in den Katechismen, als in den Symbolen hervortritt. Der kleine lutheriſche Katechismus hebt in der Erklärung des erſten Artikels des apoſtoliſchen Symbolums von Gott dem Vater wenigſtens die einzelnen Momente der Lehre von der Vorſehung beſonders hervor. Zu einer beſtimmteren, begrifflichen Behandlung der betreffenden Lehre kommt es freilich auch in dem großen Katechismus Lutheri nicht. Das Gleiche gilt von Melanchthon's locis wo in dem Artikel de creatione Einiges über die Vorſehung vorkommt. Dagegen gehören die beiden Fragen des Heidelberger Katechismus, Nr. 27 und 28, zu den lebendigſten und gehaltreichſten des ganzen Lehrbuchs, wie denn auch nicht minder die reformirten Symbole, namentlich confessio Helv., Gallic., Belgic., die Vorſehung beſtimmt beſchreiben. Ebenſo hat der Catechismus romanus p. I. cap. II. von Frage 15—20 ſich über die Lehre von der Vorſehung ausführlich verbreitet. Hier tritt neben den Momenten der göttlichen Erhaltung und Regierung der Welt, welche der Heidelberger ganz präcis als den weſentlichen Inhalt des Begriffs der Vorſehung bezeichnet hat, zugleich das mehr philoſophiſch-theologiſche Moment des concursus ziemlich deutlich her-

vor, wie es freilich in dem intenſiv gefaßten Erhaltungs- und Regierungsbegriff ſchon mitgeſetzt iſt. Die proteſtantiſche Dogmatik hat weiterhin den betreffenden Artikel begrifflich und ſyſtematiſch ſorgſam ausgebildet; was aber nicht hinlänglich hervortritt in der älteren Theologie iſt erſtlich das chriſtologiſche Princip der betreffenden Lehre, welches freilich überhaupt in dem Artikel „Theologie“, ſowie in dem Artikel „Anthropologie“ ſehr vermißt wird. Das heißt, wie die Lehre von Gott und vom Menſchen zu abſtrakt monotheiſtiſch auftritt, nicht genugſam erfaßt in der konkreten Beziehung auf Chriſtum, ſo auch die Lehre von der Vorſehung insbeſondere. Z. B. in der Beſtimmung von Chemnitz: Actio dei generalis, qua adest suae creaturae, sustentans et conservans eam, donec vult eam conservari, et ordinem sui operis a se institutum servat et adjuvat. Reinhard: dei actio, qua mundum universum perpetuo conservat, et omni tempore sapienter administrat. Dazu kommt zweitens der Mangel an energiſcher Hervorhebung des teleologiſchen Geſichtspunkts, theilweiſe wohl daraus zu erklären, daß ſich die Lehre von der Vorſehung in der Lehre von der Prädeſtination, ja, im Grunde in allen Lehrſtücken des Glaubens bis zur Eſchatologie hin, fortſetzt. Dagegen wird die Eintheilung der Akte der Vorſehung in Erhaltung und Regierung der Welt immer mehr conſtant, namentlich bei Chemnitz, Calov, Morus, Döderlein, Reinhard und Anderen, wogegen Quenſtedt, Buddeus, Baumgarten und Henke auch den concursus als dritten Akt mit aufnehmen. Quenſtedt: Providentia est actio externa totius SS. Trinitatis, qua res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem, quam quoad individua potentissime conservat, inque earum actiones et effectus influit, et libere ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam, et universi hujus atque inprimis piorum utilitatem. Sofern nun dieſer concursus beſtimmt wird als die Mitwirkung der göttlichen Allgegenwart mit jeder lebendigen Kraft in der Welt, fällt er mit dem Moment der Erhaltung der Dinge zuſammen, ſofern er beſtimmt wird als Erhaltung der menſchlichen Freiheit insbeſondere, fällt er zuſammen mit der Regierung, ſofern er überhaupt aber bezogen wird auf die causae secundae, iſt er ein anderer Ausdruck für die ganze Vorſehung ſelbſt. Wenn ferner Gerhard, Hollaz und Baier auch die praecognitio (*πρόγνωσις*) in den Begriff mit aufnehmen, ſo bezieht ſich dieſe Beſtimmung mehr auf die Modalität der Vorſehung, als auf die einzelnen Akte der Vorſehung ſelbſt. Es beruht auf dem innigen Verhältniß zwiſchen der Erhaltung und der Regierung Gottes, daß die Einen vorzugsweiſe die Vorſehung als creatio continua betrachten (z. B. Luther, Melanchthon), Andere mehr ausſchließlich als die göttliche Regierung allein, indem ſie dann die Erhaltung entweder zur Schöpfung rechnen oder beſonders betrachten (Baumgarten, von Ammon u. A.). Es entſtehen aber aus dieſen Schwankungen des Begriffs rückwärts zur Schöpfung, oder vorwärts zur ausſchließlichen Regierung einſeitige Betonungen, welche das Eigenthümliche der Lehre verdunkeln. Andererſeits gilt aber das Gleiche von der Auflöſung des Begriffs der Vorſehung in die beiden Begriffe der Erhaltung und der Regierung (Steudel, Nitzſch). Die der Idee der Vorſehung gemäße Beſtimmung der einzelnen Momente wird die Erhaltung der Welt als eine durch die Regierung der Welt bedingte, ſowie die Regierung der Welt als eine durch die Erhaltung derſelben bedingte zu verſtehen haben, ſo daß allerdings in der intenſivſten Faſſung der Regierung die Erhaltung mit geſetzt iſt und umgekehrt.

Das entwickelte Syſtem, welches unſere ältere Theologie über die Lehre von der Vorſehung ausgebildet hat, findet ſich ausführlich dargeſtellt namentlich in Hahn's Lehrbuch des chriſtlichen Glaubens I. S. 404 ff., ſowie in Haſe's Hutterus redivivus S. 154 ff.

An der Spitze ſteht die Definition in verſchiedenen Faſſungen, z. B. ea dei actio, qua efficit, ut rerum creatarum universitas fini suo respondeat. Sodann werden die Momente oder Grundformen der Vorſehung genannt. Erſtlich die conservatio, und zwar a) als conservatio der Subſtanzen der Dinge im Gegenſatz gegen die annihilatio; b) als conservatio der Form der Dinge oder des nexus cosmici im Gegenſatze

gegen die destructio. Zweitens die gubernatio als Lenkung aller Veränderungen der Dinge dem göttlichen Rathſchluß gemäß, und zwar a) ratione objecti gubernatio generalis, vel specialis (Apoſtgeſch 5, 45), vel specialissima (Röm. 8, 28; Tim. 4, 10). b) ratione formae sive efficaciae: 1) theils ordinans, theils miraculosa; 2) theils dirigens oder adjuvans, theils permittens, oder limitans, oder determinans. Hierzu kommt dann drittens bei Manchen der concursus, entweder nach früherer Faſſung als cooperatio dei in iis, quae fiunt a creaturis tamquam causis secundis, oder nach ſpäterer Faſſung als conservatio virium rebus creatis ad agendum inditarum. Der concursus theilt ſich dann in den concursus generalis und in den concursus specialis, oder gratiosus, wie er in der Offenbarungsſphäre als extraordinarius oder miraculosus wirkt, in der kirchlichen Sphäre als ordinarius durch die media gratiae.

Hinſichtlich des concursus wurde die wichtige Beſtimmung gemacht, Gott concurrire ad materiale, non ad formale actionum humanarum.

Hinſichtlich der Akte der Providenz hat man in folgender Weiſe drei ſubjektive (ratione Subjecti) und drei objektive (ratione Objecti) Akte Gottes unterſchieden. Von den drei ſubjektiven Actus heißen zwei immanentes. 1) Die *πρόγνωσις*, praescientia, der actus intellectus, vermöge deſſen Gott voraus erkennt, was den Geſchöpfen zuträglich iſt, und 2) der actus voluntatis, die *πρόθεσις*, propositum, welcher die göttlichen Rathſchlüſſe umfaßt, jener Vorausſicht gemäß. Der dritte Actus (als providentia stricte dicta von der Geſammtheit der Akte als der providentia late dicta unterſchieden) iſt transiens, die *διοίκησις* oder executio, d. h. die conservatio, cooperatio et gubernatio rerum creatarum ſelbſt in ihrer Bethätigung. Die drei objektiven Akte der Vorſehung endlich werden beſtimmt: 1) als providentia generalis, sive rerum universitatis (Pſalm 104; 148, 1—13); 2) als providentia specialis sive naturarum rationalium (Pſalm 139, 15; Hiob 10, 9—12 u. ſ. w.); 3) als providentia specialissima, ſ. piorum (1 Tim. 4, 19).

Die Kritik des ſkizzirten Syſtems kann von der Unzulänglichkeit der zuletzt genannten Eintheilung ausgehen. Es iſt anzuerkennen, daß die Eintheilung der providentia nach ihren Objekten in generalis, specialis und specialissima das dynamiſche Verhalten Gottes in ſeiner Vorſehung, nach welchem ſein Walten beſtimmte Centralpunkte hat, indem es jedes Weſen nach ſeinem inneren Beſtimmungsgehalt überwaltet, im Ungefähren mit einer formalen Schuldiſtinktion richtig angedeutet hat, aber auch nur angedeutet im Ungefähren. Denn das Objekt der providentia specialissima iſt vor Allem Chriſtus. Wie Gott in Chriſto dem Sohne die Welt gegründet hat (Joh. 1, 1—3; Joh. 17), ſo hat er auch in ihm den Weltlauf geſichert und feſtgeſtellt (Col. 1, 17). In dieſem Sinne heißt es auch prophetiſch von ihm: ich gebe Völker für deine Seele (Jeſ. 43, 4), und in dieſem Sinne iſt er der *ὡρισμένος* (Apſtgeſch. 10, 42) ſchlechthin: die durch die Vorſehung Gottes geſicherte Säule der durch die Sünde erſchütterten Welthalle, oder gar der durch die Vorſehung gelegte, feſte Eckſtein (Pſalm 115, 22; Matth. 21, 42) des aus den Trümmern des Sündenfalls neu aufzubauenden, ewigen Gottesreichs. Dieſe providentia specialissima umfaßt dann freilich mittelbar auch das Walten Gottes über den Frommen, ja, dynamiſch umſchließt ſie nicht nur die providentia specialis, ſondern auch die providentia generalis. Das Walten Gottes über dem Gottmenſchen iſt die chriſtologiſch beſtimmte Erhaltung und Regierung der Welt; des Ganzen, wie alles Einzelnen, nach Maßgabe des ihm inwohnenden Beſtimmungsgehaltes.

Hieraus ergibt ſich aber auch, daß die ſubjektive *πρόγνωσις* Gottes vor Allem als *πρόγνωσις* Chriſti, des Gottmenſchen, zu beſtimmen iſt, und daß ſie in dieſer Beſtimmung zunächſt als Akt der Erwählung mit der *πρόθεσις* in Eins zuſammenfällt. In Folge dieſer Beſtimmungen erhält dann aber auch der concursus ſeine ganze Intenſität Gott war in Chriſto und verſöhnte die Welt mit ihm ſelber (2 Cor. 5, 19).

Kehren wir alſo einmal getroſt die Ordnung des vorſtehenden Syſtems um, ſo bildet ſich das folgende Schema:

Wie die Schöpfung Gottes die Setzung und Verwirklichung der Principien der Welt iſt bis zu der Setzung des freien Geiſterreichs hin, ſo iſt die Vorſehung die Feſtſetzung und Verwirklichung der Zwecke der Welt gemäß ſeiner perſönlichen Wechſelwirkung mit der freien Geiſterwelt. Wie aber Gott als Schöpfer alle Principien der Welt zuſammengefaßt hat in Chriſto, als dem Grundprincip (πρωτότοκος Coloſſer 1, 15 und 18), ſo hat er als Weltlenker alle Zwecke zuſammengefaßt in dem Grundzweck der Paruſie Chriſti zur Vermittelung ſeiner abſoluten Selbſtoffenbarung. Sehen wir demzufolge auf das faktiſche Walten der Vorſehung, ſo ſchließt ſich mit der providentia specialissima über dem Leben Chriſti die ganze, durch die Sünde verdunkelte Vorſehung Gottes wieder auf, und zwar als specialis über den Gläubigen, als generalis über dem ganzen Geiſterreich mit Inbegriff ſeiner Baſis, des Kosmos. Schließen wir von dem faktiſchen Walten der Vorſehung Gottes auf ihre ideale oder transſcendentale Geſtalt in Gott zurück, ſo iſt der erſte Akt die πρόγνωσις Gottes, in welcher er Chriſtum den Gottmenſchen erwählt, und in ihm alle Erwählung und Grundlegung der Welt mit beſtimmt hat. Dieſe Erwählung iſt ihrer Natur nach auch ſchon πρόθεσις; jedoch iſt von ihr die praedestinatio als die Vorherbeſtimmung Gottes über das Schickſal Chriſti, der Gläubigen, der Geiſterwelt und der Welt überhaupt zu unterſcheiden. Durch beide Akte iſt nun der Akt der διοίκησις oder executio chriſtologiſch beſtimmt.

Faſſen wir dagegen das der Welt immanente Walten Gottes in's Auge, wie es durch die Offenbarung Gottes in Chriſto beſtimmt iſt, ſo bietet ſich der Schlüſſel für die drei Grundformen des göttlichen Waltens in dem concursus Gottes mit dem perſönlichen Verhalten Chriſti dar. So rein und ganz nämlich Chriſtus von Gott geſetzt und von Gott erfüllt iſt als die perſönliche Offenbarung, ſo rein und ganz ſteht er ihm als freie Perſönlichkeit im Elemente der Freiheit, der freien Liebe gegenüber, d. h. als die perſönliche Religion. Wie der Vater das Leben hat in ihm ſelber, ſo hat er dem Sohne gegeben, das Leben zu haben in ihm ſelber. Hier alſo wird es durchaus offenbar, daß die Vorſehung Gottes die Stiftung, Erziehung und Vollendung der geiſtigen Freiheit iſt, der freien Geiſterwelt in Chriſto. Alle perſönliche Einwirkung Gottes auf Chriſtum wird in ihm angeeignet zu einer reinen Selbſtbeſtimmung und Eigenthümlichkeit ſeines Weſens. Demgemäß beſtimmt ſich alſo aller concursus Gottes ſo, daß er die causas secundas zur vollendeten Entfaltung ihres Weſensgehaltes bringt, die Naturprincipien nach ihrem immanenten Trieb der Nothwendigkeit, die Geiſtesprincipien oder Perſonen nach den Schwankungen und Richtungen ihrer Selbſtbeſtimmung. Dieſer concursus aber wird zur Erhaltung oder conservatio, indem die göttliche Regierung alle Geiſter, ſelbſt Chriſtum, vorübergehend verwendet als Mittel zu dem Zweck, die Welt in ihrer Grundlegung zu ſichern und zu ſchirmen. Er wird zur Regierung, indem alle Kräfte der Welt mit den Kräften der freien Geiſterwelt aufgeboten werden, als Mittel zum Zweck, ein ewiges, ſeliges Geiſterreich in Chriſto zu gründen. In dem Centrum des concursus alſo iſt die ganze Weltregierung geſtellt in den Dienſt der Welterhaltung und die ganze Welterhaltung in den Dienſt der Weltregierung; beide aber in ihrer Wechſelwirkung, wie ſie in unaufhörlicher Bewegung die Weltmittel umſetzen in Zwecke und die Weltzwecke umſetzen in Mittel, wie ſie alle Radien des Weltlebens zuſammenhalten in dem Centrum Chriſtus, und alle Heil- und Lebenskraft dieſes Centrums verbreiten durch die Radien, wirken hin zu dem Ziele, an welchem der abſolute Weltgrund verklärt ſtehen ſoll in dem abſoluten Weltzweck und dieſer Weltzweck nach ſeiner ganzen Fülle offenbar werden ſoll in dem verklärten Weltgrund.

Die Lehre von der Vorſehung ſtellt ſich verſchiedenen Irrthümern gegenüber, die man unterſcheiden kann in Irrthümer der Negation oder des Unglaubens, in Irrthümer der Uebertreibung oder des Aberglaubens und in Irrthümer des verkümmerten Glaubens, worin ſich beide miſchen. Zu den Irrthümern der erſteren Art rechnen wir den Materialismus, den Mechanismus, den Senſualismus, den Caſualismus; zu den Irr-

thümern der zweiten Art den Fatalismus, den Determinismus, den Partikularismus, den Occaſionalismus. Die dritte Art erſcheint in magiſchen Vorſtellungen der verſchiedenſten Geſtaltung (ſ. die Artikel Materialismus, Encyklopädie, franzöſiſche, Fatalismus, Determinismus, Vorherbeſtimmung, Occaſionalismus, Magie; ebenſo Hahn S. 470). Wenn die Mittelurſachen in der äußeren Natur zu dem allwaltenden Schickſal gemacht werden, ſo kann der Unglaube ausgehen bald von der Materie (Materialismus), bald von der Form (Mechanismus); die Mittelurſachen im Menſchenleben können als ſubjektive zum Senſualismus, als objektive zum Caſualismus gemacht werden, obſchon der letztere in ſeiner ganzen Conſequenz jede beſtimmbare Cauſalität läugnet. Die Superſtition dagegen in vorwaltend paganiſtiſcher Form macht das Idol des unerbittlichen Schickſals entweder rein transſcendent (Fatalismus) oder rein immanent (Determinismus); in vorwaltend monotheiſtiſcher Form dagegen theilt ſie entweder in abſtrakter Weiſe zwiſchen abſolut Erwählten und Verworfenen (Partikularismus), oder zwiſchen den Bewegungen der Geiſterwelt und der Körperwelt (Occaſionalismus). Der Magismus endlich bezeichnet ein Gemiſch abergläubiſcher und ungläubiger Vorſtellungen, nach welchen ſich der Menſch ſelber auf Wegen der Selbſtſucht die Geiſterwelt und die Geſchicke durch ſinnloſe Formeln und Akte theilweiſe dienſtbar zu machen wähnt.

Der geſunde, lebendige Glaube an die Vorſehung Gottes bezeichnet die eigentliche Wahrheit und Innerlichkeit des Gottesglaubens, damit aber auch die ganze Tiefe der mit dieſer Subjektivität correſpondirenden Gottesidee. Daher erklärt ſich's, daß gerade im Bereiche dieſer Lehre die mannichfachſten Probleme hervorgetreten, hervorgehoben und beſprochen worden ſind. Die allgemeinſte Frage iſt: wie verhält ſich die Vorſehung Gottes zu den Mittelurſachen überhaupt? Damit hängt die zweite zuſammen: wie verhält ſie ſich insbeſondere zur menſchlichen Freiheit? Und zwar insbeſondere wieder: wie verhält ſie ſich zu dem guten Verhalten der Freiheit, im Gebet? Oder andererſeits wie zu dem ſchlechten Verhalten der Freiheit, zum Böſen? Dieſe erſte Linie von Problemen führt hinüber zu der zweiten: Wie verhält ſich die Vorſehung Gottes zu dem Uebel? Wie alſo auch einerſeits zu der Idee der beſten Welt? Und wie andererſeits zu dem Gericht der Verdammten? Beide Kategorieen ſind umſchloſſen von der dritten: Wie verhält ſie ſich zu dem Begriff des Zufalls? Wie ferner zu dem unendlich Kleinen und ſcheinbar Bedeutungsloſen? Wie endlich zu dem großen Gange der Naturgeſetze und ſittlichen Weltgeſetze? Und wie endlich verhält ſich die Vorſehung zu ſich ſelbſt, d. h. als lebendiges und permanentes Walten zu ihren ewigen Rathſchlüſſen?

Es iſt ſchon oben bemerkt, daß dieſe Schwierigkeiten beſonders dadurch entſtanden ſind, daß man erſt eine Vorſehung Gottes ohne Gegenſtand aufgeführt hat, dann die menſchliche Freiheit nachgebracht ohne ihre Bedingung durch den lebendigen Gegenſatz, die Vorſehung; ſtatt daß man die Vorſehung Gottes von vorne herein zu begreifen hat als die Wechſelwirkung des perſönlichen Gottes mit der freien Geiſterwelt, und zwar als diejenige Wechſelwirkung Gottes, welche die Geiſterwelt in ihrer formalen Freiheit vorausſetzt, um ſie zur materialen Freiheit zu erziehen. Wenn man ſie alſo als die zweite höhere Schöpfung, die Schöpfung der freien Geiſterwelt betrachtet, ſo ſind damit von vorne herein alle ſogenannten Antinomieen zwiſchen der Vorſehung Gottes und der Freiheit der vernünftigen Weſen als Scheinantinomieen bezeichnet, an denen nur die unerforſchliche Tiefe der göttlichen Vorſehung zu ermeſſen iſt. Nach dieſer allgemeinen Bemerkung laſſen wir einzelne kurze Andeutungen in Betreff der Löſung der oben genannten Probleme folgen.

1) Die Vorſehung und die causae secundae überhaupt. a) Deiſtiſche Löſung des Problems: Gott erhält nur die in der Welt wirkenden Kräfte und Geſetze (Durandus a Sct. Porciano, neuerer Deismus); b) pantheiſtiſche Löſung. Gott wirkt Alles in den Geſchöpfen (Gabriel Biel), und zwar in naturgeſetzlicher Form (Spinoza, der neuere Pantheismus); c) vermittelnde Löſung: die causae secundae wirken eigenthümlich, doch in der Kraft der causa prima (Thomas von Aquino). Dieß iſt

näher dahin zu beſtimmen, daß ſie eigenthümlich wirken, entweder als Naturweſen in der Form der mehr oder minder individualiſirten, inſtinktiven Nothwendigkeit, oder als Geiſtesweſen in der Form der Freiheit.

2) Die Vorſehung und die geiſtige Freiheit. a) Die Freiheit iſt bis in den Grund der Selbſtbeſtimmung bedingt, alſo zur Scheinfreiheit herabgeſetzt durch die Vorherbeſtimmung, Determinismus, gebrochene Formen deſſelben, Supralapſarismus, Infralapſarismus u. ſ. w.; b) die Vorſehung iſt bis in ihren tiefſten Grund, den Erwählungsrathſchluß, bedingt durch die zuvorgeſehene Selbſtbeſtimmung der Freiheit, Arminianismus u. ſ. w. (ſ. den Artikel „Vorherbeſtimmung". Ebenſo meine Dogmatik S. 378 ff.); c) die menſchliche Freiheit iſt im Zuſtande der Integrität eine durch Gottes Gemeinſchaft bedingte Richtung auf Gott (justitia concreata), im Zuſtande des Falls eine durch das heilige Zurücktreten des Geiſtes Gottes oder durch die menſchliche Abkehr von Gott entſtandene Richtung zum Böſen, welcher in ihrer Beharrlichkeit die Verſtockung, in ihrer Vollendung die Verdammniß verordnet iſt, während die Richtung des Sünders durch paſſive Hingebung an Gottes Gnade (Lutheraner), oder durch das Uebergewicht der Gnade (Prädeſtinatianer) wiederum gelangt unter den Rathſchluß des Heils. Das Verhältniß zwiſchen der Vorſehung und der Freiheit iſt weiterhin ſo zu beſtimmen, daß die formale Freiheit des Menſchen in allen Fällen nur durch das Eingehen in den erkannten, einwirkenden, aber nicht zwingenden Willen Gottes zur materiellen Freiheit wird, in welcher die Vorherbeſtimmung Gottes und die Selbſtbeſtimmung des Menſchen zuſammenfallen in Eins. Widerſtrebt aber die formale Freiheit des Menſchen dem Willen Gottes, ſo wird die Sünde des Menſchen, als ſein eigenſter nisus, mit der Sünde als Thatſache geſtraft. Die Reformatoren haben die beiden Momente noch nicht rein unterſchieden, meinten aber die Sünde als Thatſache, wenn ſie von einer Vorherbeſtimmung zum Gericht redeten. Sebaſtian Frank unterſchied ſchon im Reformationszeitalter zwiſchen dem ſündlichen nisus, der allein dem Menſchen angehört, und der verwirklichten, ſündlichen Thatſache, bei welcher allerdings Gott concurrirt, in welcher aber auch die Sünde ſchon durch ihre That gerichtet iſt. Zu dieſer Unterſcheidung kamen ſpäter auch die proteſtantiſchen Theologen Breitinger, Voetius u. ſ. w. Man ſagte jetzt: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionum humanarum.

3) Die Vorſehung und das Böſe. a) Das Böſe iſt ſchlechthin determinirt. Die Sünde iſt nicht wirklich Sünde, ſondern nur der Schein des Böſen, welcher aus den Gradverhältniſſen des geiſtigen Lebens entſteht (Pantheismus. Ein Reflex des Seyns in der Idee: Spinoza, Hegel). Oder das Böſe iſt in bedingter Weiſe determinirt, inſofern der Menſch mit der Materie oder mit der Sinnlichkeit behaftet iſt, aus welcher er ſich erſt allmählich herausringen kann. Sie iſt ein Voraneilen der Sinnlichkeit (Dualismus. Die Gnoſtiker, Rothe, der Rationalismus), oder auch inſofern der Menſch nur ſtoßweiſe von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit fortſchreitet, oder das Gottesbewußtſeyn zur Herrſchaft bringt über ſein natürliches Bewußtſeyn; die Sünde iſt alſo ein natürliches Zurückbleiben des Geiſtes hinter ſeiner Beſtimmung (Leibnitz, Schleiermacher); b) das Böſe iſt überhaupt nicht determinirt, ſondern nur zugelaſſen, permittirt (Origenes. Arminianismus. Populäre Beſtimmung); b) das Böſe iſt als innerer Anſchlag lediglich die freie That des Menſchen; in ſeiner Verwirklichung aber fällt es der Mitwirkung Gottes anheim, welche daſſelbe gerade durch die Zulaſſung der That und die Verhängung der Thatſache richtet (Pſalm 2; Sprüche Salom. 16, 1 ff.; Sebaſtian Frank, einzelne proteſtantiſche Theologen, Steffens u. A.).

4) Die Vorſehung und das Gebet. a) Das Gebet iſt nur ſubjektive Selbſterhebung des Menſchen, es kann den Weltplan nicht ändern (Rationalismus); b) das Gebet iſt in das göttliche Vorherwiſſen mit aufgenommen (Origenes); oder es iſt von Gott mit vorherbeſtimmt (Thomas von Aquino); c) das Gebet iſt nur durch ſeine bedingte Faſſung, durch ſeine Reſignation in den Willen Gottes Gebet (Schleiermacher u. A.). Es iſt aber hinzuzufügen, daß das wahre Gebet nicht pur menſchlich

iſt, ſondern getragen und getrieben von dem göttlichen Geiſt, als dem Geiſt des Gebets, und daß es inſofern einen prophetiſchen Karakter hat, in welchem die Vorſehung Gottes Eins wird mit dem Vorgefühl des Menſchen. Daher die Beſiegelung des Gebets durch das Amen.

5) Die Vorſehung und das Uebel. a) Das Uebel iſt nichts anderes, als der Reflex der finſteren, materiellen Welt in dem Lichte der geiſtigen Welt (Manichäismus, Gnoſticismus, Dualismus aller Art). Oder es iſt nichts anderes, als der Reflex des wirklichen Lebens in der der Wirklichkeit vorauseilenden Idealität, ein Schmerz des ringenden Geiſtes (Pantheismus); b) das Uebel iſt nicht nur die von Gott verordnete Frucht der Sünde, und ihr Phänomen, ihre Erſcheinung in der Wirklichkeit, nicht nur der Fluch der Sünde, welcher tiefer hineinſtößt in die Schuld; das Uebel ſchmeckt auch ſelber nach der Sünde, und es bleibt immer, auch nach der Tilgung der Sünde ſelbſt, als eine Unvollkommenheit, Schwächung und Minderung des Lebens zurück (populäre Anſicht); c) das Uebel, als die von Gott verordnete, natürliche oder poſitive Folge der Sünde oder Strafe iſt eben als Strafe auch die Reaktion des wirklichen Lebens gegen die Sünde, und ſo eine Reaktion der Gerechtigkeit Gottes gegen dieſelbe. Die Sünde iſt abſolute Negation des inneren und weſentlichen Lebens; das Uebel iſt die Negation dieſer Negation als conkrete Hemmung des creatürlichen Lebens; dazu beſtimmt, das innere Leben durch Erinnerung und Beſchränkung zu ſeiner Concentration zurückzuführen und damit ſeine Heilung anzubahnen. Das Uebel iſt ſomit in erſter Linie unmittelbare Gegenwirkung gegen das falſche Leben der Sünde zur Erweckung des wahren Lebens als Strafe. In zweiter Linie aber wird es zur Förderung des ſchwachen, bedrohten Lebens im Guten durch Hemmung des falſchen als Züchtigung. In dritter Linie wird es dann zur helfenden Mitleidenſchaft des geſunden Lebens mit dem Kranken als Mitleiden. Endlich wird es zur Abtödtung eines alten oder niedrigen, oder natürlichen Lebens zur Entbindung eines neuen, eines höheren, eines geiſtigen Lebens als Entwickelungsſchmerz oder Geburtswehe des Lebens im allgemeinſten Sinne. Weil es alſo durchweg Beſtimmung des Uebels iſt, ein Heilmittel zu ſeyn für das durch die Sünde verletzte Leben, ſo kann es leicht durch den böſen Willen wieder in ein neues Gift verwandelt werden, in einen „Geruch des Todes zum Tode.“ Dieß iſt jedoch nicht ſeine principielle, ſondern nur ſeine ſchließliche Beſtimmung. In allen Fällen bleibt das Uebel eine Gegenwirkung gegen das Böſe, die Negation der Negation. Weil aber das Kreuz Chriſti als Concentration alles Fluchs der alten Welt über dem Haupte des heiligen Herrn die Concentration aller Uebel war, darum ward es auch nach ſeiner göttlichen Beſtimmung das große centrale Heilmittel wider die Sünde und den Tod.

6) Die Vorſehung und die beſte Welt. Haſe: „der Ausdruck beſte Welt, wird gebraucht, nicht als ob Gott unter vielerlei möglichen Weltplanen den beſten herausgewählt hätte, ſondern in einfacher Behauptung (Leibnitz) mundus fini, quem per creationem deus intendit, maxime convenit et accomodatus est. Schleiermacher: der Ausdruck die beſte Welt iſt Erzeugniß der Spekulation. Für die Glaubenslehre müſſen wir dabei ſtehen bleiben, daß die Welt gut iſt, was mehr iſt als jenes.“ Dieſe Erwägung ſchließt nicht aus, daß Gott nicht in verſchiedenen Weltgeſtalten auf verſchiedene Weiſe ſeine Herrlichkeit vollkommen offenbart. In Beziehung auf die Menſchenwelt behält das verwegene Wort ſeine Bedeutſamkeit: o felix culpa. Die Verherrlichung Gottes in dem Leben einer Magdalena iſt eine andere, als ſeine Verherrlichung in dem Leben eines Engels. Im Lichte der göttlichen Vorſehung iſt die Welt vollkommen, weil das Walten Gottes die reine himmliſche Negation der hölliſchen Negationen, des Böſen bleibt.

7) Die Vorſehung und die Verdammten. Die Welt bleibt sub specie aeterni immer vollkommen, wenn man nach dem Vorigen feſthält, daß die Strafe durchweg als göttliche Negation die Wirkung aller böſen Negation indifferenzirt. Der Begriff

der äußeren Hölle iſt der Begriff der triumphirenden Gegenwirkung der Gerechtigkeit gegen die innere Hölle der Selbſtverdammung der Böſen, darum aber auch eine Gegenwirkung von äoniſcher Währung. Die Beſtimmung der prädeſtinatianiſchen Synode zu Valence (855): es gebe eine praedestinatio impiorum ad mortem, doch ſo, daß das malum meritum perituroruм praecedat justum dei judicium iſt nicht ſo weit von der Beſtimmung der antiprädeſtinatianiſchen Synode zu Chierſy (853): perituris poenam praedestinavit verſchieden. Die erſtere ſtatuirt nur einen vorausblickenden Gerichtsbeſchluß Gottes in Bezug auf die Einzelnen, welche verloren gehen würden, ohne die Sünde, welche das Gericht verſchuldete, ſelbſt als mit verhängt zu ſetzen; die andere bleibt ſtehen bei der Vorausbeſtimmung eines allgemeinen Verdammnißgerichtes für die Verſtockten insgeſammt.

8) Die Vorſehung und der Zufall. Der Caſualismus ſieht das Leben als eine Totalität von Zufälligkeiten, d. h. von blinden, nicht durch die Vorſehung motivirten, Geſchicken an, als eine Atomiſtik der Erſcheinungen, welche dem Atomen-Chaos im Grunde der Welt entſprechen ſoll. In der Hegel'ſchen Philoſophie mehrt ſich die Zufälligkeit der Dinge, je mehr ſie aus den allgemeinen rationellen Conſequenzen der Idee herausfallen oder nicht aufgehen in den philoſophiſchen Begriff (was aber am Ende von der Individualität oder Perſönlichkeit im beſonderen Maße gilt); für den lebendigen Vorſehungsglauben dagegen gibt es keinen Zufall im abſoluten Sinne (Matth. 10, 29), wohl aber bildet das Zufällige einen Gegenſatz zu den Ereigniſſen, welche menſchliche Berechnung vorausbeſtimmen oder vorausſehen konnte, und zwar um ſo mehr, je mehr es dieſe Berechnung durchkreuzt. Der ſonderbare Ausdruck: der Zufall wollte, ſcheint aber auf der Ahnung zu beruhen, daß auch dem Zufälligen die Fügung eines verborgenen Willens zu Grunde liegt.

9) Die Vorſehung und das Kleine. Der vereinzelte Weltbegriff des populären Bewußtſeyns hat von jeher vielfach die Unbedingtheit der göttlichen Vorſehung, wie der göttlichen Allwiſſenheit bezweifelt, namentlich in Beziehung auf die kleinen Dinge in der Welt. Cicero de natura deorum II, 66. ſchrieb: magna dii curant, parva negligunt. Auch Hieronymus ſelbſt in ſeinem Commentar zum Habac. Kap. 1 bezweifelte die providentia circa minima. Gegen dieſe Unterſcheidung des Großen und Kleinen ſpricht zunächſt die unendliche Relativität der Unterſcheidung ſelbſt, die Frage: was iſt klein und was iſt groß? Sodann das Zeugniß der Schrift (Matth. 10, 29; Hebr. 4, 19), endlich die philoſophiſche Einſicht in den Zuſammenhang aller Dinge, welche freilich dem Hegel'ſchen Syſtem in ſeinem Begriff vom Zufall in der auffallendſten Weiſe mangelt. Man hat öfter gezeigt, daß der ganze Weltlauf geſtört, ja, entſchieden gefährdet wäre, wenn die Vorſehung auch nur das Kleinſte unbeachtet gelaſſen hätte. In der nordiſchen Mythologie wird der Tod Baldurs und mittelbar der Untergang der ganzen Aſenwelt dadurch herbeigeführt, daß Frigg unter allen Dingen den kleinen Miſtelzweig, als gar zu unbedeutend, nicht in Pflicht genommen, ſondern unbeachtet gelaſſen hat.

10) Die Vorſehung und die Natur- und ſittlichen Weltgeſetze. Wären die Naturgeſetze abſolute Beſtimmungen, welche den ganzen Kreis des Naturlebens und Menſchenlebens umfaßten, ſo könnte überhaupt von einer Vorſehung nicht die Rede ſeyn; der mit der vollendeten Schöpfung geſetzte Kreislauf der Dinge würde unabänderlich derſelbe ſeyn, und Alles in ſeinen Wirbel aufnehmen und auflöſen. Für die Gottheit bliebe kein Vorſehen übrig, ſondern nur das Zuſehen. Gegen dieſe Auffaſſung der Naturgeſetze ſpricht vor Allem die Natur ſelbſt, wie ſie nämlich eine aufſteigende Linie oder Scala von Sphären bildet, mit denen von Sphäre zu Sphäre die Starrheit des Naturgeſetzes modificirt wird, bis der Menſch in ſeiner Freiheit erſcheint, in welcher das Naturgeſetz als ſolches aufgehoben iſt. Dieſe Freiheit im Wipfel der Natur weiſt auf die urſprüngliche Freiheit Gottes im Grunde der Natur zurück. Jeder Begriff der Naturgeſetze aber, welcher das Verhältniß Gottes zur Welt zu einer

bloßen Vergangenheit macht, ſetzt den Begriff Gottes zum Begriff einer begränzten Welt herab, und macht dagegen aus dem Begriff der Welt eine Gottheit. Die wohlverſtandene Relativität der Naturgeſetze fordert das Walten des lebendigen Gottes ebenſo, wie ſie das Walten des freien Menſchen fordert. Das Weitere gehört in die Lehre vom Wunder (ſ. meine philoſophiſche Dogmatik S. 467). Was aber die ſittlichen Geſetze der Welt anlangt, ſo ſind ſie eben die Grundformen, in denen das lebendige Walten Gottes über der Welt und in der Welt ſich vollzieht.

11) Damit erledigt ſich auch die Frage, wie ſich die Vorſehung als freies Walten zu ſich ſelbſt, d. h. zu ihren ewigen Rathſchlüſſen verhält. Die ewigen Rathſchlüſſe können nicht begriffen werden als uralte, unvordenkliche Satzungen, mit denen ſich Gott die Hände ſelber gebunden habe, ſondern nur als lebendige Feſtſtellungen, die dem Leben der Welt und Menſchheit ſelber immanent gemacht ſind, und die darum ebenſo bedingt ſind durch die abſolute, perſönliche, in ewiger Gegenwart wirkende Freiheit Gottes, wie das bedingte Welt- und Menſchenleben ſelbſt, worauf ſie ſich beziehen. Die Rathſchlüſſe Gottes über die Welt haben das ideale Maß der Welt; Gott aber iſt über das Maß der Welt erhaben. Seine Rathſchlüſſe ſind bedingt durch ſeine perſönliche Wechſelwirkung mit der perſönlichen freien Geiſterwelt.

Gerade darin, daß die Vorſehung Gottes die menſchliche Freiheit überwaltet, ohne ſie zu verletzen, vielmehr nur, um ſie vor allen Dingen zu ſichern und zu retten, liegt ihre unendliche Tiefe und Herrlichkeit.

Sie erweiſt ſich in dieſem Sinne als die Vorſehung, das ewige Wächterauge der Freiheit in allen Momenten:

1) Darin, daß ſie den Menſchen rein gewähren (ſich entſcheiden) läßt in ſeinem Innerſten; da, wo das Seyn ſich zur That erſchließt, die That ſich zum Seyn geſtaltet.
2) Darin, daß ſie ihn rein überwaltet in ſeiner Selbſtbeſtimmung bis in ſein Innerſtes hinein, indem ſie das Wohlverhalten ſeiner That lebendig macht in der göttlichen Subſtanz ſeines Seyns, indem ſie das Mißverhalten ſeiner That in der göttlichen Norm ſeines Seyns richtet, in ein Gericht verwandelt.
3) Darin, daß ſie ihn bei ſeinem Hervortreten in die Außenwelt bedingt und beſchränkt, was aber wieder beſonders durch ihr Walten in der Subſtanz und Norm ſeines Inneren, namentlich in ſeinem Gewiſſen geſchieht.
4) Daß ſie die Akte (des Unfreien namentlich), welche dem Plan der Erziehung der Menſchheit zur Freiheit nicht förderlich ſeyn würden, verhindert.
5) Daß ſie die wirklichen Akte des Böſen, wie ſie ſchon in ihrer Erſcheinung die erſten Gerichte über den Böſen ſind, zum Beſten lenkt.

Indem die Vorſehung die Selbſtvernichtung der freien Anlage in allen Akten der falſchen Freiheit offenbar macht, die wahre Bethätigung der Freiheit dagegen als ein ewiges Wirken in Gott mit ewigem Segen krönt, bewährt ſie ſich als die Schutzgottheit der freien Geiſterwelt, und das eben iſt ihr Begriff und ihr Triumph" (ſ. meine poſitive Dogmatik S. 371).

Zu vergleichen iſt der betreffende Artikel in den dogmatiſchen Werken. Der Artikel Theodicee in unſerer Real-Encyklopädie und die in demſelben angeführten Schriften S. 712 ff. Creuzer, Philosophorum veterum loci de providentia cit. Heidelberg 1806 (Programm). Seneka: von der Vorſehung. Aus dem Lateiniſchen von Thormayer, Halle 1790. Zwingli, de providentia. Turretin, dilucidationes, dissertat. IV, Leyden 1748. Burmann, de providentia. Ein weiteres Verzeichniß von hieher gehörigen Schriften, ſ. Walch, Biblioth. theol. Tom. I. p. 81, 173, 248. Bretſchneider, ſyſtematiſche Entwickelung der dogmatiſchen Begriffe, S. 458. Danz, Univerſal-Wörterbuch der theologiſchen Literatur, S. 998. Bormann, die chriſtliche Lehre von der Vorſehung, Berlin 1820. Paulus (E. Phil.), Vorſehung, oder über das Eingreifen Gottes in das menſchliche Leben, Stuttgart 1840. Ebenſo gehört hieher

die Literatur über die Vorherbeſtimmung, über die göttliche Gnade, über die Allwiſſenheit, ſowie über die menſchliche Freiheit. Lange.

Vorſtius, Konrad, arminianiſcher Theolog, ein Mann von Begabung und Gelehrſamkeit, bekannt durch ſeine mit ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten aufgeſtellten eigenthümlichen Beſtimmungen über Gott und deſſen Eigenſchaften, durch ſeine Hinneigung zum Socinianismus, durch die Streitigkeiten und Verfolgungen, die er ſich wegen ſeiner Lehren und Meinungen zuzog, war am 19. Juli 1569 zu Köln geboren, der Sohn römiſch-katholiſcher Eltern. Sein Vater war ein Färber und hieß Theodor, ſeine Mutter Sophie Vorſt, ſpäterhin traten ſeine Eltern zur proteſtantiſchen Kirche über. Als Konrad Vorſtius den erſten Unterricht erhalten hatte, kam er (1583) zu ſeiner weiteren Ausbildung nach Düſſeldorf, wo er drei Jahre lang blieb, dann begab er ſich wieder in ſeine Vaterſtadt und trat im Jahre 1587 in das Collegium St. Laurentii ein. Er beabſichtigte hier Baccalaureus und Magiſter zu werden, weil er aber auf das Tridentiniſche Glaubensbekenntniß nicht ſchwören wollte, konnte er ſeinen Zweck nicht erreichen; er beſchloß nun vom gelehrten Stande ganz abzuſehen und Kaufmann zu werden. Zwei Jahre lang bereitete er ſich für dieſen Stand vor, dann aber änderte er ſeinen Entſchluß wieder, wandte ſich dem gelehrten Studium von Neuem zu, ging im Jahre 1589 nach Herborn und widmete ſich unter Piscator's Leitung der Theologie, der er auch in Heidelberg, wohin er im Jahre 1593 als Hofmeiſter einiger junger Leute gekommen war, oblag. Im folgenden Jahre (1594) promovirte er zum Doktor der Theologie, darauf ging er (1595) nach Baſel und Genf, wo er ſich durch ſeine Disputationen (de sacramentis und de causis salutis, Baſel 1595) bereits ſo auszeichnete, daß ihm auf Beza's Anregung eine öffentliche Lehrerſtelle angetragen wurde. Er lehnte dieſen Antrag ab und folgte vielmehr einem Rufe nach Steinfurt in der Grafſchaft Bentheim, wo er (1596) am Gymnaſium das theologiſche Lehramt übernahm. Hier zeichnete er ſich ſo aus, daß neue Berufungen (nach Saumur und Marburg) an ihn ergingen, doch der Graf von Bentheim hielt ihn zurück. Inzwiſchen war er aber ſchon durch ſeine Schriften (de praedestinatione; de s. trinitate und de persona et officio Christi, Steinfurti 1597) als Socinianer verdächtigt worden, und er ſah ſich ſogar, auf Veranlaſſung des Grafen von Bentheim, genöthigt (1599), ſich in Heidelberg zu rechtfertigen und ſeine Orthodoxie nachzuweiſen. Die Socinianer bemühten ſich jetzt vielfach, ihn für ſich zu gewinnen; ſie beſchloſſen (1600), ihn zur Leitung des Lubliner Gymnaſiums zu berufen und ließen ihm auch (1601) eine theologiſche Profeſſur durch Hieronymus Moscorovius anbieten. Er lehnte aber die neuen Berufungen wieder ab und ſein Anſehen in Steinfurt ſtieg ſo, daß er hier im Jahre 1605 zum Prediger und Conſiſtorial-Aſſeſſor ernannt wurde. Nach dem Tode des Arminius erhielt er (1610) einen neuen Ruf nach Leyden, wo die Remonſtranten eine Hauptſtütze in ihm zu erhalten hofften. Erſt nach längerem Bedenken nahm er den Ruf an und mit den günſtigſten Zeugniſſen verſehen, ging er nach Leyden ab. Jetzt hatte er aber ſeine ſchon im Jahre 1602 zu Steinfurt veröffentlichten Disputationes X. de natura et attributis Dei als Tractatus de Deo sive de natura et attributis Dei, constans X. disputationibus cum annotationibus, Steinfurti 1610, herausgegeben, und wegen ſeiner in demſelben ausgeſprochenen Lehren über Gott, über die Eigenſchaften Gottes, über die Prädeſtination und über Chriſtus wurde er von den Contraremonſtranten oder Gomariſten des Socinianismus und der ärgſten Heterodoxie angeklagt, namentlich machte man ihm den Vorwurf, das vollkommen geiſtige Weſen Gottes, deſſen Einfachheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, die Dreieinigkeit, die perſönliche Vereinigung beider Naturen in Chriſto, deſſen Gottheit und vollkommene Genugthuung für unſere Sünden zu bezweifeln und über die Prädeſtination irrig zu lehren. Auch die Theologen von Heidelberg ſprachen ſich ungünſtig über den Tractat aus und Vorſtius ſchrieb: Protestatio epistolica contra theologorum Heidelbergensium de tractatu de Deo censuram, Hag. 1610. Seine Gegner in Leyden nahmen ihn mit Haß und Unwillen auf, ja, ſie wußten ſelbſt

den König Jakob I. von England in den Streit gegen ihn zu ziehen. Der König, der auf ſeine theologiſchen Kenntniſſe einen Werth legte, fertigte ſelbſt ein Verzeichniß von Irrlehren aus dem Tractate des Vorſtius und ließ es durch ſeinen Geſandten Rudolph Winwood den Generalſtaaten übermitteln, mit der Erklärung, daß er ſich als ihren Feind anſehen müſſe, ſobald ſie einen Ketzer, wie Vorſtius, unter ſich dulden würden. In London, Oxford und Cambridge ließ der König das Buch des Vorſtius verbrennen. Dieſer vertheidigte ſich zwar in ſeiner Christiana ac modesta responsio ad articulos quosdam nuper ex Anglia transmissos, Lugd. 1611, dennoch mußten die Stände ihn entlaſſen und er ſah ſich genöthigt (1612), als Verwieſener in Tergow zu leben. Ununterbrochen dauerten aber die Angriffe gegen ihn fort, die ſelbſt von einigen ſeiner Schüler angefacht wurden, welche in Friesland ein Schriftchen de officio Christiani hominis hatten erſcheinen laſſen, das antitrinitariſche Lehren enthielt und an alle reformirten Kirchen die Mahnung richtete, ſich der allgemeinen Glaubensſache anzunehmen. Zu den Hauptgegnern des Vorſtius gehörten unter Anderen vornehmlich Joh. Bogermann zu Leuwarden, Sibrand Lubbert zu Franecker, Matthäus Sladus zu Amſterdam, Georg Egliſemmius; in einer Reihe von Streitſchriften (u. a. Prodromus plenioris responsi suo tempore secuturi ad declarationem Sibrandi Lubberti et ministrorum Leovardensium iteratam cautionem, Lugd. 1612; Responsum plenius ad scripta quaedam eristica, inprimis contra Ministrorum Leovardensium commonefactionem ampliorem, Lugd. 1612; Paraenesis ad Sibrandum Lubbertum, Goudae 1613) vertheidigte ſich Vorſtius meiſt mit großer Heftigkeit. Endlich wurde er durch die Synode zu Dortrecht als Ketzer aus den Generalſtaaten verbannt (1619). Er floh von Tergow und hielt ſich bis zum Jahre 1622 in der Verborgenheit auf. Da gewährte der Herzog von Holſtein den Arminianern eine Zufluchtsſtätte; Vorſtius kam im Juli 1622 nach Tönningen, hier ſtarb er aber ſchon am 29. September. In Friedrichſtadt wurde er beerdigt. Kurz vor ſeinem Tode ſoll er noch ein Glaubensbekenntniß aufgeſetzt und ſich zur Socinianiſchen Lehre bekannt haben. Vgl. hiſtoriſche und theologiſche Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten von Joh. G. Walch III. Jena 1734, S. 565 ff.; IV. Jena 1736, S. 281. Chriſtliche Kirchengeſchichte ſeit der Reformation von J. Matth. Schröckh, V. Lpz. 1806, S. 240 ff. und die hier angegebene Literatur. **Neudecker.**

Voſſius, Gerhard, Doktor der Theologie, Protonotar des päbſtlichen Stuhles und Probſt von Tongern, bekannt durch ſeine umfaſſende Kenntniß der griechiſchen und lateiniſchen Sprache, wie durch ſeine patriſtiſchen Arbeiten, war um die Mitte des 16. Jahrhunderts geboren. Sein Geburtsort iſt ganz unbekannt; von Einigen wird Haſſelt als ſeine Vaterſtadt genannt, von Anderen überhaupt nur angegeben, daß er in dem Gebiete von Lüttich geboren worden ſey. Er trat in den geiſtlichen Stand, erlangte allmählich die oben genannten Würden, unternahm eine Reiſe nach Italien, beſuchte hier die berühmteſten Bibliotheken und richtete ſeine Forſchungen vornehmlich auf Handſchriften zur Veranſtaltung neuer Ausgaben von Kirchenvätern. Er gab darauf die Reden des Chryſoſtomus in lateiniſcher Ueberſetzung heraus (1580), dann eine Rede des Theodoret über die Mildthätigkeit mit lateiniſchem und griechiſchem Texte, wie auch mit Varianten und Noten, ferner die Schriften des Gregorius Thaumaturgus mit deſſen Biographie, die Schriften des Ephraim (1589) und des heiligen Bernhard de consideratione mit einem Commentar (1594). Außerdem ließ er auch Gesta et monumenta Gregorii IX. mit Scholien erſcheinen (1586). Andere, minder wichtige Schriften ſind: Rhetoricae artis methodus und Commentarium in somnium Scipionis. Er begann auch die Veranſtaltung einer Ausgabe der Werke des heiligen Leo, konnte ſie aber nicht vollenden; am 25. März 1609 ſtarb er in Lüttich.

Voſſius, Gerhard Johann (nicht, wie oftmals angegeben wird, Johann Gerhard), berühmt und bekannt durch ſeine Leiſtungen im Gebiete der Theologie, namentlich der Kirchengeſchichte, wie auch im Gebiete der Philoſophie, Philologie, Geſchichte und Chronologie, berühmt und bekannt auch durch ſeine Streitigkeiten mit den Contraremon-

ſtranten in den Niederlanden, war der Sohn des aus den Niederlanden ſtammenden Predigers Johann Voſſius, der in der Nähe von Heidelberg lebte. Hier wurde Gerhard Johann Voſſius im Jahre 1577 geboren. Als ſich in der Pfalz die kirchlichen Wirren durch das unſelige Treiben der Jeſuiten und den unter den Proteſtanten herrſchenden Glaubenseifer bis zur Unerträglichkeit ſteigerten, ging der Prediger Voſſius wieder in ſeine alte Heimat zurück, wo namentlich die nördlichen Provinzen unter Wilhelm von Oranien die errungene Freiheit ſich zu bewahren wußten. Der junge Voſſius fand nun zunächſt in Dortrecht, dann in Leyden ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung, beſonders unter der Leitung des bekannten Franz Gomarus (ſ. dieſen Artikel) und Lukas Trelcatius. Der eclectiſchen Philoſophie zugewendet, promovirte er zum Doktor der Philoſophie, und ſchon im Jahre 1598 wurde er Profeſſor zu Leyden, dann Rektor des theologiſchen Collegiums zu Dortrecht, wo er bis zum Jahre 1614 blieb; jetzt übernahm er das Rektorat des theologiſchen Collegiums in Leyden, während er einen an ihn ergangenen Ruf der theologiſchen Profeſſur in Steinfurt ablehnte. Der Streit zwiſchen den Gomariſten und Arminianern war bereits lebhaft im Gange; Voſſius hielt ſich zu den Gomariſten, ohne aber ihre Theorie im ſtrengen Sinne aufzufaſſen. Die Dortrechter Synode hatte die zwiſchen beiden Parteien beſtehende Feindſchaft noch mächtig geſteigert und dieſe nahm einen für Voſſius ſo bedenklichen Karakter an, daß er den Entſchluß faßte, ſein Rektorat niederzulegen (1618), doch ſuchte man ihn der Univerſität zu erhalten und er erhielt die Profeſſur der Beredtſamkeit und Chronologie, freilich unter der Bedingung, daß er gegen die Dortrechter Synode weder öffentlich, noch heimlich ſchreiben dürfe. Jetzt erſchien ſein damals großes Aufſehen erregendes und die Partei der ſtrengen Gomariſten wenig befriedigendes Hauptwerk: Historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt. Libri VII. Lugd. Bat. 1618 (cura Isaaci Vossii, Amstel. 1655), in welchem er die pelagianiſchen und ſemipelagianiſchen Lehrſätze zuſammenſtellte und untereinander verglich, zugleich auch das arminianiſche Syſtem als von dem ſemipelagianiſchen verſchieden, und die ſtrenge Prädeſtinationstheorie als der alten Kirche unbekannt nachwies. Sofort griffen ihn die Contraremonſtranten mit großer Erbitterung an; ja, ſie ſchloſſen ihn durch die Synode zu Tergow (1620) von der Theilnahme am Abendmahle aus; ſie wollten zwar (1621) dieſe Strafe wieder zurücknehmen, forderten aber dafür einen Widerruf und das Verſprechen von ihm, nicht gegen die Dortrechter Synode zu ſchreiben. Mit Gleichmuth ertrug er ſein Schickſal. Im Jahre 1624 wurde ihm eine Profeſſur der Profangeſchichte zu Cambridge angetragen, doch veranlaßte ihn die Univerſität Leyden, nicht wegzugehen; zwei Jahre darauf erhielt er eine neue Berufung nach England, die er abermals ablehnte, doch übertrug ihm der König Karl I., dem Voſſius durch den Erzbiſchof Laud von Canterbury empfohlen worden war, ein Kanonikat an der Kirche von Canterbury, mit dem Rechte, außerhalb Englands, leben zu können. Indeß regte ſich doch das Verlangen in ihm, ſich mit ſeinen Gegnern auf einen friedlicheren Fuß zu ſtellen. Er gab daher im Jahre 1627 ſein Werk: De historicis latinis heraus und äußerte ſich wenigſtens den Worten nach dahin, daß er die Prädeſtinationslehre Auguſtin's annehme, indem er zugleich bemerkte, daß ſie der alten Kirche bekannt geweſen ſey und mit derſelben nicht im Widerſpruche ſtehe, daß er den Semipelagianismus verwerfe. Sein Aufenthalt in Leyden war indeß nicht mehr von langer Dauer, denn er war ihm gründlich verleidet worden, und er folgte im Jahre 1633 einem neuen Rufe als Profeſſor der Geſchichte am Gymnaſium zu Amſterdam; hier ſtarb er am 19. März 1649. Außer den erwähnten Hauptſchriften verfaßte er noch eine ziemlich bedeutende Zahl von Diſſertationen chronologiſchen, hiſtoriſchen, philoſophiſchen und theologiſchen Inhaltes; ſeine ſämmtlichen Schriften erſchienen 1701 zu Amſterdam. Vgl. Chriſtian Gottlieb Jöcher, allgemeines Gelehrten-Lexikon im Artikel „Voſſius", wo auch ein ausführliches Verzeichniß der Schriften des Voſſius angegeben iſt. Neudecker.

Votivtafeln sind Erinnerungs-, Gedächtniß- oder Gedenktafeln, welche verdienstvollen Personen, oder auch der Gottheit, in Folge außerordentlich günstiger Ereignisse, geweiht wurden. Der Gebrauch solcher Widmungen ging auch in die christliche Kirche über, die dazu einen biblischen Grund unter Anderem im 2. Buch Mos. 17, 14; Psalm 111, 4. zu finden meinte. Solche Tafeln sollten Zeugnisse des Dankes für empfangene Wohlthaten seyn und wurden, da ihnen ein religiöses Motiv zu Grunde lag, an heiligen Orten, in Kirchen und Kapellen aufgestellt. Im fünften Jahrhunderte waren sie in der Kirche bereits gebräuchlich, namentlich werden sie von Theodoret, Bischof von Cyrus, in Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων Disputt. XII. (ad codd. mss. rec. Thom. Gaisford. Oxon. 1839) I, 8. erwähnt. Mit dem Steigen der Heiligen- und Reliquienverehrung erhielt auch der Gebrauch der Votivtafeln eine größere Anwendung, indem man entweder überhaupt durch ein Gelübde zur Aufrichtung solcher Tafeln sich verpflichtete, oder diese aus Dankbarkeit einem Heiligen widmete und an seinem Altare aufstellte, weil er ein Gebet erhört haben sollte. Die Kapellen und Kirchen, die als Wallfahrtsörter galten, erhielten vorzugsweise solche Votivtafeln; diejenigen, welche sie aufstellen ließen, hießen Donatoren. Der Gebrauch der Votivtafeln hat sich bekanntlich in der katholischen Kirche erhalten; sie tragen gewöhnlich die Bezeichnung: ex voto, und stellen meist Bilder dar, auf welchen eine Person (es können auch mehrere seyn) in betender Stellung, oft auch zugleich mit dem Ereignisse, bei welchem man Hülfe und Beistand, oder auch eine Erhörung des Gebetes gefunden zu haben glaubte, abgebildet ist. In der protestantischen Kirche waren sonst auch Votivtafeln gebräuchlich, die man jetzt noch oft in den Kirchen sieht. Sie bestehen aus Erz oder Stein, sind meist verdienstvollen Geistlichen, welche Prediger und Seelsorger an der Kirche waren, zum Andenken gewidmet, enthalten eine kurze Lebensbeschreibung in lateinischer Sprache und stellen oft auch das Bild dessen, dem die Tafel gewidmet ist, entweder in Lebensgröße oder nur in einem Brustbilde dar. **Neudecker.**

Vulgata und die lateinischen Bibelübersetzungen. Unter den lateinischen Uebersetzungen der heiligen Schrift gebührt der Vulgata zwar nicht in kritischer, aber wohl in allgemein kirchen- und culturgeschichtlicher Hinsicht, die erste Stelle, und da sie selbst mit ihrer Vorgängerin, der sogenannten Itala, die wir angemessener Vetus Latinus nennen, zum Theil in sehr enger Beziehung steht, aber auch auf spätere Uebersetzungen nicht ohne Einfluß blieb, so will es angemessen erscheinen, hier im Zusammenhange die lateinischen Uebersetzungen der Bibel zu behandeln. Hieraus erhellt zugleich, daß sich der Stoff in drei größere Theile zerlegt; wir beginnen billig mit der alten lateinischen Uebersetzung.

Die Literatur über die lateinischen Bibelübersetzungen ist umfangreich, abgesehen indessen von einigen Punkten, die der Polemik ein besonderes Interesse boten, ist vorzugsweise die rein bibliographische Seite berücksichtigt worden. Im Allgemeinen verweisen wir auf folgende Werke: Humfr. Hodii de Bibliorum textibus origin., verss. gr. et latina vulgata l. IV. Oxon. 1705. fol. p. 342. ss. J. G. Carpzovii Critica s. V. T. Lips. 1728, 4°, p. 664 ss. Bibliotheca sacra post Jac. le Long et C. F. Boerneri iteratas curas ordine disp., emend. suppl., contin. ab A. G. Masch. P. II. T. 3. 1. 2. Hal. 1783, 1785, 4°. E. F. K. Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Bd. III. (Leipzig 1799, 8°) S. 175 ff. Bd. IV. S. 167 ff. G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, 5 Bände, Göttingen 1802—1809, 8°. J. Melch. Gözens, Verzeichniß seiner Sammlung seltener und merkwürdiger Bibeln, Halle 1777, 4°. und desselben Fortsetzung des Verzeichnisses, Hamburg 1778, 4°. Josias Lord, die Bibelgeschichte in einigen Beiträgen erläutert, 2 Bände, Kopenh. und Leipzig 1779, 1783, 8°. Bibliotheca biblica Ser. Wurtemberg. Ducis, olim Lorkiana, ed. et descr. a J. Ge. Adler, 5 Partes, Altonae 1787, 4°.

I. Vetus Latinus. — Die lateinische Kirche war gegen Ende des zweiten

Jahrhunderts im Beſitze einer lateiniſchen Bibelüberſetzung. Wir erkennen dieß daraus, daß ſchon die älteſten lateiniſchen Kirchenſchriftſteller, als Tertullianus, Cyprianus und der lateiniſchen Ueberſetzer des Irenäus, vergl. Mill. Proleg. in N. Testam., §. 608—626, Stellen der heiligen Schrift in Menge ziemlich übereinſtimmend, alſo aus derſelben anführen. Auch iſt nicht zu bezweifeln, daß ſie ſämmtliche Schriften des Alten und Neuen Teſtaments, wie ſie uns vorliegen, umfaßte, denn wenn ſich Tertullianus und Cyprianus auf einige nicht beziehen, ſo wird das bloß zufällig ſeyn. Von den kanoniſchen Büchern des Alten Teſtaments übergeht Tertullianus Ruth, 1. 2. Chron., Eſra, Nehem., Eſther, Obadj., Zeph. und Hagg., aber Cyprianus citirt von dieſen 2 Chron., Neh., Zeph. und Hagg., übergeht aber ſelbſt außerdem Jon. und Klagelieder. Von den Apokryphen verweiſt Tertullianus nur auf Weisheit, 1 Makkabäer und 4 Eſra, und nennt de monog. 17. Judith, Cyprianus übergeht Judith und 4 Eſra, bezieht ſich aber außer jenen auf 3 Eſra, Baruch, Tobi, Sirach und 2 Makkabäer. Von den neuteſtamentlichen Schriften werden von Tertullianus nur drei Briefe nicht berückſichtigt, 3 Joh., 2 Petri und Jak., vom Cyprianus außer dieſen auch nicht Brief Judä, Philem. und Hebräerbrief. Daß das Alte Teſtament aus der griechiſchen LXX. überſetzt wurde, verſteht ſich nach der Zeitlage von ſelbſt.

Je weiter wir mit dem dritten Jahrhundert in der Zeit vorſchreiten, um ſo zahlreicher werden die Citate aus dieſer Ueberſetzung, um ſo mehr aber treten auch in dieſen Verſchiedenheiten hervor, und nicht bloß formelle und ziemlich unerhebliche, die den Sinn nicht eben berühren, ſondern einzelne Worte, Sätzchen, Verſe liegen unverkennbar in verſchiedenen Uebertragungen vor. Der Text erfuhr hiernach eine ſehr verſchiedene Behandlung, und er wurde mit der Zeit ein ſo gemiſchter und wilder, daß es ſich nach der Mitte des vierten Jahrhunderts als dringendes Bedürfniß herausſtellte, im Intereſſe der Kirche für einen berichtigten Text oder für eine neue Ueberſetzung Sorge zu tragen. Wenn ſich, wie oben bemerkt wurde, von einzelnen Worten, Sätzchen und Verſen nicht ſelten verſchiedene Ueberſetzungen vorfinden, ſo erhebt ſich ſchon nach dieſer Beobachtung die Frage, ob die lateiniſche Kirche nur *eine* Ueberſetzung beſaß, die aber im Laufe der Zeit durch Varianten unſäglich verunſtaltet wurde, oder ob ſie *mehrere* hatte, durch deren Vermiſchung eben die gränzenloſe Verwirrung angerichtet wurde. Schon Hieronymus und Auguſtinus beantworteten ſie verſchieden; bevor wir indeſſen ihre Anſichten vorlegen, laſſen wir nicht unbemerkt, daß von einigen Apokryphen (Baruch, Tobi, 1 Makkab.) allerdings zwei alte Ueberſetzungen vorliegen, indem die alte, ſehr frei gehaltene Ueberſetzung in dieſen Büchern von einem Späteren, und wiederum ſehr frei überarbeitet wurde. Dieß iſt jedoch für unſere Unterſuchung durchaus unerheblich, da ſich in den übrigen bibliſchen Büchern ein gleiches oder nur ähnliches Verhältniß nicht nachweiſen läßt.

Hieronymus weiß bis dahin nur von *einer* lateiniſchen Bibelüberſetzung, die freilich äußerſt verderbt in den Handſchriften vorliege. Er ſagt: tot sunt exemplaria paene quot codices, beklagt wiederholt die varietas und vitiositas der codices latini, und dringt darauf, ſie zu verbeſſern. Die Fehlerhaftigkeit verſchuldeten nach ihm theils vitiosi interpretes, theils praesumtores imperiti, theils librarii dormitantes; er meinte alſo, daß zum Theil ſchon die Ueberſetzer ſelbſt falſch überſetzt, ſodann Unkundige den Text durch vermeintliche Verbeſſerungen verunſtaltet, endlich nachläſſige Abſchreiber weggelaſſen, zugeſetzt und verändert hätten, vgl. beſonders praef. in evang. ad Damasum.

Anders Auguſtinus, er ſagt de doctr. christ. 2, 11: Qui scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari, und er ſpricht daher von latinorum interpretum infinita varietas und 2, 14. von interpretum numerositas. Dieſe Worte ſtreng gefaßt, gab es nach Auguſtinus ſehr viele lateiniſche Bibelüberſetzungen; da indeſſen Auguſtinus hier im Allgemeinen

von interpretes überhaupt ſpricht, ſo wird er nicht nur ſolche meinen, die die ganze Bibel oder ganze Bücher ſelbſtſtändig überſetzten, ſondern auch ſolche, die einzelne Stücke und Stellen übertrugen und eine vorliegende Ueberſetzung mehr oder weniger verbeſſerten; ſo erſtrecken ſich die verſchiedenen Ueberſetzungen, die er de doctr. christ. 2, 12. anführt, nur auf einzelne Worte, nämlich Jeſ. 58, 7. domesticos seminis tui — carnem tuam, 7, 9. non intelligetis — non permanebitis, Röm. 3, 15. (Jeſ. 59, 7.) ὀξεῖς acuti — veloces, Weish. 4, 3. μοσχεύματα vitulamina — plantationes. Wenn Wiſeman (Abhandlungen über verſchiedene Gegenſtände, Bd. I. Regensburg 1854, S. 21) und nach ihm Reuſch (Tüb. theologiſche Quartalſchrift, 1862, S. 249 ff.) ſich darauf beziehend, daß Auguſtinus einige Male interpretari ungenau im Sinne von verbeſſern brauche (ſo ep. 71. ad Hieron.: Evangelium ex graeco interpretatus es und te mallem graecas potius canonicas nobis interpretari scripturas), dieſen Sprachgebrauch auch hier geltend machen will, ſo daß Auguſtinus mit Hieronymus übereinſtimmend bloß von verſchiedenen Recenſionen der einen Ueberſetzung rede, ſo kann ich nicht zuſtimmen. Denn von einer Ueberſetzung redet Auguſtinus überall nicht, und wenn er einfach interpres latinus citirt, ſo meint er den eben vorliegenden Text. Sodann iſt jener Gebrauch des interpretari ein ungenauer und nur ausnahmsweiſer, und endlich dünkt mich, ſpricht Auguſtinus de doctr. chr. 2, 14. 15. deutlich genug. Hier unterſcheidet er codices emendati et non emendati, und nachdem er den Kanon aufgeſtellt hat, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes ſchließt er ſofort an: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Wie es ſich nun auch mit der vielbeſprochenen Itala verhalten mag, ſiehe unten, unzweideutig bezeichnet er ſie gerade auch durch den Zuſatz, als beſondere Ueberſetzung, zu geſchweigen, daß er ja oben 2, 11. die latini interpretes den graeci geradezu zur Seite ſtellte. Hiernach muß ich die herkömmliche Annahme, daß nach Auguſtinus verſchiedene lateiniſche Ueberſetzungen exiſtirten, durchaus feſthalten.

Auktorität ſteht alſo gegen Auktorität, Hieronymus gegen Auguſtinus und die Gelehrten blieben hiernach im Grunde bis heute in zwei Lager getheilt. Erſcheint ſchon zunächſt in dieſer Frage der alte Hieronymus, der einen guten Theil ſeines langen Lebens dem kritiſchen Bibelſtudium widmete, zu einer entſcheidenden Antwort berechtigt, ſo war doch auch Auguſtinus ein ſcharfer Beobachter und in der heiligen Schrift bewandert, wie Wenige. Wir müſſen daher, von der Auktorität abſehend, von uns aus die Entſcheidung ſuchen.

Vorab kann von ſehr zahlreichen (L. v. Eß, Geſchichte der Vulgata, S. 14. F. Münter, Primordia eccles. Africanae, Hafn. 1829, 4°, p. 84), wirklichen Ueberſetzungen, ſelbſt im Sinne Auguſtin's (ſiehe oben), keine Rede ſeyn, vielmehr würde in Wirklichkeit ihre Zahl eine ſehr beſcheidene geweſen ſeyn und die drei ſchwerlich überſchritten haben. Und einzig ſo iſt die Frage zu ſtellen, gab es nur eine Ueberſetzung oder gab es einige. An ſich iſt das Eine ſo gut denkbar, als das Andere, die Entſcheidung kann nur die kritiſche Durchforſchung des vorliegenden Materials geben. Für Herbeiſchaffung des Materials iſt nun ſehr Namhaftes geſchehen, ſiehe unten, aber für die Durchforſchung deſſelben im Grunde noch herzlich wenig, was darin ſeine Erklärung findet, daß dieſe Arbeit ebenſo mühſelig iſt, als ſie nicht ſofort ein Reſultat zu verſprechen ſcheint. Wir müſſen uns hiernach im Folgenden weſentlich auf eigene Studien und Beobachtungen ſtützen.

Ueberreſte der alten Ueberſetzung haben ſich theils als Citate in den älteren lateiniſchen Vätern und kirchlichen Dokumenten, theils zuſammenhängender in Bibelhandſchriften erhalten. Obgleich die letzteren nur ſpätere Abſchriften ſind und von neuen Verderbniſſen ſich nicht frei erhalten konnten, ſo ſind ſie doch für uns die beſſere Auktorität. Dieß zeigt ihr archaiſtiſcher Karakter, ſie geben aber auch den Text ex professo im Zuſammenhange und ſind zum Theil erheblichen Alters. Dagegen ſind die Citate

mit großer Vorſicht zu gebrauchen. Diplomatiſche Genauigkeit lag überhaupt dem Alterthume ferne, die Väter citiren daher vielfach ungenau, dieſelbe Stelle bald ſo, bald ſo, ſey es, daß das Gedächtniß irrte oder verſchiedene Exemplare vorlagen, auch wird das Citat wohl dem Zuſammenhange angepaßt. Sehr bemerkenswerth iſt die Sprachverſchiedenheit, denn man erkennt, daß viele ſprachlichen Härten, die die Ueberſetzung urſprünglich hatte und die Bibelhandſchriften noch geben, bereits getilgt waren oder ſtillſchweigend beſeitigt wurden. Endlich iſt gerade hier die Frage, ob der Text der Citate nicht von Abſchreibern und Herausgebern willkürlich verändert wurde.

Durchgehen wir auch nur einige Kapitel nach dem vorliegenden kritiſchen Apparate, ſo tritt uns eine ſolche Verſchiedenheit entgegen, daß es unmöglich erſcheinen will, ſie auf die Grundlage einer einzigen Ueberſetzung zurückzuführen; von Verſen und kleineren Abſchnitten liegen offenbar verſchiedene Ueberſetzungen vor, der Unmaſſe kleinerer Abweichungen gar nicht zu gedenken. Und dennoch ſcheint ſich bei tieferer Betrachtung die Meinung des Hieronymus zu erwahren, denn die Zeugen, welche Verſe hindurch eine andere Ueberſetzung geben, fallen dann doch in die gemeinſame zurück, und gewöhnlich ſchimmert auch durch ihre beſondere Ueberſetzung die andere als Grundlage hindurch. Wir halten dieß als Reſultat feſt, ſo daß Auguſtinus allerdings ſich in der Sache nicht klar war, und verſuchen zunächſt, uns den urſprünglichen Karakter dieſer Ueberſetzung vorſtellig zu machen und ſodann zu erklären, wie ſie im Laufe der nächſten Jahrhunderte die mannichfaltigſte Umgeſtaltung erfuhr. Dann erſt kann über ihre Entſtehung nach Zeit, Ort und Urheber, und über ihre Bedeutung geſprochen werden, endlich iſt darzulegen, was die Wiſſenſchaft bis dahin für ſie gethan hat.

Es iſt aus dem oben Bemerkten deutlich, daß wir die urſprüngliche Ueberſetzung weſentlich in den älteſten Bibelhandſchriften zu ſuchen haben, und wir gehen nicht fehl, wenn wir als Grundſatz aufſtellen, daß der unvollkommenere, wörtlichere, unrichtigere und ſprachlich rauhere Text vor dem richtigeren und gewandteren in der Regel das Präjudiz der Urſprünglichkeit hat, wobei denn freilich nicht jeder Schreibfehler, jede Nachläſſigkeit und Schnurre ſpäterer Abſchreiber mit in den Kauf genommen werden ſoll.

Die Ueberſetzung iſt eine durchaus wörtliche und danach ſehr ungelenk und unbeholfen, die Sprache die deteriorirte des zweiten Jahrhunderts mit Beimiſchung von Wortformen und Worten aus der Volksſprache und von Provinzialismen, ſiehe unten. Das peinliche Streben des Ueberſetzers nach Wörtlichkeit, vgl. z. B. in nihil facti sunt *εἰς κενὸν ἐγένοντο* Mich. 1, 14., a modo *ἀπὸ τοῦ νῦν* Mich. 4, 7., ut quid *ἵνα τί* Mich. 4, 9., si fragend für *εἰ* Jon. 4, 4., iſt namentlich bei den zuſammengeſetzten Worten ſehr ſichtbar. Griechiſche Compoſita und Decompoſita werden getreulichſt wiedergegeben, vgl. z. B. conrecumbentes *συναναπειμένοι* Luk. 7, 49., perexsiccare *καταξηραίνειν* Hoſ. 13, 15., pervindemiare *ἀποτρυγᾶν* Am. 6, 1., resalvari *ἀνασώζεσθαι* Joel 2, 3., perdiviserunt *κατεδιείλαντο* Joel 4, 2., ja, ſelbſt lateiniſche Verba und Präpoſitionen müſſen ſich den Caſus des Grundtextes octroyiren laſſen, vergleiche z. B. oboedierint mei *μου* Mich. 5, 15., praecinctam cilicium *περιεζωσμένην σάκκον* Joel 1, 8., operuit se cilicium *περιεβάλετο σάκκον* Jon. 3, 6. 8. Von den Präpoſitionen iſt namentlich die Conſtruktion des in und sub ſehr ſchwankend. Weiter iſt karakteriſtiſch, daß eine Reihe von griechiſchen Worten latiniſirt erſcheinen, die zum Theil ſchon in den Mund des Volkes gekommen ſeyn mochten, z. B. abyssus, baddin *βαδδίν* Dan. 10, 5., cataclysmus Sir. 40, 10., chrisma Dan. 9, 26., erysibee *ἐρυσίβη* Joel 1, 4., holocaustum, lygyrium *λιγύριον* Ezechiel 28, 13., ophaz *ὠφάζ* Daniel 10, 5., orphanus Mich. 2, 2., paradisus Ezech. 28, 13., rhomphaea Sirach 39, 36., sardius *σάρδιος* Ez. 28, 13., tharsis *θαρσίς* Dan. 10, 6.

Wenn dieſe Erſcheinungen weſentlich in dem Streben nach Wörtlichkeit ihren Grund haben, ſo bietet die Sprache doch auch ſonſt des Eigenthümlichen nicht wenig dar. Gewöhnlich nennt man ſie unerhört ſchlecht, indeſſen wollen wir lieber vorläufig das Gymnaſium vergeſſen, das nur einen Cicero als muſtergiltig anerkennt, und die Sache neh-

men, wie sie geschichtlich liegt. Die lateinische Sprache erfuhr in der Kaiserzeit bald eine große Umwandlung. Im Verhältniß zu Cicero und seinen Zeitgenossen ist schon die Latinität eines Seneca, der Plinii, des Quintilianus, Tacitus eine sehr verschiedene, deteriorirte; der classische Periodenbau und Numerus fehlt, ebenso die Reinheit der Wort- und Satzbildung, dafür ist die Haltung rhetorisch und prunkvoll, mit Antithesen, Fragen, Ausrufungen durchspickt, und reich an Figuren und Bildern; die Wortstellung ist gekünstelt, aus der Dichtersprache Vieles in die Prosa hinübergenommen, wie der freie Gebrauch des Infinitiv und der Casus, und der Sprachschatz verändert, indem Worte theils eine andere Bedeutung erhielten, theils neu gebildet oder der Volkssprache entnommen wurden, endlich werden griechische Worte beibehalten oder latinisirt, vergl. unter Anderem Em. Opitz, Specimen lexicologiae argenteae latinitatis, Naumburg a/S. 1852, 4°, desselben Quaestiones Plinianae, Naumburg a/S. 1861, 4°, Laur. Grasberger, De usu Pliniano, Wirceb. 1860, 8°. und Hugo Holstein, De Plinii minoris elocutione, Naumburg a/S. 1862, 4°.

Dieselbe Sprache begegnet uns nun in unserer Uebersetzung, und wenn allerdings in unreinerer Gestalt, als anderwärts, so liegt der Grund theils darin, daß der Uebersetzer durch sein Princip gebunden war, theils aber auch darin, daß er zu den Classikern seiner Zeit durchaus nicht zählte, sondern als homo literatus ut unus de multis, und zwar für den Gebrauch der Gemeinde schrieb. Im Uebrigen werden gar manche Solöcismen spätern Abschreibern auf Rechnung fallen. Zur Veranschaulichung der Sprache mögen einige Beispiele hier folgen, mit Beifügung wenigstens einer Belegstelle. Formen: praevaricare Hos. 8, 1., demolire Ezech. 26, 12., lamentare Luk. 7, 32., scrutavit Joel 1, 7., paenitebitur deus Jon. 3, 9., odietur Sirach 20, 8., odivi Hos. 9, 15., odientibus Mich. 3, 1., avertuit Hos. 8, 3. c. Fuld., prodies Mich. 4, 10., praeteries Judith 2, 6., floriet Psalm 131, 18., absconsus Luk. 8, 17., pregnates Hos. 13, 16., pascuae Hos. 13, 6., mala μῆλον Joël 1, 12., extensa für extentio Ezech. 17, 3. retiam für rete Ezech. 17, 20., cubilis tuus Dan. 2, 28. 29., ficulneas meas συκᾶς μου Joel 1, 7., altarium Joel 1, 9. 13., jusjuramentum Ezechiel 17, 19. Worte: concupiscibilis Ezech. 26, 12., confixio Hos. 9, 13., confractio συγκλασμός Joel 1, 7., confortare ἐνισχύειν Joel 4, 16., contribulare Sir. 35, 22. contribulatio Am. 6, 6., tribulatio Jon. 2, 3., derisorius Mich. 1, 10., evaginatio Ezech. 26, 15., exterminium ἀφανισμός Mich. 1, 7., exalbare Joel 1, 7., justificare Ezech. 16, 52., justificationes δικαιώματα Ezech. 18, 9., muratus Sir. 28, 17., perditio ἀπώλεια Ezech. 26, 21., profetizare Ezech. 25, 2., reaedificare Ezech. 26, 14., salvare Hos. 14, 3., salvator Jon. 2, 10., superintrare Am. 6, 1. Bedeutungen: incredibilis ungläubig Sir. 1, 36., memorari und rememorari alicujus eines gedenken Jon. 2, 8; Ezech. 16, 61., demergere sich versenken Jon. 2, 6., diminuit ὠλιγώθη Joel 1, 10., exorare ἐξιλάσκεσθαι Ezechiel 43, 22. 26., exoratio ἐξιλασμός Ezechiel 43, 23., exterminata est ἠφανίσθη Ezech. 25, 3., maleficia φάρμακα Mich. 5, 12., substantia Vermögen, Habe Luk. 19, 8. Constructionen: obaudire aliquem Hos. 9, 17., suptus eum Ezech. 17, 23., vestem se dispoliabunt Ezech. 26, 16., zelatus est legem 1 Makk. 2, 26., benedixit illam Luk. 1, 28., cum nocuit 4, 35., comitabantur cum illo 7, 11., facite eos recumbere 9, 14., conloquebantur illi 9, 30., gratulamini mecum 15, 6.

Ohne Zweifel hatte ein Bedürfniß zur Uebersetzung gedrängt. Allerdings befriedigte sie dasselbe verhältnißmäßig, sie kam in kirchlichen Gebrauch und wurde sonst gelesen und benutzt, aber ihre unläugbaren Mängel waren vornehmlich der Grund, daß sie im Laufe von zwei Jahrhunderten bis zur Unkenntlichkeit verändert wurde und schließlich das bunteste Uebersetzungsgemisch als Kirchenübersetzung vorlag. Auch ist nicht zu übersehen, daß sie ein besonderes Ansehen nicht hatte, und wie man sich überhaupt an diplomatische Genauigkeit nicht zu halten pflegte, so machte sich Niemand ein Gewissen daraus, etwas nach seinem Sinne zu ändern. Die Veränderungen selbst waren theils formelle,

theils materielle. Zu den erſteren zählen: 1) ganz geringfügige und mehr unwillkürliche, indem man ſynonyme Worte miteinander vertauſchte, oder die Wortſtellung unerheblich verändert ward. Vertauſcht miteinander wurden z. B. Worte wie dixit ait, quia quoniam propter quod, is ille, hii ii, in super, ambulare incedere, praecepta mandata, sermo verbum, in conspectu ante coram, sacerdotium administrare sacerdotio fungi, noli timere ne timeas; 2) ſetzte man an die Stelle ſolcher Worte gewöhnliche, vergl. z. B. Luk. 1, 28. gratificata, gratia plena. 1, 32. thronum, sedem. 1, 36. senecta, senectute. 1, 49. magnalia, magna. 1, 58. circumhabitantes, vicini. 2, 7. in stabulo, in diversorio. 2, 35. framea, gladius. 3, 1. quattuorviratum habente, tetrarcha. 3, 14. calumniaveritis, calumniam feceritis. 4, 19. acceptabilem, acceptum. 5, 19. per tegulatum, per tegulas. 6, 35. nequas, malos; 3) wurden gräciſirende Conſtruktionen latiniſirt, vgl. z. B. Luk. 1, 3. adsecuto omnibus (*πᾶσιν*), ads. omnia. 1, 7. in diebus, aetate. 1, 10. fuit adorans, orabat. 1, 17. convertere, ut convertat, ad convertenda. 3, 1. in anno, anno. 3, 23. quasi, fere. 5, 17. ad sanandum eos, ut curaret eos. 6, 48. fodit et exaltavit, fodit in altum. 7, 29. baptizati baptismum, bapt. baptismo. 9, 1. languores curare, l. curandi. Indem man endlich 4) harte und ungelenke Wortfügungen verbeſſerte, kam dabei wohl geradezu ein kleines Stück neuer Ueberſetzung zum Vorſchein.

Tiefer griffen die materiellen Veränderungen ein. Wenn dem Ueberſetzer und den Verbeſſerern der gleiche griechiſche Text vorgelegen hätte, ſo würden die Nachbeſſerungen, wenn immerhin zahlreich, doch noch maßvoll geblieben ſeyn, es würden Auslaſſungen nachgetragen, einzelne Worte und ganze Sätze berichtigt worden ſeyn, und in letzterer Hinſicht einzelne Stücke in neuer Ueberſetzung erſcheinen. Nun aber war es mit dem griechiſchen Bibeltexte dauernd ſchlecht beſtellt; der Text der LXX. lag ſchon dem Ueberſetzer verwildert vor und durch die wohlgemeinte und mühſelige, aber in ihren Folgen höchſt nachtheilig wirkende, kritiſche Arbeit des Origenes, wurde die Verwirrung nur noch größer. Indem nun die Verbeſſerer je mit ihren Texten an die Ueberſetzung herantraten, nach denſelben ſtrichen und zuſetzten, einzelne Worte und Verſe änderten, kleinere Stücke vielleicht zunächſt am Rande für ſich neu überſetzten und ſich dieß in buntem Gemiſch in Handſchriften übertrug, da mußte wohl ein ſo rathloſer Text entſtehen, wie ihn ein Hieronymus und Auguſtinus ſchildert, und wie er auch uns noch zum Theil vor Augen liegt.

Was nun die Entſtehung der Ueberſetzung betrifft, ſo wiſſen wir, wie bemerkt, nur dieß, daß ſie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts exiſtirte, und es iſt weiter zu ermitteln, ob ſie viel früher entſtand und wo und wie. Von vorn herein müſſen wir darauf verzichten, hierbei ſehr in's Specielle gehende Daten zu gewinnen, aber das Allgemeine läßt ſich viel zuverſichtlicher ausſprechen, als es bisher geſchehen.

Die Sprache der Ueberſetzung führt uns in das Abendland, denn nur in dieſem war die lateiniſche Sprache herrſchend; ſodann geſtalteten ſich nur in Italien und in dem proconſulariſchen Afrika die kirchlichen Verhältniſſe in den beiden erſten Jahrhunderten der Art, daß man auf den Gedanken kommen konnte, die Bibel zu dolmetſchen. Der Karakter der Ueberſetzung zeigt deutlich, daß ſie ein dringendes Bedürfniß war, daß man den griechiſchen Text, der für den gewöhnlichen Gebrauch unzulänglich war, durch eine ganz treue Uebertragung zu erſetzen ſuchte.

Nach Italien und zunächſt nach Rom kam das Evangelium in früheſter Zeit, und zwar in griechiſcher Sprache. Dieſe Sprache ward die der Gemeinde und blieb es für lange. So ſchrieb der Römer Clemens griechiſch, ebenſo um 170. Modestus, ſ. Hieron. de vir. ill. 33., der Presbyter Cajus um 210 und der enträthſelte Hippolytus, wogegen Hieronymus a. a. O. 53. vor Tertullianus nur den römiſchen Biſchof Victor und den römiſchen Senator Apollonius als lateiniſch Schreibende nennt. Dieſe Erſcheinung hat inſofern nichts Auffälliges, als Kenntniß des Griechiſchen die erſte Bedingung der Bildung und in den Städten des ſüdlichen Italiens die griechiſche Sprache auch

vielfach die Umgangssprache war. Hiernach konnte das Bedürfniß einer lateinischen Bibelübersetzung hier nicht sofort, vielmehr erst dann entstehen, als die evangelische Lehre in den dem Verkehre fern stehenden Landschaften weitere Ausdehnung gewonnen hatte.

Ganz anders lagen die Dinge in Afrika, wohin sich das Christenthum von Italien aus verbreitete. Bei der vielfachen Verbindung, namentlich Roms mit Karthago, der afrikanischen Metropole, kamen sicher schon im ersten Jahrhundert Christen dahin, aber irgend erheblich ward die christliche Pflanzung dort erst mit dem zweiten Jahrhundert. Glücklichen Fortgang nahm sie im Laufe dieses Jahrhunderts, so daß sie am Ende desselben sehr ansehnlich war. Hier nun in Afrika war die griechische Sprache im Ganzen unbekannt, nur manche Fremdlinge und einzelne Gebildete verstanden sie, dagegen wurden nach den drei verschiedenen Nationalitäten drei Sprachen gesprochen. Die Numider und Mauren blieben als Nomaden von den Bildungselementen der Zeit und also auch vom Christenthume wohl ziemlich unberührt, vgl. Augustin. ep. 80., dagegen wurden die Punier in den neuen Bildungsproceß hineingezogen, wenn auch die Sprachverschiedenheit zunächst Schwierigkeiten machte. Die Siegreichen waren die römischen Eindringlinge, die mit dem Schwerte und der Bildung eroberten, das Punische zurück- und allmählig verdrängten, so daß das Lateinische die herrschende Sprache ward. Das Lateinische mußte sich somit hier in den Dienst des Evangeliums stellen, das griechische Bibelwort mußte latinisirt werden und dabei die lateinische Sprache eine Gestaltung erhalten, daß sie als Kirchensprache dienen konnte. Erwägt man diese Verhältnisse und die unläugbare Thatsache, daß die lateinische Kirchensprache ein afrikanisches Produkt ist, diese aber sich, wie überall, an der Hand der Bibel bildete, so kann nichts fester als dieß stehen, daß unsere Uebersetzung in Afrika angefertigt wurde. Dieß bestätigt auch der Sprachkarakter der Uebersetzung vollkommen. Indem wir uns auf das über die Sprache oben Bemerkte beziehen, betonen wir hier nur den durchaus provinziellen Karakter der Sprache und bemerken im Specielleren, daß sich die meisten auffälligen Erscheinungen entweder geradezu oder in Parallelen bei den afrikanischen Schriftstellern, und ganz besonders beim Tertullianus finden. Einzelne Beispiele hiefür anzuführen, wo sie in Masse vorliegen, würde unnütz seyn, wir verweisen dafür unter anderen auf Wiseman a. a. O. S. 45 ff.

Jetzt läßt sich näher nach der Zeit und nach der Entstehungsweise fragen. Ist richtig, was wir oben bemerkt, daß erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts die afrikanische Gemeinde zu einer beträchtlichen heranwuchs, so werden wir die Entstehung der Uebersetzung nicht vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts stellen dürfen, vielmehr anzunehmen haben, daß sie kaum ein oder zwei Jahrzehente früher angefertigt wurde, als sie uns geschichtlich entgegentritt. Ohne Zweifel fand das Evangelium zunächst unter der römischen Bevölkerung Anhänger, die sich vorerst noch mit dem Griechischen taliter qualiter behelfen konnten, was in der Folge nicht mehr ging. Auch übersehe man nicht, daß selbst Tertullianus anfänglich noch Griechisch schrieb.

Die Frage endlich, ob die Uebersetzung das Werk nur Eines Mannes sey, ist entschieden zu verneinen, vielmehr anzunehmen, daß das Bedürfniß ungefähr um die gleiche Zeit verschiedene Männer einzelne Bücher zu übersetzen veranlaßte, wodurch man bald zu einer vollständigen Uebersetzung kam. Ein allgemeiner Typus zieht sich freilich durch das Ganze, und der verbindet es nach Zeit und Ort, aber die einzelnen Bücher sind, näher angesehen, wörtlicher und freier, besser und schlechter übersetzt. Ueber die neutestamentlichen Bücher siehe die eingehenden Bemerkungen Mill's Proleg. in N. T. §. 513—605, die jedoch mit Vorsicht zu benutzen sind. Ebenso zeigen sich Verschiedenheiten bei den Büchern des Alten Testaments, so ist z. B. das Buch Judith schlechter, viel besser Jesus Sirach und die Weisheit, recht gut das Gebet Manasse übersetzt, indessen ist hier noch überall viel zu untersuchen, bevor man es wagen darf, an eine Bestimmung der Zahl der Uebersetzer zu denken.

Nun erst können wir die vielbesprochene Stelle Augustin's de doctr. christ.

2, 15: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, die dieſer im Jahre 397 niederſchrieb, erörtern. Er unterſcheidet hiernach eine italiſche Ueberſetzung von andern, aber eine ſolche wird eben nur hier genannt, und ſtatt der poetiſchen Form itala ſollte man italica erwarten. Man hielt dieſe Punkte für ſo erheblich, daß man durch Emendation helfen zu müſſen glaubte; Bentley, dem J. A. Erneſti u. a. zuſtimmten, emendirte: interpretationibus illa ceteris praeferatur quae est; Potter (ſ. Marsh, Anmerkungen und Zuſätze zu J. D. Michaelis Einleitung, 1. S. 215); J. G. Kreyssig, Observatt. philol. crit. in Jobi cap. XXXIX, 19—25. p. 10; Eichhorn, Einleitung in das Alte Teſtament, 3. Aufl., 1. S. 701: interpretationibus usitata ceteris, vgl. Augustin. de consensu Evangelist. 2, 66. Die letztere Emendation iſt in der That beſtechend, doch war es ſicher ein richtiges Gefühl, daß man neuerlich den diplomatiſchen Text wieder feſthielt, nur muß ich es rückſichtlich deſſelben für ſehr möglich halten, daß itala bloßer Schreibfehler für italica iſt. Wie dem ſey, die italiſche Ueberſetzung Auguſtin's iſt nicht zu beſeitigen, und es fragt ſich, was das für eine war. Gab es nur eine Ueberſetzung, ſo kann es nur eine beſondere Recenſion geweſen ſeyn, und ſo erklärt man ſich dahin, daß die in Afrika entſtandene Ueberſetzung in Rom und Italien vielfache Veränderungen erfahren habe, beſſer ſtiliſirt, auch etwa nach griechiſchen Handſchriften verbeſſert worden ſey: auf dieſe Weiſe ſey neben dem afrikaniſchen Texte ein italiſcher entſtanden, der ſich in den italieniſchen Handſchriften finde. So unter andern Wiſeman a. a. O. S. 23 ff. Wer möchte läugnen, daß dieß ſo geſchehen konnte — und in Einzelnheiten wird es wirklich ſo geſchehen ſeyn, — aber den Nachweis der italiſchen Recenſion im Großen und Ganzen — denn die Angabe einiger Varianten, in denen italieniſche Auktoritäten gegen afrikaniſche ſtehen, beſagt noch nichts — iſt man bis dahin ſchuldig geblieben, und ſo lange dieſer nicht geleiſtet iſt, kann ich dieſe Anſicht nicht als die richtige anſehen. Neuerlich erklärte C. A. Breyther, Diss. de vi, quam antiquissimae verss., quae extant latinae, in crisin evangel. IV. habeant. Merseb. 1824, 8°. die Itala für die Ueberſetzung des Hieronymus. Er hätte dafür alte, freilich ſchlechte Gewährsmänner beibringen können, den Isidor. Hisp. Etym. 6, 5: cujus (Hieron.) interpretatio merito caeteris antefertur, nam et verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior est, und Walafr. Strabo praef. glossae ordin., denn, indem dieſen jene Stelle Auguſtin's in Erinnerung lag, trugen ſie die Sachlage ihrer Zeit ohne Weiteres auf die zur Zeit Auguſtin's über. Mit dem Namen Itala und der Karakteriſirung ließe ſich dabei wohl zurechtkommen, aber falſch iſt, wenn Breyther ſagt, Auguſtin gebe im Hiob die hieronymiſche Ueberſetzung. Die Hauptſache jedoch iſt, daß dieſe Anſicht aller Geſchichte widerſpricht, denn als Auguſtinus 397 ſchrieb, war Hieronymus zu Bethlehem eben erſt mitten in der Arbeit, und er hatte noch etwa ſieben Jahre zu arbeiten, bis er ſie vollendete, wie aber Auguſtinus gerade an dieſer Arbeit kein Gefallen hatte, werden wir unten ſehen. Ganz anders ſtellt ſich die Sache, wenn neuerlichſt E. Reuß, Geſchichte der heiligen Schriften des Neuen Teſtaments, 3. Aufl. S. 436 die Vermuthung ausgeſprochen hat, daß Auguſtinus unter der Itala die hexaplariſche Bearbeitung des Vet. Latinus durch Hieronymus verſtehe. Auguſtinus billigt und lobt die Verbeſſerung des Neuen Teſtaments durch Hieronymus und die des Alten Teſtaments nach den LXX. mit den hexaplariſchen Zeichen, und italiſche Ueberſetzung konnte er ſie nennen, als in Italien zunächſt entſtanden (385 verließ Hieronymus Rom und Italien für immer) und gebraucht. Nur Eins macht bedenklich, daß ſie dem Auguſtinus nur theilweiſe zu Geſicht kam und auch nur theilweiſe Verbreitung fand. Daß Auguſtinus bei ſeinem gewohnten Texte verblieb, ſpricht nicht gegen jene Vermuthung, wogegen der Nachweis einer öfteren Beziehung Auguſtin's auf jene Bearbeitung ſie mir zu großer Wahrſcheinlichkeit erhoben würde. Noch einer Frage, in Betreff Auguſtin's, dürfen wir hier nicht aus dem Wege gehen. Wir wiſſen aus Possidius vita August. c. 28, vgl. Cassiodor. de instit. div. scr. c. 16, daß Auguſtinus um 427 ein Spe-

culum ſchrieb, welches nach einer Vorrede praecepta sive vetita ad vitae regulam pertinentia aus der heiligen Schrift enthielt; verſchieden davon war ſein Buch de testimoniis scripturarum contra Donatistas et Idola. Nun fand ſich ein dieſer Beſchreibung ganz entſprechendes Buch, das demnach die Benediktiner für ächt erklärten und in ihre Ausgabe der Werke Auguſtin's III. 1. S. 681 ff. aufnahmen. Die Bibelſtellen ſind der Reihenfolge der bibliſchen Bücher nach einfach aneinander gereiht. Nur Eins iſt höchſt auffällig, daß ſie nämlich nach der Ueberſetzung des Hieronymus gegeben ſind. Weiter fand ſich auch ein anderes Speculum in zwei Handſchriften, im cod. Sessorianus, etwa aus dem ſiebenten Jahrhundert (abgedruckt in Ang. Mai, Novae Patrum biblioth. T. I. 2. Rom. 1852. 4., p. 1 ss. und die Stellen nach der Reihenfolge der bibliſchen Schriften geordnet, aber nachläſſig und unvollſtändig in Ang. Mai, Spicilegium Romanum T. IX.) und im cod. Memmianus aus dem neunten Jahrhundert (abgedruckt in Augustini Operum omnium Supplem. Par. 1655. I. p. 517 ss.). Dieß iſt ein von jenem ganz verſchiedenes Werk, es hat keine Vorrede, beſteht ſonſt auch nur aus Bibelſtellen, dieſe aber ſind in 144 tituli nach Materien vertheilt und ſie beziehen ſich nicht bloß auf die Moral, ſondern auch auf die Dogmatik. Die Materien ſtehen ziemlich unlogiſch durcheinander, innerhalb derſelben werden die Stellen einfach nach der Reihenfolge der bibliſchen Bücher angeführt. Die Ueberſetzung iſt im cod. Sessorianus die alte, dagegen im cod. Memmianus die des Hieronymus, nur daß in dieſem die Stellen bloß mit den Anfangs- und Endworten gegeben ſind. Welches Speculum iſt nun ächt? Doch eines von beiden? Wegen der alten Ueberſetzung möchte man ſich von vorn herein für das im cod. Sessorianus erklären, aber wenn dieß Wiſeman a. a. O. S. 11 ff., 30 ff. that, ſo hatte er freilich noch etwas Anderes im Hintergrunde. Ohne Zweifel iſt daſſelbe alt, und ob vom Auguſtinus oder nicht, immer behält es eben wegen des Textes den gleichen Werth. Auf der andern Seite iſt gegen dieſes und für jenes das Zeugniß des Poſſidius völlig entſcheidend, ſo auffällig auch die Benutzung der Ueberſetzung des Hieronymus erſcheint. Daß ein ſpäterer Abſchreiber ſie an die Stelle der alten ſetzte, iſt nicht leicht zu glauben, obgleich im cod. Memmianus dieß mit dem anderen Speculum wirklich geſchah; wir können hier zur Erklärung nur das und jenes muthmaßen. Auguſtinus ſchrieb ſein Speculum gegen Ende ſeines Lebens, als die Ueberſetzung des Hieronymus bereits etwa 25 Jahre im Umlaufe war: Auguſtinus kannte, beſaß, verglich und beachtete dieſe; ſollte er ſie in der letzten Zeit ſeines Lebens beſſer gewürdigt, ein Zufall ſie ihm bei dieſer Arbeit in die Hände geſpielt haben?

Zu einem beſonderen, hervorragenden Anſehen gelangte unſere Ueberſetzung nicht; ſie wird citirt mit latinus interpres, in latino, apud Latinos u. dergl., ſchon Hieronymus nennt ſie im Gegenſatz der neuen praef. in Jos. interpretatio vetus (Gregor. M. praef. in Job vetus translatio), praef. in Job interpr. antiqua. Als der authentiſche bibliſche Text galt der griechiſche, vom Alten Teſtament der der LXX., welcher von Hieronymus u. A., und noch von Roger Baco die vulgata, vetus oder antiqua editio, und als verdorbener vorhexaplariſcher communis oder vulgaris editio genannt wird, vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 24 ff. Dennoch iſt unſere Ueberſetzung eines der bedeutungsvollſten Denkmäler des chriſtlichen Alterthums, denn wie mangelhaft ſie auch immer als rein literariſches Produkt ſeyn mag, ſo war ſie es doch, welche den bibliſchen Gedanken für Jahrhunderte den Lateiniſchredenden vermittelte und zum Theil auch dann noch als etwas Beſſeres an ihre Seite getreten war. War dieß ihre unmittelbarſte und größte Bedeutung, ſo kann aber auch die Wiſſenſchaft in hiſtoriſcher Beziehung viel von ihr lernen, wobei nur auf das Sprachliche hingewieſen werden mag. Von größter Wichtigkeit iſt ſie bei ihrem hohen Alter im Beſondern für den bibliſchen Kritiker, für den ſie freilich erſt eine kritiſche Durcharbeitung gehörig nutzbar machen kann.

Zum Schluß haben wir noch anzugeben, was ſich von unſerer Ueberſetzung er-

halten hat, oder doch von ihr bisher veröffentlicht worden iſt. Die Bücher Weisheit, Jeſus-Sirach, 1. und 2. Makkabäer, Baruch, Gebet des Manaſſe und 4. Buch Eſra gingen nach der alten Ueberſetzung ohne Weiteres in die Vulgata über. Außerdem hat ſich vom Alten Teſtament vollſtändig erhalten die Ueberſetzung der Pſalmen (Psalterium duplex cum Canticis juxta vulg. graec. LXX. et antiquam lat. italam vers. ex cod. Veronensi graeco-latino edente J. Blanchino in deſſen Vindiciae canonicarum script. vulg. lat. editionis. Rom. 1740, fol. Libri Ps. versio antiqua latina cum paraphrasi Anglo-Saxonica —. Nunc pr. e cod. mscr. Paris. descripsit et ed. Benj. Thorpe, Oxon. 1835, 8°), des Buchs Eſther und des 3. Buchs Eſra, der Bücher Tobi und Judith und der Zuſätze zu Daniel. Von der Ueberſetzung der übrigen altteſtamentlichen Bücher ſind, wie es ſcheint, nur Fragmente auf uns gekommen und zum Theil veröffentlicht, wogegen die des Neuen Teſtaments, dem weitaus größeren Theile nach, aus verſchiedenen Urkunden bereits an's Licht geſtellt worden iſt.

Als unſere Ueberſetzung im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts allmählig ganz außer Gebrauch kam, fielen ihre Handſchriften der Vergeſſenheit und dem Staube anheim, oder ſie wurden mehrentheils anderweitig verwendet. Die erhaltenen Handſchriften ſind daher faſt alle ſehr alt und wenige werden über das 7. Jahrhundert hinausreichen. Was indeſſen bereits vielfach geſchehen war, daß die alte Ueberſetzung nach der neuen und die neue nach der alten im Einzelnen geändert wurde, konnte auch ferner geſchehen, wenn einem Abſchreiber Exemplare beider vorlagen.

Katholiken gebührt das Verdienſt, für Wiedergewinnung des Vet. Latinus zuerſt und fleißigſt gearbeitet zu haben. Durch Flaminius Nobilius, Ant. Agellius, Lael. Barth. Valverda und Petr. Morinus erſchien Vet. Test. sec. LXX. latine redditum ex auctor. Sixti V. P. M. ed. Rom., Ge. Ferrarius, 1588. f. Die Ueberſetzung ward aus Citaten der Kirchenväter zuſammengetragen, und nur wo Lücken ſich fanden, dieſe von den Herausgebern ausgefüllt. Die Meinung war gut, aber da die Citate der Väter ſelbſt ſehr von einander abweichen, konnte dabei nur ein merkwürdiges Cento, eine Zuſammenſtellung verſchiedenartiger Fragmente herauskommen, und gar ſchlimm war, daß man die Lücken von ſich aus ausfüllte. Ungeachtet ſeiner bunten Geſtalt wurde dieſer Text einige Male nachgedruckt, ſo in der Londoner Polyglotte. Die Aufgabe war zunächſt, aus den alten Handſchriften das Material vorzulegen und dafür geſchah in den nächſten 150 Jahren wenigſtens Einiges; es erſchienen: Vulgata ant. latina et Itala versio evangelii sec. Matthaeum cum varr. lect. et prolegg. studio J. Martianay. Par. 1695, 12°; Epistola can. S. Jacobi ap. juxta vulg. vet. s. vers. Italicam studio J. Martianay. Paris 1695, 12°; Acta App. graeco-lat. litteris majusculis, e cod. Laudiano descr. ediditque Thom. Hearnius. Oxon. 1715, 8°. Letzteres Buch ward nur in 120 Exemplaren abgezogen und iſt ſehr ſelten; die lateiniſche Ueberſetzung iſt daraus abgedruckt bei Sabatier und in Andr. Ch. Hviid Libellus crit. de indole cod. ms. graeci N. T. bibl. Caes.-vindob. Lambecii XXXIV. Hauniae 1785, 8°.

Nach dieſen und einigen geringfügigeren Publikationen erwarb ſich der fleißige Mauriner Petrus Sabatier das große Verdienſt unſere Ueberſetzung, ſo weit es möglich war, zuſammenzuſtellen und der kritiſchen Sichtung derſelben eine bis zu einem gewiſſen Grade ſolide Grundlage zu geben: Bibliorum s. latinae versiones antiquae s. vetus italica et caeterae quaecunque in cdd. mscr. et antiquorum libris reperiri potuerunt —. Op. et st. P. Sabatier, O. s. Bened. e congr. s. Mauri. Remis, 1739—1749, 3 T. f. (neuer Titel: Par., Franc. Didot, 1751, 3 T. f.). Er benutzte dabei den bis dahin vorliegenden Apparat und vermehrte ihn aus Vätern und Handſchriften höchſt bedeutend. So dankbar ſeine Zeit dieſe Arbeit aufzunehmen hatte, ſo iſt es doch für die Theologie wahrhaft beſchämend, daß wir im Grunde auf ſie noch heute angewieſen ſind. Daß ſie manche Allotria enthält, namentlich den griechiſchen Text in den Noten beifügt, möchte hingehen, das Mangelhafte derſelben beſteht weſent-

lich darin, daß sie zum Theil nicht gute, sondern Handschriften gemischten Textes und zweifelhafte Auktoritäten zur Grundlage nahm, eine Menge Stoff ohne kritische Verarbeitung anhäufte und bei dem Verzeichnen der Varianten die nöthige Akribie vermissen ließ.

Seit Sabatier ist das Material für unsere Uebersetzung äußerst beträchtlich vermehrt worden, wie folgende Uebersicht zeigt. Wir beginnen mit dem Neuen Testament. Zunächst erschien in nur zu splendider Ausstattung Evangeliarium quadruplex lat. versionis antiquae s. vet. italicae nunc pr. in luc. ed. — a Jos. Blanchino. Rom. 1749, 2 Tom. f. Es enthält den Textesabdruck aus drei wichtigen, alten Codices, dem Vercellensis, Veronensis und Brixianus nebst einigen sonstigen Zugaben. Der Vercellensis ward um gleiche Zeit veröffentlicht in Sacrosanctus evangeliorum codex S. Eusebii M. ep. et mart. manu exaratus ex autographo basilicae Vercellensis ad unguem exhib. nunc pr. in luc. prodit op. et st. J. Andr. Irici. Mediol. 1748, 4°. Ferner veröffentlichte Thom. Kipling den Codex Theod. Bezae Cantabrigiensis evangelia et Apost. acta compl. quadratis literis graeco-latinus Cantabrig. 1793, 2 Partes f. und Const. Tischendorf zog das Evangelium Palatinum ineditum s. reliquiae textus evangeliorum latini ante Hieronymum versi ex cod. Palatino purpureo IV. vel V. p. Ch. saeculi Lips. 1847, 4°, an's Licht. Das Evangelium sec. Matth. ex perantiquo cod. vaticano (claromontano) siehe in Ang. Mai, Scriptorum vett. nova collectio T. III. p. 257 ss. Fragmente zum Lukas und Markus von Fr. C. Alter aus einem Wiener Codex mitgetheilt, siehe in Paulus, Neues Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Theil 3, Jena 1791, 8°. S. 115 ff. und Paulus, Memorabilien, St. 7, Leipzig 1795, 8°. S. 58 ff., ferner zum Lukas in Serapeum 3. p. 172 ss. und in Monumenta s. et profana ex edd. praesertim bibl. Ambrosianae op. collegii doctorum ejusdem. T. I. fasc. I. ed. S. O. Ant. Maria Ceriani. Mediol. 1861, 4°. p. 1 ss. — Für die Paulinischen Briefe: Fragmenta ep. ad Romanos lat. et gothice ed. Fr. Ant. Knittel. Brunovici 1762, 4°; XIII epistolarum Pauli codex gr. cum vers. lat. veteri — olim Boernerianus — ed. a Ch. F. Matthaei. Misen. 1791, 4.; Codex Claromontanus s. epistulae Pauli omnes gr. et lat. — nunc pr. ed. Const. Tischendorf. Lips. 1852, 4.

Viel spärlicher flossen die Mittheilungen zum Alten Testament, sie geben bloße Fragmente; sie sind aber um so dankbarer entgegenzunehmen, als hier die Vermischung mit der Vulgata ferner lag, so daß sich der ursprüngliche Vet. Latinus leichter wieder gewinnen läßt. C. Vercellone, Variae lectiones vulg. lat. bibl. edit. I. gibt Fragmente zur Genesis p. 183 ss., zu Exodus p. 307 ss., zu Deuter. c. 32. p. 586 ss. und II. 1. p. 78. zu Josua, Ern. Ranke, Fragmenta vers. s. script. antehieronym. e cod. mscr. Fuldensi er. atque adnotatt. crit. instr. Marb. 1860, 4., vergl. Studien und Kritiken 1858, S. 301 ff., zu verschiedenen Stellen der Propheten, Frideg. Mone, De libris palimpsestis. Carlsr. 1855, 8. p. 49 ss. zu einigen Stellen der Sprüchwörter. — Endlich sind Fragmente des Vet. Latinus von verschiedenen Büchern der heiligen Schrift mitgetheilt in Fragmenta vers. ant. lat. antehieron. prophet. Jerem., Ezech., Dan. et Hos. e cod. reser. bibl. Univers. Wirceburg. ed. F. Münter. Hafn. 1819, 4., von Ang. Mai in der Scriptorum vett. nova collectio Tom. III. und T. VII., und aus dem Speculum Augustini im Spicilegium Romanum T. IX., von F. Fl. Fleck in seinen Anecdota und von Const. Tischendorf in dem Anzeigeblatt der Wiener Jahrbücher der Literatur, 1847. Oktober — Dezember S. 36 ff., 1848 Juli — September S. 44 ff., Oktober — Dezember S. 1 ff. und 1849 April — Juni S. 1 ff.

Es ist keine Frage, daß wir für alle diese Veröffentlichungen — und die eine oder andere mag uns entgangen seyn — zu Dank verpflichtet sind, und dennoch müssen wir beschämend sagen, daß wir über Sabatier noch nicht hinausgekommen sind. Es liegt

ein reiches, aber todtes, weil unverarbeitetes Material, vor uns und kein Wunder, daß es die Kritiker, namentlich Tendenzkritiker, etwa mißbrauchen, denn die wahre Einsicht in die Sachlage fehlt eben überall. Die Gegenwart ist trübe und bietet wenig Aussicht, daß sich Jemand der großen Arbeit hier Licht zu schaffen, unterziehen sollte.

II. Die Vulgata. — Literatur: G. Riegler, kritische Geschichte der Vulgata. Sulzbach 1820, 8. Leander van Eß, pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata. Tübingen 1824, 8. Die erstere ist sehr schwach, die letztere im Grunde nur Materialiensammlung und einseitig. L. Engelstoft Hieronymus Strid. interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus. Hauniae 1797. 8. v. Cölln, Artikel „Hieronymus" in Erſch's und Gruber's Encyklopädie, Sektion II. Bd. VIII. S. 72 ff.

Wir wissen, daß Vet. Latinus in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts äußerst verderbt war, so daß sich die Herstellung eines richtigeren Bibeltextes, sey es durch Nachbesserungen aus guten Handschriften oder nach dem Originaltexte, sey es durch neue Uebersetzung, jedem Kundigen als dringendes Bedürfniß darstellte. Der Befähigste, der hier helfen konnte, war der Pannonier Hieronymus, der gelehrteste Abendländer seines und vieler Jahrhunderte (Augustin.: quod H. nescivit, nullus mortalium unquam scivit). Er war nicht nur trilinguis, homo linguarum trium, wie er sich dessen rühmt, sondern schrieb auch selbst gewandt und gut lateinisch, und wenn er sagt: omnem sermonis elegantiam et latini eloquii venustatem stridor lectionis hebraicae sordidavit (prooem. comm. in ep. ad Gal.), so ist dieß nur beschränkt wahr. Von früher Jugend unter strenger Zucht in die classische Literatur eingeführt, war er Humanist, und wenn er auch später für lange Jahre die Heiden bei Seite warf, so konnte doch die Mönchskutte in ihm den Humanisten nicht begraben; er war und blieb Humanist, wenn ihm auch die alte Liebe als antiquum per nebulam somnium erschien. Das Hebräische lernte er im Mannesalter von einem gläubig gewordenen Juden. Wiederholt bezieht er sich auf jüdische Lehrer, die er benutzt habe; praef. in Job. nennt er einen gewissen Lyddäus als Lehrer, der aus Furcht vor den Juden zur Nachtzeit zu ihm gekommen sey, ep. ad Pammach. et Ocean. einen Barrabanus (c. Rufin. 1, 13. Baranina), von Rufin. Invect. 2, 12. in Barrabas, vgl. Marc. 15, 7., verdreht. Barrabanus wird aus Lydda gewesen, also vom Lyddäus nicht verschieden seyn. Noch sey bemerkt, daß Hieronymus den Orient aus Anschauung kannte und später über 30 Jahre, bis zu seinem Tode, in Bethlehem lebte, so daß ihm der Schauplatz der biblischen Geschichte sehr bekannt war.

Ob der charakterschwache und um den Ruf seiner Orthodoxie ängstlich besorgte Hieronymus von sich aus eine Verbesserung des Vet. Latinus unternommen hätte, steht dahin, denn wie sehr er auch die Nothwendigkeit der Arbeit erkannte, so entging ihm andererseits das Gefährliche derselben nicht (pius labor, sed periculosa praesumtio); er fühlte, daß er leicht anstoßen könne und Angriffe der verschiedensten Art erfahren werde. Einem besonderen Auftrage des römischen Bischofs Damasus († Ende 384) in diesem Sinne, glaubte er sich indessen nicht entziehen zu dürfen, aber auch so ging er um 382 schüchtern an's Werk. Absichtlich legte er codd. zu Grunde, qui non ita multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, er verbesserte nur da, wo es der Sinn durchaus zu erfordern schien, und half selbst stilistisch nicht gehörig nach. Er begann mit dem Neuen Testament, zunächst mit den Evangelien, denen er die sogenannten Canones des Eusebius voranstellte, am Rande der Uebersetzung aber fügte er die Nachweisungen der Tafel bei, um die synoptische Uebersicht zu erleichtern. Von dem Alten Testament bearbeitete er auf Verlangen des Bischofs Damasus zuerst die Psalmen, und zwar in doppelter Weise, indem er seiner Verbesserung einmal den gewöhnlichen Text der LXX., sodann den mit den kritischen Zeichen des Origenes versehenen, hexaplarischen, zu Grunde legte, vgl. Prol. II. in Ps. und ep. ad Suniam et Fretelam de em. Ps. Beide Arbeiten haben sich erhalten, die erstere als Psalterium romanum,

weil ſie in der römiſchen Kirche bis zur Zeit Pius V. gebraucht wurde, vergl. Hody l. l. p. 383, die letztere als Psalterium gallicanum, weil ſie in Gallien (nach Walafr. Strabo de reb. eccl. 25. durch Gregor von Tours), und dann weiter in Deutſchland, England und Spanien in Gebrauch kam und in demſelben ſich erhielt. In gleicher Weiſe wie das Psalterium gallicanum, wollte Hieronymus das ganze Alte Teſtament nach der Hexapla bearbeiten, ſ. in Tit. c. 3, aber wir wiſſen nicht, wie weit er mit dieſer Arbeit kam; er bemerkt ep. 94 (134) ad Augustin.: pleraque prioris laboris ob fraudem cujusdam amisimus. Erhalten hat ſich in dieſer Bearbeitung nur das Buch Hiob, außerdem beſitzen wir noch beſondere Vorreden zu Hiob, Prediger und Chronik, aber in ſeinen Commentaren zu den Propheten, namentlich den kleinen, und zum Prediger, hat Hieronymus dieſe Arbeit benutzt, vgl. Hody l. l. p. 354 s.

Hieronymus hatte hiermit allerdings Namhaftes geleiſtet, ein lesbarerer Bibeltext lag vor und auch in den Varianten konnte man ſich leichter orientiren, dennoch läßt ſich annehmen, daß ihm unter dem Arbeiten die Arbeit ſelbſt verleidete. Je mehr er ſich in den Grundtext des Alten Teſtaments hineinarbeitete (Handſchriften erhielt er heimlich aus einer Synagoge), um ſo klarer mußte ihm werden, wie fehlerhaft die LXX. in ihrem chaotiſchen Zuſtande ſey und ſein humaniſtiſches Gewiſſen mußte ihm ſagen, daß ſeine bisherige Arbeit eine halbe, unzulängliche ſey, daß man à tout prix auf die veritas hebraea zurückgehen müſſe. Dazu kam ein apologetiſches Intereſſe; denn den Juden, die die LXX. für fehlerhaft und verfälſcht erklärten, ließ ſich nur mit dem Grundtexte entgegentreten. Endlich wurde er von verſchiedenen Seiten, ſo vom Biſchof Chromatius von Aquileja, angegangen, eine neue Ueberſetzung zu liefern. Dieß waren die hauptſächlichſten Gründe (er ſelbſt gibt freilich hier und da andere und ſehr geringfügige an, ſ. Hody l. l. p. 363), welche ihn beſtimmten, eine neue Ueberſetzung des Alten Teſtaments aus dem Grundtexte zu verſuchen. Er begann ſie um 392 und nach etwa 12 Jahren, um 404, war ſie vollendet. Den Anfang machte er mit den Büchern Samuel und der Könige, es folgten die Propheten, dann die Sprüche, der Prediger und das Hohelied, die weiteren Bücher, wie es ſcheint, in dieſer Ordnung: Eſra, Nehemia, Hiob, Pſalmen, Chron., 5 Bücher Moſes, Joſua, Richter, Ruth, Tobi, Judith, Eſther.

Selbſtverſtändlich berückſichtigte Hieronymus neben dem Grundtexte auch die griechiſchen Ueberſetzungen, und da die LXX. damals geradezu für kanoniſch angeſehen wurde, werden wir es begreiflich und verzeihlich finden, wenn er ihr etwa eine zu große Rückſicht ſchenkte, vgl. praef. in Eccles.

Bevor wir uns ſelbſt über dieſe, in alle Wege gewagte und bedeutende Arbeit ausſprechen, hören wir billig die Stimmen der Zeit. Die Gegenwart wird bedeutenden Arbeiten ſelten gerecht, während ſie wohl Unbedeutendes und Mittelmäßiges zum Himmel erhebt, eben weil es ihr als congenial zuſagt, oder weil ſie ihr Urtheil durch Alfanzerei trüben läßt. Allerdings fand Hieronymus von einigen Seiten Anerkennung, aber überwiegend erfuhr er Tadel.

Ob er gleich einem Bedürfniſſe entgegengekommen war und dazu Aufforderung genug gehabt hatte, wurde er doch heftig angegriffen, denn hier war es die liebe Gewohnheit, die das Neue nicht wollte (Hier. praef. II. in Job: Tanta est vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere volunt codices, quam emendatos; ein Wort, das noch heute gilt), oder doch praktiſch für bedenklich hielt, dort meinte Unwiſſenheit das heilige Wort ſey corrumpirt, dort endlich war es Leidenſchaft, Neid und Haß, welche in niedrigſter Weiſe ihr Gift ausſpritzte. Trotz aller Vorſicht mußte ſich Hieronymus, wie er geahnet, einen falsarius, sacrilegus und corruptor sanctarum scripturarum ſchelten laſſen, und es wurde ihm ein Brief untergeſchoben, in dem er bereute, quod male hebraea volumina transtulisset. Von ſeinen Todfeinden Pelagius und Rufinus (Invect. II.) konnte er freilich Gerechtigkeit nicht erwarten, es war das jus talionis, das ſie übten, wenn auch nicht hätten üben

ſollen, aber auch von ganz anderen Seiten erfolgten offener oder verſteckter Angriffe, auf die er in ſeiner Apologia die Antwort nicht ſchuldig blieb. Im Beſonderen jedoch müſſen wir die Stellung darlegen, die dem Hieronymus gegenüber Auguſtinus in dieſer Angelegenheit einnahm. Dieſer billigte die Verbeſſerung des Neuen Teſtaments nach dem Grundtexte und des Alten Teſtaments nach dem hexaplariſchen Texte der LXX. mit den hexaplariſchen Zeichen, war aber gegen eine neue Ueberſetzung des Alten Teſtaments aus dem Grundtexte. Wenn er dabei von der Meinung ausging, daß die LXX. inſpirirt und von den Apoſteln gebilligt ſey, ſo bemerkte er weiter, daß ſo viele ſprachkundige (linguae peritissimi) Ueberſetzer nicht wohl hätten irren können, und wenn doch in dunkleren Stellen, ſo gelte dieß auch vom Hieronymus. Ferner, wer ſolle bei Differenzen entſcheiden, da das Hebräiſche eine ſehr wenig bekannte Sprache ſey, zumal wenn auch die Juden anders urtheilten, als Hieronymus? Endlich hält er die Arbeit für praktiſch bedenklich und erzählt, daß es in einer Kirche wegen der Stelle Jonas 4, 6., in der Hier. hedera für cucurbita geſetzt habe, zum Streite gekommen ſey, vgl. Augustin. Opp. ed. Bened. Tom. II. ep. 28. 71. 73. Auf den Hieronymus konnte dieſes ſchwache Raiſonnement keinen Eindruck machen; wenn er indeſſen pikirt, ja, bitter antwortet, ſo war der Grund, daß Auguſtinus ſeine Auslegung von Gal. 2, 14. als dogmatiſch bedenklich in einem Briefe angegriffen hatte, der dem Hieronymus erſt nach Jahren ohne Unterſchrift in die Hände kam und hinter dem Hieronymus, argwöhniſch wie er war, eine unlautere Abſicht witterte, vergl. August. Opp. l. c. ep. 68. 72. 75. Die Antwort Auguſtin's war dem reizbaren Greiſen gegenüber maßvoll. Auguſtinus beharrte auch ſpäter bei ſeiner Anſicht, vgl. de civit. dei 18, 43., dieß hinderte jedoch nicht, daß er ſich öfter, etwa auch lobend auf die interpretatio, quae est ex Hebraeo bezog, vgl. z. B. Aug. Opp. ed. Bened. T. III. p. 564. 586. 588. 591. 592. 599. 605. 607. 624. Die Abweichungen der LXX. vom hebräiſchen Texte, der gleicherweiſe inſpirirt ſey, erklärte er ſich ökonomiſch: weicht die LXX. ab, altitudo ibi prophetica esse credenda est.

Das ſtrenge Urtheil über die Arbeit des Hieronymus milderte ſich mit der Zeit, ja ſchlug wohl ſo ſehr in ſein Gegentheil um, daß er unter Leitung des heil. Geiſtes vor Irrthum bewahrt worden ſey. Davon kann freilich keine Rede ſeyn, denn der Fehler ſind begreiflicherweiſe viele und mancherlei. Anerkennen muß indeſſen die Kritik, daß Hieronymus für ſeine Zeit wirklich Bedeutendes leiſtete, daß er dem Abendlande zuerſt das Alte Teſtament und beſchränkter auch das Neue, in weſentlich reiner Geſtalt in die Hand gab, dem Wirrwarr im Bibelworte vorläufig ein Ziel ſetzte und als Ueberſetzer im Ganzen den richtigen Ton traf. Sehr richtig wollte er interpres, nicht paraphrastes ſeyn, aber bei der großen Verſchiedenartigkeit des hebräiſchen und lateiniſchen Sprachidioms lag die Gefahr ſklaviſcher Wörtlichkeit nahe. Er hat ſie im Ganzen vermieden und eine gewiſſe Mitte zwiſchen zu großer Wörtlichkeit und zu großer Freiheit inne zu halten gewußt, ſo daß die Sprache, wenn auch das hebräiſche Colorit überall durchblickt, den damaligen Leſer durchaus nicht verletzte, eher förderte. Dennoch läßt ſich ſagen, Hieronymus konnte noch Beſſeres leiſten. Es geſchah nicht, weil ihn Furcht, Rückſichten hielten; um nicht anzuſtoßen, behielt er möglichſt das Gegebene bei, namentlich im Neuen Teſtament. So ließ er bisweilen falſche Ueberſetzungen, wenn ſie unſchädlich ſchienen, ſtehen (quod non nocebat mutare noluimus) und ſchloß ſich etwa auch in ſprachlicher Hinſicht der Volksgewohnheit an, ſo daß der Stil durchaus nicht gleichartig iſt. Endlich nahm er ſich nicht immer die gehörige Zeit, ſondern arbeitete eilig. Dieß gilt im Beſonderen von den Apokryphen, die er freilich ſehr abſchätzig beurtheilte. Einige ließ er ganz unberührt, ſiehe oben, die anderen überſetzte oder überarbeitete er vielmehr ſehr leichtfertig.

Die Ueberſetzung des Hieronymus hatte eine große Zukunft; ihre Bedeutung iſt noch heute keineswegs gering in kritiſcher und kirchlicher Beziehung, denn in erſterer zeigt ſie uns die Geſtalt des bibliſchen Grundtextes zu Ende des 4. Jahrhunderts, in letzterer gilt ſie den Katholiken als authentiſche. Das Wichtigſte war, daß ſie während

des Mittelalters dem Abendlande die Kenntniß des göttlichen Wortes faſt ausſchließlich vermittelte, daß ſie, als die einzige Kirchenüberſetzung, das Band der katholiſchen Einheit war und das Latein als Kirchen- und Gelehrtenſprache ſich weſentlich an ſie anlehnte. Wenn namentlich in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters Ueberſetzungen der heiligen Schrift in Landesſprachen zum Vorſchein kamen, ſo dienten ſie beſonderen Intereſſen, der hierarchiſchen Kirche waren ſie zuwider. Doch gehen wir nun im Einzelnen näher auf die Schickſale unſerer Ueberſetzung ein.

Obgleich unſere Ueberſetzung ſofort von Einzelnen benutzt wurde, ſo verbreitete ſie ſich doch nur ſehr allmählig und es währte lange Jahrhunderte, bis ſie die alte verdrängend, die kirchliche Ueberſetzung des Abendlandes wurde. Es geſchah dieß durch keinen Beſchluß irgend einer Behörde, ſondern es machte ſich durch den Gebrauch von ſelbſt. Im 5. Jahrhundert wird ſie als emendatior translatio von J. Cassian. Collat. 23, 8. und Eucherius, Biſchof von Lyon, citirt, von Vincentius Lirinenſis, Coelius Sedulius, Claudian. Mamertus, Fauſtus Rejenſis, Salonius gebraucht, wogegen andere (Afrikaner) ſich an die alte Ueberſetzung halten, noch andere (Salvianus) bald die alte, bald die neue anziehen. Weitere Fortſchritte machte ſie im 6. Jahrhundert. Caſſiodorus erklärt ſich für ſie de instit. div. litt. 12., indeſſen bemerkt Gregor. M. praef. in Job: novam translationem edissero, sed ut comprobationis causa exigit nunc novam nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica — utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. Wenn daher ſchon Isidorus Hispal. de div. offic. 1, 12. ſchreibt: Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, ſo war dieß, ſtreng genommen, noch nicht wahr, aber wohl durfte es Hraban. Maurus de instit. cleric. 2, 54. für ſeine Zeit nachſchreiben. Noch Beda Venerabilis bezieht ſich bisweilen auf die alte Ueberſetzung, obwohl er für gewöhnlich die neue braucht. Erſt im 9. Jahrhundert entſchied ſich der Sieg der neuen vollſtändig, vgl. Walafr. Strabo praef glossae ordin.: Hieronymi translatione nunc ubique utitur tota romana ecclesia, licet non in omnibus libris; obſchon auch dann und in der Folge nicht nur die Erinnerung an die alte blieb, ſondern auf dieſe gelegentlich etwa auch Beziehung genommen wurde. So citirt dieſe richtig als juxta LXX. J. Scotus Erigena, z. B. de divis. nat. 2, 16. Der Name vulgata, den die neue Ueberſetzung nun verdiente, trug ſich auf ſie von der LXX. über, aber er erſcheint erſt in ſpäterer Zeit. Roger Baco nennt ſie haec quae vulgatur apud Latinos und illa quam ecclesia recipit his temporibus.

Auch die Vulgata entging dem Schickſale nicht, daß ſie mit der Zeit ſehr verderbt wurde. Da Hieronymus nicht ſelbſt ſchrieb (propter oculorum et totius corpusculi infirmitatem), ſondern ſich eines Schreibers bediente, waren vom Anfange an Fehler kaum vermeidlich, als aber im Laufe der Zeit Abſchriften über Abſchriften angefertigt wurden, konnte nicht ausbleiben, daß ſie theils unwillkürlich durch Schreibfehler und ſonſtige Verſehen, theils willkürlich verunſtaltet wurde, indem Einzelne in ihrem Sinne ändern zu müſſen wähnten. Das Verderblichſte jedoch war, daß, da die alte und die neue Ueberſetzung Jahrhunderte lang nebeneinander gebraucht wurden, eine nach der andern verbeſſert und ſomit beide corrumpirt wurden. Mochten etwa auch die Verſchiedenheiten nur als Notizen in margine geſtellt werden, allmählig kamen ſie in den Text. Das Reſultat war, daß in vielen Handſchriften ein wunderliches Gemiſch beider Texte vorlag. Die Warnung Walafr. Strabo's praef. in Jerem.: ne quisquam alteram ex altera velit emendare, kam zu ſpät, das Uebel war ſchon arg genug, aber, wie man mehrſeitig erkannte, einen richtigeren Text der Vulgata herſtellen zu müſſen, ſo fehlte es wenigſtens auch nicht an gutem Willen, der Kirche in dieſem Sinne zu dienen.

Caſſiodorus war unſeres Wiſſens der Erſte, welcher ſich mit der Verbeſſerung des Textes der Vulgata durch Vergleichung alter Handſchriften beſchäftigte, ſ. de instit. div. litt. praef., c. 14 u. 15., ohne daß jedoch von ſeiner Arbeit eine Nachwirkung erkennbar wäre, vielmehr führte ſich der Proceß der Verderbniß fort. Sehr ſchlimm ſtand

es daher gegen Ende des 8. Jahrhunderts. Der Uebelstand entging dem umsichtigen und sorgsamen Karl dem Großen nicht; dieser befahl, daß in den Kirchen die libri canonici als veraces vorlägen, s. Capitul. regg. Franc. 6, 227., und beauftragte mit der emendatio seinen Alcuin, der ihm dann auch bei der Kaiserkrönung, den 1. Januar 801, ein Exemplar der verbesserten Vulgata durch seinen Schüler Nathanael überreichen ließ. Dieser emendatio wurden nicht die Grundtexte (Hody l. l. p. 409), sondern ältere und richtigere Handschriften zu Grunde gelegt, sie hat sich in mehreren sehr alten und prächtigen Handschriften erhalten (s. unten) und die nähere Einsicht lehrt, daß Alcuin in der That einen sehr berichtigten und im Ganzen guten Text lieferte. Die Arbeit Alcuin's hielt lange vor, aber nach zwei und einem halben Jahrhunderte hatte sich der Text der Vulgata wieder so verschlechtert, daß man auf's Neue auf eine Berichtigung desselben Bedacht nehmen mußte. Der alte Lebensbeschreiber des Lanfranc, Erzbischofs von Canterbury, berichtet, daß sich dieser mit der Verbesserung der Bibel und der orthodoxen Väter beschäftigt, daß er sich dazu auch seiner Schüler bedient habe und setzt hinzu: hujus emendationis claritate omnis occidui orbis ecclesia, tam gallicana quam anglica gaudet se esse illuminatam. Näheres über diese Arbeit wissen wir nicht, aber viel geholfen scheint sie nicht zu haben. Nicht lange nachher (1109) veranlaßte der Abt von Citeaux, Stephanus II., eine neue Revision nach correkten Handschriften und den Grundtexten, welche ein schönes Exemplar in vier Folianten enthielt, das in der Abtei aufbewahrt ward, vgl. Hist. littér. de la France, Tom. IX. p. 123. Etwas später, um 1150, beschäftigte sich gleichfalls der Cardinal Nikolaus mit der Verbesserung. Wenn diese Bestrebungen Einzelner nur wenig gewirkt zu haben scheinen, so ließ sich mehr erwarten, als im 13. Jahrhunderte Corporationen sich der Sache annahmen. Es wurden sogenannte Correctoria biblica angelegt, in denen man die Varianten niederlegte und besprach, die man durch Vergleichung von Handschriften und ältere Ausleger gewonnen hatte. Genannt werden drei solcher Correctoria, das Parisiense der Pariser Theologen, das der Dominikaner unter Leitung des Hugo a S. Caro um 1240 angefertigt und das der Minoriten. Roger Baco, dem in dieser Sache ein vollgültiges Urtheil zukam, war indessen mit diesen Arbeiten sehr unzufrieden, siehe seine op. ad Clementem IV. pap. Er nennt den Text pro majori parte horribiliter corruptus in exemplari vulgato h. e. Parisiensi, die vielen correctores seyen aus Unwissenheit corruptores, so sey Marc. 8, 38. confusus fälschlich in confessus geändert: nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit ut vult, et similiter apud Praedicatores, et eodem modo scolares, et quilibet mutat quod non intelligit; die correctio der Praedicatores sey pessima corruptio. In der That, er hatte Recht; so gut die Meinung war, durch Verzeichnung der Varianten zu helfen, so wurde man, da die Fähigkeit sich ihrer zu bemeistern, völlig fehlte, dadurch nur mehr verwirrt und Jeder suchte sich zu helfen, wie er eben konnte: der Text wurde eher verschlechtert, als verbessert. Ueber die Correktorien s. J. Ch. Döderlein im literarischen Museum, 1. (Altdorf 1778, 8.) S. 1 ff., 177 ff., 344 ff. Gedruckt liegt nur vor: Correctorium biblie cum difficilium quarundam dictionum luculenta interpretatione per Magdalium Jacobum, Gaudensem, ord. Predicatorii, studiosissime congestum. Colon., Quentell 1508, 4. Dieß sehr seltene, obgleich in 1300 Exemplaren abgezogene Buch, ist indessen weniger Variantensammlung, vielmehr hält es sich unter Beziehung auf den Grundtext mehr exegetisch, vgl. J. H. a Seelen, Meditatt. exeg. I. p. 605 ss. Die kritische Thätigkeit hatte vorläufig ein Ende und indem man fortfuhr, von der Vulgata Abschriften auf Abschriften zu fertigen, aber dabei allgemein nur jüngere zur Grundlage nahm, war das Resultat, daß um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Vulgata in zahllosen jüngeren, aber sehr fehlerhaften Exemplaren vorlag und im Gebrauche war, während die erhaltenen alten und correkteren ziemlich unbeachtet in den Kloster- und Kirchenbibliotheken ruhten.

Es folgen die Zeiten des gedruckten Textes. Bedürfniß und Spekulation wirkten

zuſammen, daß ſich die neue Buchdruckerkunſt ſofort mit Vervielfältigung der lateiniſchen Bibel beſchäftigte und daß in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kein Buch ſo häufig gedruckt wurde, als die Vulgata. Einige ſtatiſtiſche Notizen müſſen hier ihren Platz finden. Abgeſehen von einer Reihe gloſſirter Bibeln, von denen wir nur die Biblia latina cum glossa ord. Wal. Strabonis et interlineari Anselmi Laudunensis. 4 Part., nach Serapeum 13. S. 135 ff. 14. S. 236 ff. Straßburg durch Adolph Ruſch um 1480 hervorheben, und von den Ausgaben einzelner Theile und Bücher der heiligen Schrift, über die wir auf Masch l. l. II. 3. p. 259 ss., 331 ss. verweiſen, verzeichnet Hain in ſeinem Repert. bibliographicum bis zum Jahre 1500 97 Ausgaben der Vulgata. Von dieſen ſind 18 gänzlich undatirt, 16 ohne Ortsangabe; die übrigen datirten 63 vertheilen ſich ſo, daß 28 auf Italien, nämlich auf Venedig 23 und auf Brescia, Florenz, Piacenza, Rom und Neapel je 1 fallen, 26 auf Deutſchland, nämlich auf Baſel 10, Nürnberg 9, Straßburg, Mainz, Köln je 2 und Ulm 1, endlich 9 auf Frankreich, nämlich auf Lyon 5 und Paris 4. Die undatirten Drucke fallen wohl ausſchließlich nach Deutſchland. Eine ſpaniſche Ausgabe, Seviliae 1491, fol., von Deutſchen beſorgt, verzeichnet Masch l. l. II. 3. p. 139. Ueberhaupt waren die Drucker auch außerhalb Deutſchland gewöhnlich Deutſche. Die Ausgaben ſelbſt erhielten mit der Zeit manche Beigaben, die allmählig zu einem ſtattlichen apparatus anwuchſen, über den wir als uns hier nicht näher berührend, auf Masch l. l. II. 3. p. 40 ss. verweiſen.

Das rein Bibliographiſche dieſer älteſten Ausgaben iſt durch die ſehr dankenswerthen Arbeiten eines J. M. Göze, J. Lorck, J. G. Ch. Adler, G. W. Panzer u. a. großentheils ſehr gründlich erläutert worden, dagegen hat man weniger auf den Text geachtet, den ſie geben, ſo daß in dieſer Beziehung noch Vieles aufzuklären iſt. Da von einer vollſtändigen Collation die Rede nicht ſeyn kann, ſo läßt ſich dabei nur ſo zum Ziele kommen, daß man eine erhebliche Zahl (etwa 1000 — 1500) bemerkenswerther Stellen, auch verführeriſche Druckfehler nicht ausgenommen, notirt und ſich von dieſen eine genaue Collation zu verſchaffen ſucht. Geſchehen iſt dieß bis dahin noch nicht, aber wohl hat man von manchen Ausgaben eine Reihe ſolcher Stellen notirt, z. B. Gen. 3, 15. ipsa, al. ipse; Pſ. 1, 1. consilio, al. concilio; Jeſ. 37, 29. auribus, al. naribus; Matth. 5, 4. saturabuntur, al. consolabuntur; 27, 35. fehlt ἵνα πληρωθῇ κτλ.; Luk. 11, 4. debenti nobis, al. debitoribus nostris. Andere Stellen ſiehe bei Lorck a. a. O. 2. S. 177 f., 187 f. und viele bei Masch l. l. u. a. zerſtreut. Wenn gewöhnlich behauptet wird, daß die alten Ausgaben zum Theil bloße Abdrücke von einzelnen vorliegenden Handſchriften ſeyen, ſo kann ich das nicht für wahrſcheinlich halten, jedenfalls könnte es nur von den älteſten gelten, denn es war in alle Wege bequemer und ſicherer, einen vorliegenden Druck wiederzugeben und allenfalls nachzubeſſern, als ſich an eine ſchwerer zu leſende und vielleicht fehlerhaftere Handſchrift zu halten. Zudem würde dann die Textesverſchiedenheit größer ſeyn. Der Text iſt im Ganzen betrachtet, in allen weſentlich der gleiche und abgeſehen von Druckfehlern, die eine große Rolle ſpielen, änderte und beſſerte man nur ſehr verhältnißmäßig, ſo daß es zu bloßen neuen Recognitionen kam. Als aus jüngeren Handſchriften gefloſſen, iſt der Text ein gemiſchter, wilder, kein guter. Daß die Ausgaben nach Reihen in gewiſſer Abhängigkeit von einander ſtehen, hat man ſchon vielfach nachgewieſen, aber ſie vollſtändig zu genealogiſiren, hat noch nicht gelingen wollen. Was Lorck a. a. O. 2. S. 175 ff. in dieſer Beziehung andeutet, iſt ein erſter, ſchwacher und unzulänglicher Verſuch. Er unterſcheidet eine deutſche (Grundlage Mainz 1462), römiſche (Grundlage Rom 1471) und venetianiſche Klaſſe; allein bei der großen Zahl und nachgewieſenen Verſchiedenheit der Venediger Ausgaben untereinander wäre dieſe letztere näher zu beſtimmen und überhaupt durchkreuzen ſich die einzelnen Ausgaben untereinander vielfach. Wir führen hier ſchließlich einige der bemerkenswertheſten Ausgaben an.

Welches die älteſte Ausgabe überhaupt ſey, ob es eine Mainzer aus den Jahren

1450 ff. durch Guttenberg gegeben habe, war lange Zeit ſtreitig, vgl. J. Ge. Schelhorn, De antiquissima lat. bibliorum editione — diatribe. Ulm. 1760, 4., indeſſen iſt die Exiſtenz derſelben jetzt nachgewieſen, ſ. Ebert, allgemeines bibliographiſches Lexikon I. 2272. Die Mainzer (in ciuitate Moguntii per Joannem fust ciuem et Petrum schoiffher de gernsheym clericum diotes. ejusdem consumm.) vom Jahre 1462 in Fol. iſt die älteſte von den datirten und auch keine von den übrigen undatirten ſcheint höher hinaufzugehen, übrigens vergl. Seb. Seemiller, De lat. bibliorum cum nota a. 1462. impressa duplici edit. Moguntina exercitatio bibliographico-crit. Ingolst. 1785, 4. Für uns iſt ſie, abgeſehen von ihrem Alter, deßhalb von beſonderem Intereſſe, weil ſie einer Reihe anderer zur Grundlage diente. Bloßer Nachdruck derſelben iſt die zweite Mainzer durch P. Schöffer vom Jahre 1472 in Fol. Freier folgten ihr andere. So ließ der betriebſame Buchdrucker Anton Coberger, der Vater, in Nürnberg geſtorben 1513, der täglich 24 Preſſen und 100 Menſchen beſchäftigte, nach ihr in 8 Jahren 7 Ausgaben in Fol. erſcheinen, nämlich 1475, 1477, 1478 Mai und November, 1479, 1480, 1482. Ferner liegt ſie der Venediger p. Franc. de hailbrun et Nicol. de frankfordia socios, 1475, fol. zu Grunde, ſ. Lorck a. a. O. 1. S. 127 ff., während dieſe wieder anderen (Neapoli, impr. Matth. Moravus, 1476. f.; Venet., op. et imp. Theodorici de Reynsburch et Reynoldi de Novimagio Theutonicorum ac sociorum, 1478. f.) zur Grundlage diente. — Eine ihres beſonderen Textes wegen ſehr beachtenswerthe Ausgabe iſt die römiſche, Conr. sueynheym Arnold. pannartzque magistri, 1471. f., die Andr. Frisner und J. Senſenſchmit zu Nürnberg, 1475. f. nachdruckten und mit der auch die von Piacenza, J. Pet. de Ferratis, 1475. 4. ſehr ſtimmt. — Eine ganze Suite von Ausgaben empfiehlt ſich durch die Schlußverſe:

Fontibus ex graecis hebraeorum quoque libris
Emendata satis et decorata simul
Biblia sum presens, superos ego testor et astra.

Unter denſelben iſt indeſſen wohl zu unterſcheiden. Die ächten erſchienen ohne Angabe des Druckorts und des Druckers, und man iſt bis heute ihrer Entſtehung noch nicht auf die Spur gekommen, jedoch führen die Lettern und ſonſtige Umſtände nach Deutſchland (etwa Baſel?). Man zählt ihrer neun, eine trägt auch keine Jahrzahl, die übrigen ſind aus den Jahren 1479, 1481, 1483, 1485, 1486 bis, 1487, 1489, die äußere Beſchreibung derſelben ſ. bei Hain l. l. 3048, 3075, 3081, 3088, 3092, 3093, 3094, 3098, 3105. Sie ſtimmen dem Texte nach überein und ſind ziemlich ſelten. Nach Lorck a. a. O. 2. S. 210 war die Venediger Ausgabe vom Jahre 1475 ihre Mutter, aber die Empfehlung hatte ihren Grund, denn nicht nur wurden Druckfehler verbeſſert, ſondern auch ſonſt wurde nach verſchiedenen Quellen nachgebeſſert. Da ſie ſehr geſucht wurden, legten andere Drucker, die ſich aber nannten, ſie mit Beifügung jener Verſe ihren neuen Abdrücken zu Grunde, während noch andere ihren beliebigen Textesausgaben bloß jene Empfehlung beidruckten, um anzulocken. Während dieſe einfach täuſchten, lieferten jene mehr oder weniger genaue Nachdrücke. Zu dieſen zählen unter anderen Venet., Herbort de siligenstat, 1483. f.; Venet., Ge. de Rivabenis, 1487. f.; Biblia correcta per stephanum pariseti impr. per iacobum malieti, 1490. f., vergl. Lorck a. a. O. 2. S. 211 ff.; Bas., J. Froben., 1491 und 1495, 8. Später, zuerſt Basil., J. Froben., 1509. f., erſcheint als Empfehlung des Hexaſtichon des Matthias Sambucellus, das beginnt mit:

Emendata magis scaturit nunc biblia tota:
Que fuit in nullo tempore visa prius.

Unter allen Jahrhunderten beſchäftigte ſich das 16. mit der Vulgata am Angelegentlichſten. Indem ſich die kirchliche Frage durchaus in den Vordergrund ſtellte, bemühte man ſich, um ſich über ſie zu verſtändigen, um das Verſtändniß der heiligen Schrift mit einem Eifer, wie nie zuvor. Nun waren zwar die Grundtexte derſelben zugänglicher geworden, aber doch nur einem kleinen Bruchtheile der Gebildeten, die Mehrzahl bedurfte

einer lateiniſchen Ueberſetzung und als ſolche lag zunächſt einzig die Vulgata vor. Die Zahl der Ausgaben vermehrte ſich daher ganz außerordentlich. Unterdeſſen war aber auch das kritiſche Gewiſſen wach geworden. Man hatte erkannt und erkannte täglich mehr und mehr, daß die Vulgata, wie ſie vorlag, ſehr fehler- und mangelhaft ſey, und während dieß einerſeits neue Ueberſetzungen zur Folge hatte (ſiehe unten), wollte man andererſeits zwar die Vulgata in ihrem wohlerworbenen Beſitze belaſſen, bemühte ſich aber, ſie zu berichtigen. Man ſchlug dabei zwei Wege ein, die ſich freilich nicht immer ſtreng ſchieden; während die Einen den Text nach den Grundtexten verbeſſerten, ſuchten Andere durch Vergleichung von Handſchriften und älteren Ausgaben einen richtigeren zu gewinnen. Die Letzteren waren auf der richtigen, kritiſchen Fährte, wogegen die Erſteren den Hieronymus übertünchten und eigenmächtig überarbeiteten, was allerdings dem praktiſchen Intereſſe diente.

Unſere Aufgabe iſt nun, die irgend hervortretenden Arbeiten dieſer Art zu verzeichnen, wobei wir ſelbſtverſtändlich alle die übergehen, welche nur einzelne Bücher und Stücke der heiligen Schrift umfaſſen. Wir beginnen mit den Verbeſſerungen nach den Grundtexten.

Der Zeit nach tritt uns da zuerſt die Complutenſiſche Polyglotte entgegen. Ihr von dem herkömmlichen ſehr abweichender Text wurde überwiegend nach den Grundtexten, weniger nach Handſchriften hergeſtellt. Beſondere Nachdrücke deſſelben erſchienen Noremb., J. Petreius, 1527, 8. u. 1529, 8., ferner Norimb., F. Peypus, 1530. f., mit Verbeſſerungen geben ihn die Antwerpener und Pariſer Polyglotte. Katholiſcherſeits erſchienen noch drei derartige Arbeiten, zunächſt die höchſt ſeltene Biblia s. juxta hebr. et gr. veritatem vetustissimorumque ac emendat. edd. fid. diligentissime recogn. Colon., P. Quentel, 1527. f. und 1529. f. Ihr Herausgeber war J. Rudelius, nachher Syndikus zu Lübeck, der jedoch im Grunde nur den Text Oſiander's vom J. 1522 (ſiehe unten) nachdrucken ließ. Ferner beſorgte Augustin. Steuchus Eugubinus eine Recognitio V. T. ad hebr. veritatem. Venet., Ald. et Andr. Soc., 1529, 4., endlich ließ der Benedict., Biſchof Iſidor. Clarius, ein Mitglied des Tridentiner Concils, eine lateiniſche Bibel Venet., Petr. Schoeffer, 1542. f. (nachgedruckt Venet., Junt., 1557. f. und caſtrirt 1564. f.) erſcheinen, in der er etwa 8000 Stellen nach dem Grundtexte verbeſſerte. Er arbeitete ſehr nach Vorgängern und ziemlich unkritiſch, ſeine Anmerkungen ſind meiſt von Sebaſtian Münſter entlehnt. Die Ausgabe kam auf den Index und iſt ſehr ſelten geworden. — Unter den Proteſtanten lieferte zuerſt Andreas Oſiander eine Verbeſſerung nach den Grundtexten: Biblia s. utriusque Test. diligenter recognita et emend. Nuremb., F. Peypus, 1522, 4. und 1523. f. Es folgte 1529 die vielbeſprochene und ſeltene Wittenberger lateiniſche Bibel. Sie erſchien, freilich ſehr unvollſtändig, unter dem Titel: Pentateuchus. Liber Josue. Liber Judicum. Libri Regum. Novum Testamentum. Wittembergae. Am Ende des 4. Buchs der Könige iſt die Jahrzahl angegeben (in manchen Exemplaren auch auf dem Titel) und als Drucker Nikolaus Schirleitz (! lies Schirlentz) genannt. Das Format iſt klein Folio, das Papier gut, die Lettern ſind nette italieniſche, aber, was ſehr zu beachten iſt, der Druck iſt äußerſt liederlich und incorrekt. Vorangeht eine ſich ſehr allgemein haltende Vorrede, beigegeben ſind die Vorreden Luther's zum Alten und Neuen Teſtament und zum Römerbrief, und wenige Randgloſſen. Nachgedruckt wurde nur das Neue Teſtament, nämlich Vuittemb. 1529, 8. und 1536, 8., Bas., Barth. Westhemer. et Nic. Brylinger, 1537, 8. und als ed. postrema, ex novissima recogn. D. D. Mart. Lutheri praefationibus et scholiis ejusd. illustr. Francof., Petr. Brubach, 1554, 8. und 1570, 8.; das ganze Werk hat erſt J. Ge. Walch in Luther's ſämmtlichen Schriften, Theil 14, wieder abdrucken laſſen. Die Ueberſetzung iſt eine nach den Grundtexten und mit Benutzung der deutſchen Ueberſetzung Luther's weſentlich verbeſſerte Vulgata und würde als ſolche nicht viel von ſich zu reden geben, wenn nicht ihre Entſtehung im Dunkeln läge und bei derſelben die

ruhmwürdigſten deutſchen Namen in Frage kämen. Das Werk enthält mehrere Anzeichen, daß es für ein Produkt Luther's gehalten werden ſoll und ſo weit wir folgen können, wurde es für ein ſolches bis nach der Mitte des 16. Jahrhunderts gehalten. Erſt als die Wittenberger Calviniſten in ihrer Catechesis 1571 die Ueberſetzung von Apoſtelgeſch. 3, 21. quem oportebat caelo suscipi donec restituantur omnia als die Luther's gegen die Ubiquität benutzt und damit auch Luther für ſich hatten ſprechen laſſen, erhoben die niederſächſiſchen Theologen Einſprache, ſ. Wiederholte, Chriſtl. gemeine Confeſſion und Erklährung, wie in den Sächſ. Kirchen — wider die Sacramentirer gelehret wird, 1571; ſie erklärten das Werk ſey nicht von Luther, die Bücher ſeyen darin auch nicht auf Lutheriſch geordnet und noch lebende, glaubwürdige Perſonen wüßten ſich gar wohl zu erinnern, daß es, als es bereits gedruckt geweſen, etliche Jahre von Luther hinterhalten worden ſey. Dieſes Zeugniß, das freilich die Wittenberger abwieſen, ohne es jedoch thatſächlich entkräften zu können, ſ. von der Perſon und Menſchwerdung Jeſu Chriſti der waren Chriſtl. Kirchen Grundfeſt, 1571, war in der That zu poſitiv gehalten, als daß es nicht Manchen in der Folge, rückſichtlich der Autorſchaft Luther's, hätte bedenklich machen ſollen. Gründlicher indeſſen ward die Frage erſt im 18. Jahrhundert verhandelt, es erhoben ſich ſcharfe Gegner gegen die herkömmliche Anſicht, ohne ſich freilich die Majorität der Stimmen verſchaffen zu können, ſiehe Näheres unter anderem bei W. E. Bartholomaei in Acta historico-eccles. Bd. V. (Weimar 1741) S. 372 ff. und bei D. Clement, Bibliothèque curieuse hist. et crit. T. IV. p. 115 s. Sehr beſonnen erörtert J. Ge. Walch a. a. O. die Streitfrage; er kommt zum Reſultate, daß Luther wahrſcheinlich doch der Bearbeiter ſey, wogegen J. G. Walter (ausführliche Erörterung der wichtigen Streitigkeit —. Jena 1749, 4. und unumſtößlich feſtſtehender — Beweis, daß —. Jena 1752, 4.), zwar ſehr eingehend, aber viel zu advokatiſch gegen Luther plädirt. Als Prätendenten neben Luther wurden Melanchthon, der Prof. jur. Sebald. Münſter in Wittenberg (dieſer durch einen bloßen Leſefehler) und Mart. Butzer aufgebracht, der letztere nach einer alten Notiz, die ſich jedoch nicht bewähren will. Neueſtens hält C. Schmidt, Phil. Melanchthon S. 708 die Bibel für ein gemeinſames Werk von Luther und Melanchthon, wogegen W. Thilo, Melanchthon im Dienſte der heiligen Schrift. Berlin 1860, 8. S. 24 ff. den Melanchthon in den Vordergrund ſtellt.

Es iſt uns hier nicht geſtattet, auf die Streitfrage ſelbſt näher einzugehen, was demnächſt an einem anderen Orte geſchehen ſoll, im Allgemeinen aber ſprechen wir unſere Anſicht dahin aus, daß Luther auf jeden Fall theilweiſe betheiligt war, daß ihm aber aus Gründen das Buch ſelbſt durchaus keine Freude machte, das denn auch eine ziemlich unbeachtete Exiſtenz hatte, bis es zu einem gelehrten Streite Anlaß gab. — Mit wenigen Worten kann auf die weiteren Arbeiten dieſer Art hingewieſen werden. Vom fleißigen Conr. Pellicanus in Zürich erſchienen Commentaria Bibliorum, Tig. 1532—1539, und wieder 1582, 8 T. f., denen er die Vulgata zu Grunde legte, wie er ſie verbeſſern zu müſſen glaubte. Victorin Strigel commentirte, den Jeſaia ausgenommen, ſämmtliche Bücher der heiligen Schrift, die einzeln erſchienen Lips. 1563 bis 1587. Auch er ließ ſeinen Auslegungen die Vulgata beidrucken, aber in ſtarker Ueberarbeitung. In der Biblia — a Paulo Ebero correcta s. interpolata. Witeb. 1565, 10 T., 4. und studio Pauli Crellii. Witteb. 1574. 10 T., 4. iſt die Vulgata nach der deutſchen Ueberſetzung Luther's geändert. Viel gebraucht wurde die letzte Verbeſſerung der Vulgata, die Lukas Oſiander lieferte und mit einer expositio zuerſt Tub. 1574 — 1586, 7 T., 4. erſcheinen ließ. Sie wurde mit und ohne expositio mehrere Male aufgelegt, ſodann von Andreas Oſiander, dem Sohne des L. Oſiander, überarbeitet, Tub. 1600. f. und öfter. Sehr bemerkbar macht ſich bei derſelben die Abhängigkeit von Brenz und Luther.

Wichtiger für uns ſind die Anſtrengungen, die man machte, um durch Vergleichung guter Handſchriften ſo weit als möglich den urſprünglichen Text des Hieronymus wie-

derzugewinnen. Daß die Vulgata verderbt ſey und wie man ſie zu verbeſſern habe, hatte ſchon um die Mitte des 15. Jahrhunderts der große Humaniſt Lorenzo della Valle an einzelnen Beiſpielen glänzend gezeigt, aber er kam noch zu früh. Erſt Deſiderius Erasmus, ſein großer Verehrer, ſtellte ſeine in latinam N. T. interpretationem ex collatione graec. exemplarium annotationes apprime utiles. Paris 1505. f. an's Licht (die beſte Ausgabe beſorgte Jac. Revius. Amstel. 1630, 8.) und allerdings hatten ſie nun ihre Wirkung. Nicht ſehr erheblich ſind die Verbeſſerungen, die Adrian. Gumelli, Par., Thilem. Kerver., 1504, fol. und 4. und öfter, vgl. Lorck a. a. O. 2. S. 236 f., und der Dominikaner Albert. Caſtellanus zuerſt Venet. 1511, 4. in ihren Ausgaben anbrachten, dagegen leiſtete Rob. Stephanus in Paris für ſeine Zeit ſehr Bedeutendes. Er verbeſſerte den Text nach einer Reihe von Handſchriften und einigen Ausgaben, und gab dazu auch Varianten. Zuerſt erſchien das Neue Teſtament Paris, Simon Colinäus, 1523, 16., ſodann beſorgte er 8 Abdrücke der ganzen Bibel, von denen 6 zu Paris (1528. f., verbeſſert 1532. f., 1534. 8., 1540 f., 1545. 4., 1546. f.) und 2 zu Genf (1555. 4., 1557. 2 T. f.) erſchienen. Von dieſen Ausgaben, die ſämmtlich ziemlich ſelten ſind, iſt die vom Jahre 1540 die beſte, ſofort nachgedruckt Antwerp., J. Stelſius, 1541 (al. 1542) und Lips., Nik. Wolrab, 1544 f. In der That war man dem Stephanus für dieſe Bemühungen den größten Dank ſchuldig, allein ſtatt dieſen zu erndten, mußte er vielmehr durch ſie ſeine Stellung in Paris völlig untergraben ſehen. Die Pariſer Theologen hielten ein ſtrenges und ungerechtes Gericht über ſeine Arbeit, und wenn er dieſen ſchon die Antwort nicht ſchuldig blieb (Ad censuras theologorum Paris., quibus Biblia a R. St. excusa calumniose notarunt, ejusdem R. St. responsio, 1552, 8., auch ſofort franzöſiſch erſchienen), ſo war doch ſeines Bleibens in Paris nicht mehr. Schon 1547 wanderte er nach Genf. Von anderen Seiten fand er dagegen allerdings Anerkennung, denn ſein Text wurde einer der verbreitetſten, und wenn ſchon nicht ohne manche Veränderungen, etwa 100 Male nachgedruckt.

Neben R. Stephanus beſchäftigte auch Andere die gleiche Arbeit. Der Pariſer J. Benedictus ließ einen berichtigten Text erſcheinen, Paris, Sim. Colinäus, 1541 f., der etwa 10 Male nachgedruckt wurde, aber auf den Index kam. Erheblicher als dieſe waren die Arbeiten der Löwener Theologen. Um der katholiſchen Kirche einen richtigen Text zu geben, beauftragte Kaiſer Karl V. die theologiſche Fakultät zu Löwen, eine ſorgfältige Reviſion der Vulgata vorzunehmen. Der Arbeit unterzog ſich unter Aufſicht der Fakultät J. Hentenius; er legte die Ausgabe des R. Stephanus vom Jahre 1540 zu Grunde und verbeſſerte ſie, obſchon nicht ſehr bedeutend, nach 30 Handſchriften: auch fügte er Varianten bei. Die Ausgabe erſchien Lovan., Barthol. Gravius, 1547 f. und wurde öfter nachgedruckt, ſo Antw., J. Stelſius, 1559, 8., Antw., Chriſtoph Plantin., 1559, 8., zuletzt Venet. 1599, 4. Nach dem Tode des Hentenius 1566 verſuchten die Löwener Theologen Franc. Lucas von Brügge, J. Molanus, Auguſtin. Hunäus, Corn. Reynerus und J. Harlemus den Variantenapparat zu vermehren und dieſen Text auf's Neue zu verbeſſern; ihre Arbeit liegt in acht, bei Chriſt. Plantinus in Antwerpen erſchienenen Ausgaben vor, die beiden erſten 1573 (al. 1574), 8. und 24., die letzte 1590, 8. Für das Alte Teſtament geſchah ſo gut wie nichts, dagegen wurde für's Neue Teſtament fleißig geſammelt.

Es kam für die Vulgata ein verhängnißvoller Wendepunkt. Das Concil zu Trident faßte, nachdem es eine ſtarke Oppoſition überwunden hatte, in ſeiner 4. Sitzung, den 8. April 1546, den denkwürdigen Beſchluß, daß alle Bücher des Alten und Neuen Teſtaments, wie ſie in der Vulgata vorlägen, auch die Apokryphen des Alten Teſtaments, kanoniſch ſeyen. Es beſtimmte ſodann, daß die Vulgata ex omnibus latinis editionibus in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus als die authentiſche anzuſehen ſey und ſie Niemand quovis praetextu verwerfen dürfe. Indem es ferner die Auslegung der heiligen Schrift der Auktorität der Kirche unterſtellte, ergab ſich ſchließlich die Beſtimmung, daß in Veröffentlichung von Bibeln

und Bibelcommentaren der frechen Betriebſamkeit der Buchdrucker entgegenzutreten ſey und die Vulgata ſelbſt quam emendatissime gedruckt werde. Eine authentiſche Ausgabe der Vulgata war hiermit indicirt.

Die Tragweite dieſer Beſchlüſſe war nicht nach allen Seiten hin klar und ſollte es im Sinne der Väter auch nicht ſeyn, die damit freilich im Drange der Umſtände unter ihre eigenen Theologen einen Zankapfel warfen. Von dem bibliſchen Grundtexte und ſeinem Verhältniſſe zur Vulgata verlautet kein Wort. Der Beſchluß über die Authenticität der Vulgata ſanktionirte im Grunde nur eine faſt 1000jährige Praxis, die aber der Hierarchie gerade damals recht bequem lag. Das bibliſche Wort war ſehr unſicher und vieldeutig geworden, daher bedurfte ſie, um dem Streiten möglichſt ein Ende zu machen, der freien und beweglichen Wiſſenſchaft gegenüber (ad coercenda petulantia ingenia) einer authentiſchen Auslegung des Grundtextes. Wenn gleich im Eingange als Zweck hingeſtellt wird, ut puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, und man bedenkt, daß die proteſtantiſche Oppoſition auf die Bibel im Grundtexte pochte, ſo iſt wohl deutlich, daß man gefliſſentlich den Grundtext ſtillſchweigend bei Seite ſchob, um von dieſem nicht beunruhigt, nur einen Rekurs auf die Vulgata zu geſtatten. Eine natürliche Folge dieſer Diplomatie war, daß ſich die katholiſchen Theologen in zwei Lager ſchieden, ſiehe Ausführliches hierüber bei Hody l. l. p. 509 ss. Während die Einen recht abſichtlich die Unſicherheit des Grundtextes hervorſtellten, um das Anſehen der Vulgata zu heben, ſtempelten ſie dieſe wohl gar zu einem unverbeſſerlichen Werke des heiligen Geiſtes. Dagegen war Anderen, denen das wiſſenſchaftliche Gewiſſen ſchlug, das ganze Dekret ſehr unbequem. Sie ſuchten es daher anzufechten und zu mildern, und wollten in demſelben jedenfalls eine bloß disciplinariſche, keine dogmatiſche Beſtimmung erblicken, vgl. z. B. Riegler a. a. O. S. 111 ff. Doch iſt es nicht dieſes Ortes, dieſe Punkte weiter zu verfolgen.

Die Stellung der Katholiken und Proteſtanten zur Vulgata war jetzt eine durchaus veränderte. Wenn dieſe, im Eifer das Gleichgewicht verlierend, ſie ungebührlich herabſetzten und wiſſenſchaftlich vernachläſſigten, hielten ſie jene zu hoch, die katholiſche Kirche aber hatte als ſolche nun die Frage nach dem Texte derſelben an die Hand zu nehmen, den richtigen feſtzuſtellen und zu überwachen. Nachdem ſchon Clemens VII. für Herſtellung eines verbeſſerten Textes Vorkehrung getroffen hatte, ſ. L. v. Eß a. a. O. S. 174, und überhaupt für das Folgende beſonders Vercellone Variae lectiones —. I. p. XVIII. ss., geſchah Weiteres durch Pius IV. und V. bis Sixtus V., der nach allen Seiten eingreifendſte und tüchtigſte Pabſt des 16. Jahrhunderts, mit ganzem Ernſte die Sache zu einem Reſultate führte.

Sixtus beſtellte eine Congregation, die ihre Arbeit zu Anfange des Jahres 1588 begann und ſich beim Cardinal Anton. Caraffa († 14. Januar 1591) verſammelte. Als Canones ſtellte ſie auf, daß der hebräiſche Text zu vergleichen ſey und nur nach Handſchriften — und es ſtanden ihr treffliche zu Gebote, wie der Cod. Amiatin. und Vallicellanus — geändert werden ſolle, daß die LXX. da zu vergleichen ſey, wo ſie mehr oder weniger als das Hebräiſche enthalte, und die Erklärung der hebräiſchen Namen, die herkömmlich beigegeben ward, geſtrichen werden ſolle. Das Reſultat der Arbeit war ein Codex, der den gewonnenen kritiſchen Apparat verzeichnet enthielt und ſich jetzt wieder aufgefunden hat. Auf dieſer Grundlage unternahm nun Sixtus ſelbſt die Reviſion des Textes, allerdings von Franc. Toletus und Angelus Rocca unterſtützt, aber doch vielfach von der Meinung ſeiner Gehülfen abweichend. Wenn er dabei wohl etwa kühn verfuhr, ſo hatte er doch immer einen kritiſchen Boden. Auch nach dem Grundtexte ward geändert, nicht zwar ut inde latini interpretis errata corrigerentur, ſondern um bei Zweideutigem und Unſicherem im Lateiniſchen Sicheres und Uniformes zu geben. Im Uebrigen ſchloß ſich der Text ſehr an den der ſogenannten Biblia ordinaria an. Der Druck ward ſorgfältig überwacht, die Officin war die des jüngeren Aldus Manutius. So erſchien Biblia s. vulgatae editionis, ad concilii Tridentini

praescriptum emend. et a Sixto V. P. M. recognita et approbata. Rom., ex typogr. apostolica Vaticana 1590, 3 T. f. Uebergangen sind das 3. und 4. Buch Esra, das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet des Manasse, auch hat die Ausgabe weder Marginalien, noch sonstige Zuthaten.

Für diese Textesgestaltung ward d. d. Kal. Mart. 1589 die Constitution Aeternus ille (abgedruckt unter anderen bei Hody l. l. p. 495 ss.) erlassen, welche für immer in Kraft bleiben (perpetuo valitura) solle. Diese erklärte die Ausgabe für die vera, legitima, authentica et indubitata in omnibus publicis privatisque disputationibus, gebot bei Strafandrohung sie ohne irgend eine Aenderung (ne minima particula mutata, addita vel detracta) abzudrucken und verbot schlechthin andere Abdrücke.

Obgleich auf den Druck der Ausgabe alle Sorgfalt verwendet worden war, sollte der Pabst doch selbst noch sehen, daß sie nicht fehlerfrei sey. Es fanden sich Druckfehler, und Verbesserungen schienen nothwendig. So wurden denn die Verbesserungen theils durch neugedruckte und aufgepappte Zettelchen nachgetragen, theils wurde durch Radiren und Corrigiren mit der Feder nachgeholfen (nostra nos ipsi manu correximus, si qua praelo vitia obrepserunt), vgl. L. v. Eß a. a. O. S. 331 ff.

Noch im gleichen Jahre, den 27. August 1590, segnete Pabst Sixtus V. das Zeitliche und sofort erfuhr sein Werk die leidenschaftlichste Anfeindung. Auch in der Folge ward es gewöhnlich viel zu ungünstig beurtheilt. Es ist jedenfalls eine sehr ehrenwerthe literarische Arbeit; der Text beruht auf alten Handschriften und ist verhältnißmäßig gar nicht übel. Die Druckfehler, die übersehen wurden, s. diese bei Bukentop Lux de luce p. 467 s., sind nicht sehr erheblich.

Bei dieser Sachlage waren es sicher andere, als rein wissenschaftliche Gründe, welche den Sturm wider dieß Werk heraufbeschworen, um ihm das Garaus zu machen. Vorerst haben wir zu erinnern, daß die Gehülfen des Sixtus wohl im Voraus dem Werke abgeneigt waren, weil dieser zu eigenmächtig verfuhr. Mit um so mehr Aussicht auf Erfolg konnte nun der Jesuit Rob. Bellarmin seinen Feldzug beginnen, denn er, der kurz vorher aus Frankreich zurückgekehrt war, bemächtigte sich der Sache. Ihn trieb Haß und Ehrgeiz, Haß gegen Sixtus, der seine Controversiae auf den Index gesetzt hatte, und Ehrgeiz, an das große katholische Werk der authentischen Vulgata auch seinen Namen geknüpft zu sehen. Genug, er wußte Pabst Gregor XIV. zu bereden, daß eine neue Verbesserung der Vulgata zu veranstalten sey, wobei er auch die Lüge nicht scheute, daß Sixtus noch selbst eine Verbesserung seiner Ausgabe befohlen habe. Als die neue Arbeit ihrem Erscheinen nahe war, erwirkte Bellarmin mit seinen Jesuiten bei Clemens VIII., datirt 13. Februar 1592, den Befehl, daß die Sixtina zu unterdrücken und die verbreiteten Exemplare auf Kosten des apostolischen Schatzes wiederaufzukaufen seyen. In Folge dieses Befehles und der jesuitischen Betriebsamkeit haben sich sixtinische Exemplare höchst selten gemacht. Ein Abdruck der Sixtina mit Scholien collectore Fr. Haraeo erschien Antwerpen, Hier. Verdus, 1630. f., L. van Eß hat in seiner Ausgabe der Clementina, Tub. 1822, 3 Tomi, 8. die sixtinischen Lesarten am Rande gegeben.

Mit der neuen Verbesserung ging es ebenfalls nicht so glatt und ohne Eifersüchteleien ab, und billig ging auch nicht Alles nach dem Kopfe Bellarmin's. Zunächst ward wieder eine Commission bestellt, bestehend aus 7 Cardinälen und 11 anderen Gelehrten, die in Zagarola, im Hause des Cardinals Marc. Ant. Colonna des Aeltern, wöchentlich drei Sitzungen (Montag, Donnerstag und Freitag) hielt. In der ersten Sitzung, den 7. Februar 1591, konnte man sich über den modus procedendi noch nicht vereinigen. Die Grundsätze wurden andere. Nachdem man für die Genesis 40 Tage gebraucht hatte, übergab man zur Beschleunigung die Arbeit einer engeren Commission, den Cardinälen M. A. Colonna und Guil. Alanus, und den 8 Gelehrten Barth. Miranda, Andr. Salvener, Ant. Agellius, R. Bellarminus, Barth. Valverde, Läl. Landus, Petr. Morinus und Angelus Rocca. Wenn nun berichtet wird, daß diese Commission

in 19 Tagen ihre Aufgabe vollendete, ſo iſt das ſchwerlich richtig, vielmehr zu glauben, daß Weiteres für die Sache in Rom geſchah. Im Oktober kehrte ſie nach Rom zurück, und als den 15. Oktober Gregorius XIV. und ſchon zu Ende Dezember des gleichen Jahres auch ſein Nachfolger Innocentius IX. verſchieden war, hatte Clemens VIII. das Weitere zu verfügen. Dieſer beauftragte nun mit der Veröffentlichung die Cardinäle Auguſtinus Valerius und Federic. Borromeus, denen beſonders Franc. Toletus an die Hand ging. Noch verſuchte Valverde, der bedeutende Veränderungen vorgenommen wiſſen wollte, den Druck durch eine Bittſchrift zu verzögern, aber der Pabſt gebot ihm Stillſchweigen. Der Druck war ſchon vor Ende des Jahres 1592 fertig, die Druckerei wieder die des Aldus Manutius jun. und in derſelben ward das in der bibliotheca Angelica befindliche Exemplar der ſixtiniſchen Bibel gebraucht. Die Aenderungen rühren von der Hand des Angel. Rocca her. Aeußerlich wußte man dieſe Aufgabe der ſixtiniſchen ſo ähnlich herzuſtellen, daß ſich beide leicht verwechſeln laſſen. So erſchien als die eigentlich authentiſche Ausgabe der römiſchen Kirche die Biblia s. vulgatae editionis Sixt. V. P. M. jussu recognita atque edita. Romae, ex typogr. apostolica Vaticana, 1592. f. Der Name Clemens VIII. erſcheint erſt auf dem Titel ſpäterer Ausgaben (zuerſt Colon. Agripp. 1609, 8. ?). Auch dieſe Ausgabe hat weder Varianten, noch ſonſtige Zuthaten, aber beigegeben, jedoch am Ende, iſt das 3. und 4. Buch Eſra und das Gebet des Manaſſe. Die Vorrede (von Bellarmin verfaßt, ſ. Riegler a. a. O. S. 79, abgedruckt bei Hody l. l. p. 502 ss.) erklärt, daß die Ausgabe pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die reinſte ſey. Damit contraſtirt denn freilich, daß ſie weit mehr Druckfehler als die Sixtina hat, ſ. L. v. Eß a. a. O. S. 366 ff. Im Texte weicht ſie von dieſer in etwa 3000 Stellen ab, ſ. die Abweichungen bei Bukentop l. l. p. 319—383. 465 s. Der Text ſelbſt ſchließt ſich näher an den Grundtext an und iſt vielfach nach dem Texte der Löwener Theologen geändert. Er iſt, wie in der Sixtina, ein gemiſchter und nur relativ guter, denn bei beiden Ausgaben folgte man weniger ſtreng wiſſenſchaftlichen Grundſätzen, als dem Gefühle und praktiſchen Geſichtspunkten.

Noch ſind die zwei folgenden römiſchen Ausgaben zu erwähnen. Gleich im folgenden Jahre, 1593, erſchien die eine in 4. unter gleichem Titel, aber mit Zugaben (Additae sunt concordantiae marginales, explicationes nominum hebraeorum, et index rerum), und nach dieſer die zweite 1598 in klein 4. mit correctorium. Die Correktur der letzteren beſorgte Angel. Rocca. Beide ſind ſehr fehlerhaft gedruckt, das Wichtigere aber iſt, daß man von dem Texte der Ausgabe von 1592 ganz bedeutend abwich und faſt eine neue Recenſion lieferte, ſ. Bukentop l. l. p. 470 ss.

Obgleich Clemens VIII. im November 1592 den Nachdruck ſeiner Ausgabe für 10 Jahre verboten hatte, erhielt doch 1597 die Plantin'ſche Druckerei in Antwerpen ein Privilegium und ſo erſchien 1599 zu Antwerpen ex off. Plant., ap. J. Moretum eine Ausgabe in 4. und in 8., die aber doch in einer Reihe von Stellen von ihrem Originale abweicht, ſ. Bukentop l. l. p. 507 ss.

In Berückſichtigung der Art, wie die authentiſche Vulgata, oder vielmehr die authentiſchen Vulgaten zu Stande kamen, werden wir es der proteſtantiſchen Polemik nicht verargen, daß ſie ſich dieſes Widerſtreites der Päbſte, in dem ſich die katholiſche Einheit und päbſtliche Infallibilität in eigener Weiſe darſtellte, bemächtigte, vergl. u. a. Thom. James, Bellum papale s. concordia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam edit. Lond. 1606, 4.; 1678, 8. und 1841, 12.

Nachdem die katholiſche Kirche durch Clemens VIII. einen authentiſchen, wenn auch zweifelhaften Text der Vulgata erhalten hatte, ſchließt im Grunde die Geſchichte der Vulgata in dieſer Kirche, denn die ſpäteren Ausgaben bieten inſofern kein beſonderes Intereſſe, als ſie ſich an die Clementiniſchen anſchloſſen oder anſchließen mußten, wenn es ſchon unvermeidlich war, daß auch in ſie gar manche Verſchiedenheiten eindrangen. Wir erwähnen daher nur die neueſte, vom gelehrten Barnabiten C. Vercellone be-

ſorgte Ausgabe, Rom 1861, 4., der die vom Jahre 1592 zu Grunde liegt, die aber aus einigen anderen Ausgaben Verbeſſerungen erfahren hat. Ein Verzeichniß der früheren bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts ſ. bei Masch l. l. II. 3. p. 249 ss. Nicht übergehen dürfen wir aber zwei ſehr fleißige und wichtige kritiſche Sammelwerke, nämlich Lux de luce l. tres, in quorum primo ambiguae locutiones, in secundo variae ac dubiae lectiones, quae in vulg. lat. s. scr. edit. occurrunt, ex originalium linguarum textibus illustr. — In tertio agitur de edit. Sixti V. — Coll. et dig. F. Henr. de Bukentop ord. ff. minorum —. Col. Agripp., Wilh. Friessem., 1710, 4. und Variae lectiones vulgatae lat. Bibliorum editionis, quas Car. Vercellone sodalis Barnabites digessit. Tom. I. II. 1. (Pentat. — I. Regg.) Rom. 1860—1862, 4.

Es wäre Aufgabe der Proteſtanten geweſen, gerade bei ihrer freien Stellung zur Vulgata für Herſtellung eines kritiſchen Textes derſelben Sorge zu tragen, allein wenn auch nicht entſchuldigen, begreifen können wir es, daß die Befangenheit der Katholiken ſie auf der anderen Seite befangen machte und deren günſtige Stimmung für die Vulgata in eine ungünſtige ſich verkehrte, daß die Proteſtanten ſo die Vulgata ungebührlich herabſetzten oder doch viel zu wenig berückſichtigten. So fehlt denn noch heute ein Text, der den Forderungen der Wiſſenſchaft entſpricht und nur der Proteſtantismus kann und ſollte das nachholen, was er nur zu lange verabſäumt hat. Zum Ziele wird man aber nur gelangen, wenn man geradezu von vorn anfängt, die zahlloſen ſpäteren Handſchriften und auch die Ausgaben vorerſt bei Seite läßt und zunächſt einen Text nur nach den älteſten Handſchriften, mit Beifügung der Varianten, liefert. Auf dieſem Grunde kann dann von verſchiedenen Seiten mit Erfolg weiter gebaut werden. Einen, freilich ſehr kleinen Anfang einer beſſeren Textesgeſtaltung im Neuen Teſtament hat Tiſchendorf gemacht im Nov. Test. triglottum gr. lat. germ. Lips. 1854, qu. 8.

Schließlich verzeichnen wir einige der älteſten und wichtigeren Handſchriften. Der älteſte, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts ſtammende und beſte Codex iſt der cod. Amiatinus, jetzt in der Laurentiana zu Florenz befindlich. Er enthält das Alte (Baruch fehlt) und Neue Teſtament; den Text des Neuen Teſtaments hat aus demſelben Tiſchendorf, Lips. 1850, 4. veröffentlicht. — Ueber die Biblia gothica toletanae ecclesiae (Baruch fehlt) aus dem 8. Jahrhundert, den cod. Paullinus zu Rom (Baruch fehlt) aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Statianus, jetzt Vallicellanus in Rom aus dem 9. Jahrhundert, den cod. Ottobonianus in der Vaticana den Octateuch enthaltend aus dem 8. Jahrhundert und einige andere ſpätere ſ. Vercellone Variae lectiones I. p. LXXXIV ss. — Die Biblia Carolina auf der Kantonalbibliothek in Zürich, ein Prachtwerk, ſtammt aus dem 9. Jahrhundert und wird unter Karl dem Kahlen geſchrieben ſeyn. Baruch fehlt; die letzten zwei Blätter hat eine ſpäte Hand ergänzt. In die gleiche Zeit wird die große Bamberger Bibelhandſchrift gehören, vgl. F. U. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit, 1. S. 184. In dieſer fehlt die Apokalypſe. Der cod. Alcuini, um ihn ſo zu nennen, iſt unzweifelhaft ein Werk der karolingiſchen Zeit, wenn auch nicht das Geſchenk bei der Kaiſerkrönung, den 1. Januar 801, vergl. Alcuini opp. ed. Froben. I. p. 248, vielmehr wohl auf Befehl Karl des Kahlen geſchrieben, vgl. Hug in Zeitſchrift für die Geiſtlichkeit des Erzbisthums Freiburg, 1828, Heft 2. Er umfaßt das Alte (Baruch fehlt) und Neue Teſtament. Früher dem Stifte zu Granfelden, Moutier de Grandval, im Münſterthale zugehörig, kam er in der Revolutionszeit in Privathände und wanderte ſpäter für 37,500 Fr. nach England: das Geſchäft des Baſeler Philiſters war kein ſchlechtes, vgl. J. H. de Speyr-Passavant, Description de la Bible écrite p. Alchuin de l'an 778 à 800, et offerte par lui à Charlemagne le jour de son couronnement à Rome l'an 801. Paris 1829, 8. und H. E. Gaullieur in Mémoires de l'institut national Genevois. T. I. Genève 1854, 4. — Ueber eine ſehr ſaubere Pergamentſchrift der Bibel, wahrſcheinlich aus dem 13. Jahrhundert, früher in Altdorf, jetzt in Erlangen

(588) befindlich, berichtet Riederer Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Bücher-Geſchichte 10. S. 125 ff. Ueber eine andere Handſchrift aus dem 13. Jahrhundert ſ. Eichhorn, Repertorium 17. S. 183 ff.

Für das Neue Teſtament iſt der cod. Fuldensis wegen ſeines hohen Alters von beſonderer Wichtigkeit, vgl. E. Ranke, Specimen cod. N. T. Fuldensis. Marb. 1860, 4. und in theolog. Studien und Kritiken, 1856 S. 405 ff.

Von Evangelienhandſchriften nennen wir den cod. Sangallensis graeco-lat. interlinearis quatuor evangeliorum (ad similitud. ipsius l. mscr. accuratissime delineandum et lapidibus exprim. cur. H. C. M. Rettig. Turici 1836, 4.). Er ſtammt aus dem 9. Jahrhundert. Die Ueberſetzung konnte als interlineare leicht Umgeſtaltungen erfahren. Eine andere lateiniſche Handſchrift, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert, befindet ſich in Erlangen (467), ſ. A. F. Pfeiffer, Beiträge zur Kenntniß alter Bücher und Handſchriften, St. 1, Hof 1783, 8. S. 1 ff. Eine weitere Handſchrift, ein wahrhaftes Prachtſtück, 870 auf Befehl Karl des Kahlen von den Brüdern und Prieſtern Beringarius und Liuthardus geſchrieben, früher im Kloſter St. Denys bei Paris, dann in Regensburg befindlich, wird jetzt in München aufbewahrt. Der Text iſt ein mit Vet. Latinus ſehr gemiſchter; vgl. Colomann. Sanktl, Diss. in aureum ac pervetustum s. evang. cod. ms. monasterii S. Emmerami Ratisbonae. Ratisbon. 1786, 4. Ueber den Ingolſtadter Codex iſt mir Sebaſtian Seemiller's Diſſertation notitiam continens de antiquissimo cod mscr. — in bibl. acad. Ingolst. adservato. Ingolst. 1784, 4. nicht zugänglich.

III. Die neueren Ueberſetzungen. — Die Vulgata hatte durch den jahrhundertelangen Gebrauch ein ſo unbegränztes, ja, geheiligtes Anſehen erlangt, daß es lange Zeit brauchte, den Gedanken zu faſſen, an ihre Stelle ein Beſſeres zu ſetzen. Daß ſie freilich nicht genau ſey und man im Einzelnen auf den Grundtext zurückgehen müſſe, wurde von einzelnen Kundigen, wie von Nikolaus v. Lyra, erkannt und ausgeſprochen. Raim. Martini erklärt in der Vorrede des Pugio fidei, die Stellen des Alten Teſtaments wörtlich nach dem Hebräiſchen geben zu wollen.

Der engliſche Biſchof und Cardinal, Adam Eaſton, geſtorben 1397, ſcheint der Erſte geweſen zu ſein, der wieder an eine neue Ueberſetzung dachte und das Alte Teſtament, mit Ausſchluß der Pſalmen, aus dem Hebräiſchen überſetzte, aber ſeine Arbeit hat ſich verloren, ſ. Masch l. l. II. 3. p. 432. Als man ſich in der Folge immer tiefer in das klaſſiſche Alterthum verſenkte und auch die Kenntniß des Hebräiſchen leichter zu erlangen war, hatte man die Mittel, eine neue Ueberſetzung zu verſuchen, aber die Mehrzahl der Humaniſten hatte für die Kirche und ihre Wiſſenſchaft kein Herz und keinen Sinn. Dennoch geſchah etwas, wenn ſchon im bloß literariſchen Intereſſe. Als man ſich neben der römiſchen auch mit der griechiſchen Literatur auf's Eifrigſte beſchäftigte, wurden lateiniſche Ueberſetzungen nothwendig, um letztere weiteren Kreiſen zugänglich zu machen. Man überſetzte daher fleißigſt aus dem Griechiſchen, die Arbeit war ebenſo ehrenvoll, als lohnend, und Pabſt Nikolaus V., der Mäcen der Humaniſten in großartigem Stile, legte in ſeiner Nähe, ſo zu ſagen, eine Ueberſetzungsfabrik an. Dieſer veranlaßte denn auch den edlen Florentiner und bedeutenden Humaniſten, Giannozzo Manetti, † 1459, die Bibel auf's Neue aus den Grundtexten zu überſetzen, denn Manetti war auch Kenner der jüdiſchen Wiſſenſchaft. Manetti ging an's Werk, überſetzte aber nur die Pſalmen und das Neue Teſtament. Die erſtere Arbeit ging verloren und daſſelbe Schickſal wird die andere gehabt haben, vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana VI. 2. p. 109 ss. Doch freilich vom rein literariſchen Intereſſe aus ließ ſich von den Bewunderern der Klaſſicität nicht viel erwarten, für dieſe hatte das ſchlichte Bibelwort und der Stil nicht Anziehungskraft genug. Dagegen ſchlug das religiöſe Intereſſe überwältigend durch; die Noth der Zeit lehrte beten und kritiſiren, man verglich die Zuſtände der Gegenwart mit den glücklicheren der Vergangenheit, lenkte ſeinen Blick namentlich auf das chriſtliche Alterthum und ſuchte Troſt in

der heiligen Schrift. Wie so die fremdsprachige Vulgata dem Volke nicht dienen konnte, so legten sich dem Sprachkundigen Mängel derselben bloß. Der Gegensatz blieb aber auch nicht aus, es kam dahin, daß wer der Vulgata mißtraute, auch der Kirche verdächtig ward, und daß sich die Wissenschaft das Recht zu neuen lateinischen Bibelübersetzungen von der Kirche zu erkämpfen hatte. Desiderius Erasmus erkämpfte dieses Recht durch seine Uebersetzung des Neuen Testaments (siehe unten), es kam ihm aber auch sofort der religiöse Aufschwung Europa's zu Hülfe, der die verrottete Kirche auf's Tiefste erschütterte. Daß diese sich sodann zusammenfassend hierarchisch und trotzköpfig die Vulgata sich wieder zum Idole erkor, haben wir schon gelesen.

Mit der Reformation durchfuhr ein elektrischer Schlag die Geister, das lebhafteste Verlangen nach dem reinen Bibelwort verallgemeinerte sich, und da die Vulgata ungenügend erfunden ward, versuchte man auch neue Uebersetzungen in der Gelehrtensprache. Indessen die ganze heilige Schrift, oder auch nur das Alte oder Neue Testament vollständig zu übersetzen, war ein schwieriges und langwieriges Geschäft, und doch drängte die Sache. Viele begnügten sich daher, zunächst nur einzelne Bücher in neuer, oder doch sehr berichtigter Uebersetzung, mit oder ohne Auslegung zu liefern. Die Zahl solcher Arbeiten war nicht gering, die vornehmsten Theologen aller Parteien lieferten welche, und wenn sie ziemlich ohne Ausnahme wiederholt, ja, zum Theil oft wieder aufgelegt wurden, so zeigte sich darin, daß sie einem Bedürfnisse entgegen kamen. Wir verzeichnen hier kurz diejenigen Arbeiten, die etwa bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts erschienen, ohne gerade auf Vollständigkeit Anspruch zu machen und mit Uebergehung der Uebersetzungen einzelner biblischer Kapitel und Stücke.

Melanchthon (Proverb. 1524), Luther (Deuteron. 1525), J. Brentius (Hiob 1527), J. Draconites (Psalter. 1540, Dan. 1544, Joel 1565), J. Bugenhagen (Psalter. cum quibusdam aliis canticis 1544), Henr. Mollerus (Psalm. 1573), Zwingli (Jes., Jer., Psalm., Proverb., Ecclesiast., Cant. C.), Conr. Pellicanus (Proverb. 1520, Psalter. 1527), Oecolampadius (Hiob 1523, Prophetae majores 1525—1534, Hagg., Zach. et Mal. 1527, Hos., Joel, Am., Abd. et Jon. 1535), Capito (Habak. 1526), Butzer (Sophon. 1528, Psalm. 1529), Theod. Bibliander (Nahum 1534), Wolfg. Musculus (Psalter. 1551, Genes. 1554, Esaias 1557), Calvinus (Psalter. 1557), Augustin. Marloratus (Genes. 1562, Psalmi et Cantica bibl. cum catholica expos. ecclesiastica 1562, Esaias 1564), Fel. Pratensis (Psalter. 1515), Augustin. Justiniani (Job 1516, Psalter. 1516), Rob. Shirwood (Ecclesiastes 1523), Agathius Guidacerius (Cant. C. 1531). Rod. Baynus (Proverb. 1555), Thom. Nolus (Hagg., Zach. et Mal. 1557), Franc. Forerius (Esaias 1563).

Bevor wir nun die neuen Uebersetzungen im Einzelnen behandeln, ist anzumerken, wie wir unsere Aufgabe beschränken zu müssen glaubten. Die Mehrzahl der neuen Uebersetzungen floß aus den Grundtexten, doch erschienen daneben auch Afterübersetzungen, wie aus dem Chaldäischen, Syrischen, Arabischen, und selbst die deutsche Uebersetzung Luther's wurde in's Lateinische übersetzt. Wir berücksichtigen nur die ersteren und übergehen die letzteren billig ganz. Sodann lassen wir ebenso die paraphrastischen Bearbeitungen, wie z. B. die vielbeliebten und verdienstlichen des Joh. van den Campen, † 1538, zu den Psalmen und des Erasmus zum Neuen Testament, unbeachtet, wie die metrischen Nachbildungen, denn beides sind bloß freie Reproduktionen des Sinnes mit sehr subjektiver Färbung. Natürlich war es ganz vorzugsweise der Psalter, den man in lateinischen Versen wiederzugeben sich bemühte, ich erinnere unter andern an Eobanus Hessus, dessen Arbeit in 70 Jahren in etwa 40 Auflagen erschien, an J. Major, Th. Beza, Ge. Buchanan, Seb. Castellio, M. Ant. Flaminius, Bened. Arias Montanus. Endlich wurden häufig nur einzelne Bücher und selbst Kapitel übersetzt. Von diesen Arbeiten können schon der Masse wegen nur einige wenige genannt und hervorgehoben werden, sie sind aber auch meist nur Mittelgut.

Wir beginnen mit den Ueberſetzungen der ganzen Bibel oder doch des Alten Teſtaments und laſſen dann die beſonderen des Neuen Teſtaments folgen, trennen ſie aber nicht nach den Confeſſionen der Ueberſetzer, ſondern zählen ſie angemeſſener nach der Zeitfolge ihrer Entſtehung auf. Noch ſey bemerkt, daß unter den Ausgaben viele bloße Titelausgaben ſind, etwa auch einzelne unverkaufte Stücke anderen Ausgaben beigefügt wurden. Auf dieſen Punkt konnte hier nicht näher eingegangen werden, doch wurden gelegentlich bei den Ausgaben, die verglichen werden konnten, die Abdrücke von den Titelausgaben unterſchieden.

Der gelehrte Dominikaner, Sanctes Pagninus aus Lucca, † 1541 in Lyon, tritt uns als der Erſte entgegen, der eine neue lateiniſche Ueberſetzung der ganzen heiligen Schrift aus den Grundtexten lieferte, wenn auch in gewiſſem Anſchluſſe an die Vulgata. Schon ſeit 1493 arbeitete er am Alten Teſtamente, und als er damit nach 25 Jahren zu Ende war, hatte er Mühe, ſeine Arbeit zum Drucke zu bringen, obwohl er von Seiten Pabſt Leo's X. Unterſtützung fand. Das ganze Werk erſchien endlich nach 10 Jahren durch Privilegien gegen den Nachdruck geſchützt und mit Dedikation an Pabſt Clemens VII. Lugd., Ant. du Ry, 1528 (am Ende 1527), 4., und wieder Colon., Melch. Novesian., 1541. f. Indem ſich Pagninus, wie nur immer möglich, der Wörtlichkeit befleißigte und daher auch die Eigennamen dem Grundtexte gemäß ſchrieb, z. B. Selomoh, Mirjam, Jeſchuah, konnte das Latein nicht gut ausfallen, daneben mußte die Ueberſetzung an Dunkelheit leiden und ſie verfehlte auch gar oft das Richtige, zumal im Neuen Teſtament, da Pagninus' Kenntniß des Griechiſchen ſehr gering war. Ungeachtet dieſer Mängel erwarb ſie ſich gerade wegen ihrer Wörtlichkeit großen Beifall und ſie ward unter den neueren eine der gebrauchteſten. Zu unterſcheiden ſind indeſſen von den angeführten beiden erſten Ausgaben die ſpäteren, die ſehr bedeutende Veränderungen erfuhren.

1) Eine neue Recognition erſchien ſchon Lugd., Hugo a Porta, 1542. f., welche der Vorredner Mich. Villanovanus (Mich. Servetus) beſorgte, und J. Calvin Defensio orth. fidei de s. trinitate. R. Steph., 1554, 4. p. 59 s. unterließ nicht, auch über dieſes Werk des Servetus ſich in ſeiner Weiſe auszuſprechen. Die Katholiken ſetzten die Ausgabe auf den Index. Wenn Servetus verſichert, nach einem Exemplare gearbeitet zu haben, welches von der Hand des Pagninus ſehr viele Bemerkungen und in der Ueberſetzung an unzähligen Stellen Aenderungen enthielt, ſo liegt ein Grund nicht vor, dieſe Angabe zu beanſtanden; andererſeits lag es freilich ſeinem propagandiſtiſchen Streben nahe, namentlich in den Anmerkungen am Rande, Eigenes beizufügen, was ſeine Ueberzeugung ausdrückte, vgl. Roſenmüller a. a. O. 4. S. 178 ff. Da die Ausgabe wegen dieſer Zuſätze gefährlich erſchien, ſo haben ſich die Exemplare derſelben ſehr rar gemacht.

2) Am gebrauchtetſten wurde die Arbeit des Pagninus in der Recognition des Rob. Stephanus. Dieſer nahm indeſſen von Pagninus nur die Ueberſetzung des Alten Teſtaments auf, vom Neuen Teſtament gab er die Beza's (ſiehe unten), von den Apokryphen die von Claud. Baduellus nach dem complutenſiſchen Texte. Beim Alten Teſtament nahm er theils Nachbeſſerungen des Pagninus auf, theils änderte er nach Excerpten aus Vorleſungen des Franc. Vatablus und nach Bemerkungen Anderer. Auf dieſe Weiſe kam allerdings ein gemiſchtes, aber auch brauchbares Werk zu Stande. So erſchienen mit der Vulgata und manchen Beigaben in höchſt ſplendider Ausſtattung die jetzt ſeltenen Biblia utriusque T. Oliva R. Steph., 1557, 2 T. f. (mit neuem Titel 1577). Nach dieſen wurde die Ueberſetzung des Pagninus und Beza nachgedruckt Basil., Thom. Guarinus, 1564. f.; Tig., Ch. Froschov. jun., 1564, 4. und 1579, 4. (Titelausgabe?); endlich Francof., Sam. Selfisch et Becht. Rab 1590, 8. und 1591, 8. (Titelausgabe?), Sam. Selfisch, 1600, 8., Andr. Chambier, 1614, 4. und 1618, 4. (Titelausgabe?). Die ganze Ueberſetzung des Pagninus nebſt Anderem geben die Ausgaben Paris., Fr. Barois, 1721, 2 T.. f. u. Paris., Jac. Zuillau, 1729, 1745, 2 T., f.

3) Endlich ist der Recognition des Arias Montanus, wenn man so sagen darf, in den Biblia hebraeo-latina, welche als Appendix der Antwerpener Polyglotte, 1572, erschienen, Erwähnung zu thun. Da derselbe einer ganz wörtlichen Interlinearversion bedurfte, so wählte er die des Pagninus, weil indessen auch diese seinem Zwecke nicht ganz diente, so änderte er sie diesem gemäß, bezeichnete indessen die Aenderungen als solche durch den Druck und ließ die Abweichungen des Pagninus am Rande abdrucken. Auch vom Neuen Testament lieferte er in der Antwerpener Polyglotte eine ganz wörtliche Interlinearversion, hier aber im Anschluß an die Vulgata. Besondere Ausgaben dieser neutestamentlichen Uebersetzung s. bei Masch l. l. I. p. 271 ss. II. 3. p. 620 ss. Noch mehr verwörtlichte die Uebersetzung des Arias Mont. der Jesuit L. Debiel 1743, s. Masch l. l. I. p. 158. 276. — Weitere Drucke der Uebersetzung des Pagninus hat Masch l. l. II. 3. p. 486 ss. 619 verzeichnet; auch die Uebersetzung einzelner Bücher erschien in vielen Nachdrucken.

Es folgte ein sehr dürftiges Produkt. Der Cardinal Thomas de Vio Cajetanus, † 1534, liebte es, langathmige Commentare über biblische Bücher in thomistischer Haltung zu schreiben, da er aber weder Hebräisch noch Griechisch verstand, bedurfte er zu größerer Gründlichkeit einer ganz wörtlichen Uebersetzung. Er beauftragte mit einer solchen für das Alte Testament zwei Hebräischkundige, einen Juden und einen Christen, für das Neue Testament Griechischkundige und die neue Uebersetzung ließ er neben der Vulgata abdrucken. Ganz wörtlich und ziemlich barbarisch hinkt sie mühselig den Grundtexten nach. Es erschienen so bearbeitet vom Alten Testament folgende Bücher: Psalmi Venet. 1530. f., Par. 1532. f. und 1540. f., Pentat. Rom. 1531. f., Paris 1539. f., Josua — Paralip. Esdr. Neh. et Esth. Rom. 1533. f., Par. 1546. 8., Job Rom. 1535. f., Esaiae tria priora capita Par. 1537, 8., Rom. 1542. f., Proverb. Lugd. 1545. f. und wieder zugleich mit Ecclesiastes Lugd. 1552. f. Gesammelt erschienen diese Werke in 5 T. Lugd. 1639. f. Das Neue Testament, mit Ausschluß der Apokalypse, erschien in einer Gesammtausgabe Venet. 1530. und 1531, 2 T. f. Besondere Ausgaben erschienen von den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen. Notirt sey hier folgender Satz des Cardinals: non interpretis graeci et latini, sed ipsius tantum hebraei textus authoritas est, quam complecti cogimur, et complectimur fideles omnes.

Eine neue Uebersetzung des Alten Testaments lieferte der bedeutende Hebraist Sebast. Münster in Basel. Er fügte sie und Anmerkungen, in denen er besonders neueren jüdischen Auslegern folgte, seiner Textesausgabe des Alten Testaments, Basil., ex offic. Bebel., imp. Mich. Isengrinii et H. Petri, 1534 und 1535, 2 T. f., bei, die in zweiter, wesentlich vermehrter Auflage, Basil., ex offic. M. Isengr. et H. Petri, 1546, 2 T. f., erschien. Sich streng an den Text haltend, übersetzte er genau und treu, ohne indessen auf reine Wörtlichkeit auszugehen; das Latein trägt hiernach durchaus das hebräische Colorit, es ist unrein und theilweise barbarisch; hier und da finden sich zur Erläuterung kleine Einschiebsel in Klammern. Noch sey bemerkt, daß sich Münster auch in den Namen möglichst an das Hebräische anschloß und so z. B. Heva, Habel, Jehezkel, Jjob, Choresch, Darjavesch schrieb. Obgleich diese Uebersetzung im Ganzen gelungen das leistete, was sie wollte, und jedenfalls neben dem hebräischen Texte sehr brauchbar war, fand sie doch nur eine geringe Verbreitung, sie wurde nur einmal in der bei Chr. Froschauer in Zürich, 1539, 8. erschienenen und wohl von Conrad Pellicanus besorgten lateinischen Bibel, mit Weglassung der Anmerkungen, nachgedruckt. Beigegeben ward die Uebersetzung der Apokryphen aus der complutensischen Polyglotte und die erasmische des Neuen Testaments. Ein Nachdruck des Pentateuch, Hohelied's, von Ruth, der Klaglieder, des Predigers und der Esther erschien mit hebräischem Texte ohne Nennung des Uebersetzers, Venet. 1551, 4. Besonders erschienen Proverb. Basil. 1524, 8.; Ecclesiastes Basil. 1525, 8.; Cant. C. Bas. 1525, 8.; Psalm. Argent. 1545, 8.; Threni Bas. 1552, 8.; Isaias Bas. s. a. 4.

Unter den neueren lateiniſchen Bibelüberſetzungen gebührt der Züricher eine der erſten Stellen. Leo Jud, der treufleißige Mitarbeiter Zwingli's, beſonders als ſorgfältiger Ueberſetzer in's Deutſche und Lateiniſche hoch verdient, lieferte in derſelben ſein bedeutendſtes Werk. Er begann es bald nach ſeiner Ueberſiedelung nach Zürich und nach jahrelanger, ſorgſamer Arbeit erſchien 1541 die Ueberſetzung der Sprüche Salomonis als Vorläufer, aber die Vollendung zu erleben, blieb ihm verſagt. Bei ſeinem Tode, den 19. Juni 1542, war ſelbſt der hebräiſche Kanon noch nicht vollſtändig überſetzt, noch fehlte der Schluß des Ezechiel von Kap. 40 an, das Buch Daniel, Hiob, die 48 letzten Pſalmen, der Prediger und das Hohelied. Wie es Jud auf dem Sterbebette gewünſcht, überſetzte Theodor Bibliander, unter Beihülfe Conrad Pellican's, dieſe Stücke, und da unterdeſſen Petr. Cholinus die Apokryphen überſetzt hatte und Rud. Gualtherus die erasmiſche Ueberſetzung des Neuen Teſtaments überarbeitete, ſo konnte das Werk in erſter und vollſtändigſter Ausgabe und prächtiger Ausſtattung ſchon 1543 in Zürich bei Ch. Froſchower in Folio erſcheinen. Die Vorrede rührt von C. Pellican her, R. Gualther fügte am Ende argumenta in omnia — capita elegiaco carmine conscripta bei, in marg. ſtehen kurze, rechtfertigende und erläuternde Anmerkungen. Faſt zu gleicher Zeit wurden in der gleichen Officin zwei weitere Ausgaben gedruckt, eine in 4. und eine in 8. Beide tragen die Jahrzahl 1544, die erſtere vor den Apokryphen und dem Neuen Teſtamente, 1543; beide enthalten aber nicht alle Zugaben, wie die erſte, namentlich fehlen in der in 8. viele Anmerkungen. Wenn man noch weitere Züricher Ausgaben anführt, ſo beruht dieß, ſo weit ich forſchen konnte, auf Irrthum. Zwar eine Ausgabe von 1550, 4. exiſtirt, aber es iſt dieß eine bloße Titelausgabe der Quartausgabe vom Jahre 1544. Jud arbeitete ſehr ſorgfältig und bedächtig, er berieth ſich vielfältig mit ſeinen Collegen und bediente ſich auch der Hülfe des getauften Juden Mich. Adam. Mehr auf den Sinn, als auf ſtrenge Wörtlichkeit ſehend und auch die lateiniſche Diktion berückſichtigend, überſetzte er freier, etwa auch paraphraſirend, in einer einfachen und nach der Sachlage guten Latinität. 1 Joh. 5, 7. 8. iſt übergangen. Noch ſind die auswärtigen Ausgaben zu erwähnen. Die Biblia, Lutet. ex off. R. Stephani, 1545, 8. (neue Titelausgabe 1565, Nachdruck, Hanov., Wechel. 1605, 4. Beſondere Ausgabe der Pſalmen Lutet., R. Stephan., 1546, 8.) enthalten neben der Vulgata eine als Nova bezeichnete Ueberſetzung, die von den neueren als caeteris latinior gewählt ſey. Da über ihren Urſprung nichts bemerkt iſt, aber die Vorrede im Verfolge der Anmerkungen des Vatablus gedenkt, nahm man ſie Anfangs irrthümlich für ein Werk des Letzteren, es iſt aber die Züricher. Auch in Spanien fand dieſe Ueberſetzung ſolchen Beifall, daß ſie auf Veranlaſſung der theologiſchen Fakultät in Salamanca mit geringen Veränderungen Salmanticae (nicht Lugduni, wie Jac. A. Thuanus, Historiarum sui temp. l. XXXVI. Francof. 1614. II. p. 324 s. angibt) 1584. f. abgedruckt wurde. Die Angriffe des Jeſuiten Jakob Gretſer (Admonitio ad exteros de Bibliis Tigurinis, 1615, 4.) wies J. J. Huldricus zurück (Vindiciae pro Bibliorum translatione Tigurina adv. J. Grets. Tig. 1616, 4).

Einen neuen Weg ſchlug Sebaſtian Caſtellio (Chateillon) ein, ein ebenſo ſorgfältiger, als vielſeitig gelehrter Mann, der ſich vielfach mit Ueberſetzen beſchäftigte, die heilige Schrift auch in's Franzöſiſche übertrug und als eleganter lateiniſcher Ueberſetzer der Erſte ſeiner Zeit war. Auch er wollte das Schriftverſtändniß nach ſeinem Maße fördern und ging darauf aus, die Schrift den Gebildeten in einer verſtändlicheren und gefälligeren Form vorzulegen. Er begann die Arbeit 1542 zu Genf und nach etwa 9 Jahren vollendete er ſie in Baſel. Nachdem er als Vorläufer bereits 1546 die Bücher Moſis und 1547 den Pſalter in 8. hatte erſcheinen laſſen, ließ er im gleichen Verlage zu Baſel bei J. Oporin. 1551 in Fol. die ganze Bibel folgen mit einer ſehr karakteriſtiſchen Dedikation an König Eduard VI. von England. In gleichem Verlage erſchien dieſes Werk bei ſeinen Lebzeiten noch zweimal, 1555. f. und 1556. f., und beide Male in weſentlich verbeſſerter und vermehrter Geſtalt. Caſtellio überſetzte aus

den Grundtexten, nur die chaldäiſchen Stücke des Alten Teſtaments bearbeitete er nach anderen Ueberſetzungen und das lateiniſche 4. Buch Eſra übertrug er in ſein Latein. Eine erwünſchte Zugabe waren kurze Anmerkungen, die die Ueberſetzung in ſchwierigeren Stellen erläuterten. Wenn Caſtellio in der Vorrede bemerkt, daß ſeine Ueberſetzung treu, lateiniſch und deutlich ſeyn ſolle, ſo verſteht er, da es ihm weſentlich auf ein gutes Latein ankam, unter der Treue nicht die in den Worten, ſondern die dem Gedanken und dem Sinne nach. Er vermeidet daher die Hebraismen und Gräcismen, periodiſirt z. B. das Hebräiſche, wodurch dann freilich ſeine Ueberſetzung einen zum Theil paraphraſtiſchen Anſtrich erhalten mußte. Bei außerordentlicher Beleſenheit und großer Sorgfalt wußte er die Schwierigkeiten, die ſich nach ſeinem Principe ergaben, im Ganzen glücklich zu überwinden, er ſuchte emſig und fand gewöhnlich den adäquaten oder doch paſſenden lateiniſchen Ausdruck. So ſpiegelt ſich auch die Verſchiedenheit des Stiles in den einzelnen Büchern bei ihm ſehr deutlich ab; iſt die Sprache in den hiſtoriſchen einfach und plan, ſo wird ſie in den prophetiſchen würdevoll und pathetiſch, und in den poetiſchen nach Form und Verbindung dichteriſch.

Ganz beſondere Schwierigkeit machte der Wortvorrath. Die Kirche hatte eine völlig ausgebildete Terminologie; ſollte ſich Caſtellio rein derſelben bedienen, oder ſollte er, im Grunde ſeinem Principe gemäß, und wie bereits im Einzelnen von Humaniſten geſchehen war, ſich bloß an den klaſſiſchen Wortvorrath halten, und ihn des heidniſchen oder vulgären Inhaltes entkleidend, mit einem chriſtlichen und tiefen umkleiden? Statt des letzteren ſchlüpfrigen und ſehr gefährlichen Pfades wählte er einen gewiſſen Mittelweg; ohne ſtehende kirchliche Ausdrücke durchgehends zu beſeitigen, vermied er ſie doch da und dort und wählte dafür klaſſiſche, z. B. respublica (ecclesia), civitatis christianae principes (ecclesiae doctores), genius (angelus), furiosus (daemoniacus), fanum (templum), lavacrum (baptismus), confidentia (fides), tartarus, orcus (infernus), collegium (synagoga), nach Tertullian. sequester (mediator).

Obgleich Caſtellio ſehr beſcheiden mit ſeiner Arbeit hervortrat und ſein Honorar von 70 Reichsthalern ſauer verdient hatte, ſo erfuhr ſie doch zunächſt ſehr überwiegend ungünſtige und harte Urtheile, an welchen freilich das häßlichſte odium theologicum nur zu ſehr betheiligt war; wurde er ja doch von Genf aus ſignaliſirt als instrument choisi de Satan, pour amuser tous esprits volages et indiscrets. Er vertheidigte ſeine lateiniſche und franzöſiſche Bibelüberſetzung in der Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime N. T. Basil. 1562, 8., auf welche Beza eine Responsio —. Oliva Stephan. 1563, erſcheinen ließ, vgl. H. Heppe, Th. Beza, Elberfeld 1861, 8. S. 239. 374. Der Tadel betraf weſentlich drei Punkte, die wörtliche Auffaſſung des Hohenlieds, daß Caſtellio's Latein zu rein, affektirt und ethniſirt ſey, und daß bei ihm die Bibelſprache entkräftet erſcheine. Rückſichtlich des zweiten Punktes gab er inſoweit nach, daß er in den neuen Auflagen klaſſiſche Ausdrücke, wie die angeführten, mit den ſtehend kirchlichen wieder vertauſchte, was aber den dritten betrifft, ſo mag dem des Hebräiſchen und Griechiſchen Kundigen das Bibelwort in einer holperigen lateiniſchen Nachbildung immerhin verſtändlicher ſeyn und kräftiger erſcheinen, als in der freieren Umbildung Caſtellio's, aber zu letzterer wird ein an die klaſſiſche Latinität gewöhnter Leſer lieber greifen, zumal wenn er der bibliſchen Grundſprachen nicht, oder nicht gehörig mächtig iſt. In der That entſprach Caſtellio, wie die außerordentliche Verbreitung ſeines Werkes beweiſt, einem gegebenen Bedürfniſſe, er befriedigte das humaniſtiſche, und wie ſchon zu ſeiner Zeit ſich lobende Stimmen erhoben, ſo wurde ihm die Folgezeit noch gerechter, vergl. die im Ganzen beſonnen gehaltene dissert. Chr. Wolle's de eo quod pulchrum est in vers. — vor den Leipziger Ausgaben Walther's und: J. Maehly, Seb. Caſtellio, Baſel 1863, S. 23 ff. Abgeſehen von den beſonderen Ausgaben der Ueberſetzung des Neuen Teſtaments, vergl. Masch l. l. I. p. 318. II. 3. p. 573 ss. und einzelner Bücher des Alten Teſtaments, bemerken wir, daß die der ganzen Bibel zehnmal nachgedruckt wurde, nämlich Basil., Petr. Perna 1573. f.; Francof., Thom.

Fritsch, 1697. f.; Lond., Churchill, 1699 f. und 1726, 12.; Lips., Walther, 1728, 12., 1729, 8. und emend. J. Ludolph. Bünemann 1734, 8. und 1738, 8.; endlich Lips., Breitkopf, 1750, 8. und 1778, 8. Allerdings werden darunter einige bloße Titelausgaben seyn. Als Probe der Ueberſetzung geben wir Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Quum autem esset terra iners atque rudis, tenebrisque offusum profundum, et divinus spiritus sese super aquas libraret, jussit Deus, ut existeret lux, et extitit lux: quam quum videret Deus esse bonam, lucem secrevit a tenebris, et lucem diem, et tenebras noctem appellavit. Ita extitit ex vespere et mane dies primus. Cant. C. 2, 14: Mea columbula, ostende mihi tuum vulticulum; fac ut audiam tuam voculam, nam et voculam habes venustulam et vulticulum habes lepidulum.

Großen Beifall fand die Ueberſetzung des Alten Teſtaments, welche Immanuel Tremellius (Tremellio) von Ferrara, ein geborener Jude, und deſſen Schwiegerſohn, Franc. Junius (du Jon), als Profeſſoren zu Heidelberg anfertigten. Der eigentliche Ueberſetzer war Tremellius, Junius ging ihm nur zur Hand, jedoch überſetzte dieſer die Apokryphen. Vom Kurfürſten Friedrich III. von der Pfalz veranlaßt, begann Tremellius 1571 die Arbeit und das Werk erſchien erſtmals bei Andreas Wechel in Frankfurt a. M. 1575—1579, in 5 Partes f., die dann ſofort mit einem gemeinſamen Titel 1579 als Ganzes in 2 T. f. ausgegeben wurden.

Tremellius überſetzte möglichſt wörtlich und gab daher auch die Eigennamen in engem Anſchluß an die hebräiſche Form, z. B. Moſche, Schemuel, Nechemja, nur wo der hebräiſche Ausdruck im Lateiniſchen zu hart und unverſtändlich ſchien, wurde er latiniſirt, aber in margine wörtlich wiedergegeben. Beigefügt wurden ganz beachtenswerthe Anmerkungen. Obgleich das Werk ſeine Mängel hatte, fand es doch weite Verbreitung, freilich wurde es in der Folge vielfach verändert. Zunächſt war es der Engländer Henr. Middleton, der es in London in drei Octavausgaben nachdruckte; der erſten vom Jahre 1580 fügte er die lateiniſche Ueberſetzung des Neuen Teſtaments bei, die Tremellius aus dem Syriſchen gefertigt hatte; die zweite vom Jahre 1581 erhielt als Zugabe des Neuen Teſtaments noch die Ueberſetzung Beza's; die dritte endlich vom Jahre 1585 das Neue Teſtament nach den beiden eben genannten Ueberſetzungen. Da Tremellius unterdeſſen ſchon 1580 in Sedan geſtorben war, glaubte Junius die Vaterſchaft übernehmen zu müſſen, und er übte ſie ganz nach freiem Ermeſſen. Er nahm die Londoner Ausgabe vom Jahre 1585 zur Grundlage und gab ſo auch das Neue Teſtament in zweifacher Ueberſetzung. Wie er die Anmerkungen umarbeitete und erklecklich vermehrte, ſo veränderte er die Ueberſetzungen des Tremellius ganz bedeutend, aber ſeine Aenderungen waren nicht gerade immer Beſſerungen. Seine Ausgaben ſind: Test. vet. biblia — (das Neue Teſtament mit beſonderem Titel) Secunda cura Fr. Junii. Genevae, J. Tornais., 1590, 4., ſodann — Tertia cura Fr. J. Hanoviae (Genevae, J. Tornais.), 1596. f., endlich — Quarta cura Fr. J. Genevae, sumpt. Matth. Berjon, 1617. f. Dieſe letzte Ausgabe iſt ſehr fehlerhaft gedruckt und da Junius bereits 1602 in Leyden geſtorben war, ſo iſt es ſehr zweifelhaft, ob die Aenderungen und Zuſätze dieſer Ausgaben von ihm herrühren. Da dieſes Werk in ſehr ſtarken Gebrauch kam, wurde es häufig nachgedruckt, theils ganz, theils in einzelnen Theilen oder Stücken, theils mit, theils ohne Anmerkungen, vergleiche unter anderem Lorck, Bibelgeſchichte 2. S. 238 ff. Die beſte und vollſtändigſte Ausgabe (nach der tertia cura) mit dem index in s. B. locupletissimus von Paul Toſſanus bereichert, erſchien zu Hanau 1624. f.

Wir geben einige Proben aus der erſten, ziemlich ſelten gewordenen Ausgabe und durch Vergleichung mit einer der ſpäteren mag man erkennen, wie erheblich Junius änderte. Genes. 1, 1—10: In principio creavit Deus coelum et terram, terra autem erat res informis et inanis, tenebraeque erant in superficie abyssi: et Spiritus Dei incubabat superficiei aquarum. Tum dixit Deus, esto lux: et fuit lux.

Viditque Deus lucem illam esse bonam: et distinctionem fecit Deus inter lucem et inter tenebras. Tum Deus lucem vocavit diem, tenebras vero vocavit noctem: et fuit vespera et fuit mane: dies primus. Deinde dixit Deus, esto expansum inter aquas; ut sit distinguens inter aquas et aquas. Facit ergo Deus expansum; quod distinguit inter aquas quae sunt sub expanso, et inter aquas quae sunt supra expansum: et fuit ita. Expansum autem Deus vocavit coelum: et fuit vespera et fuit mane: dies secundus. Deinde dixit Deus, congregentur aquae quae sunt infra coelum in locum unum ut conspiciatur arida: et fuit ita. Aridam autem vocavit Deus terram, congregationem vero aquarum vocavit maria: et vidit Deus id esse bonum. Psalm. 1: Beatus est vir ille qui non ambulat in consilio improborum, et viae peccatorum non insistit, ac in consessu derisorum non sedet: Si tamen in lege Jehovae est oblectatio ejus, et de lege illius meditatur interdiu ac noctu. Erit enim ut arbor plantata ad rivos aquarum, quae fructum suum edit tempore suo, foliumque ejus non decidit: id est quidquid faciet prosperabitur. Non ita improbi futuri sunt, sed sicut gluma quam dispellit ventus. Ideirco non consistent improbi in illo judicio, aut peccatores in coetu justorum. Nam agnoscit Jehova viam justorum, et via improborum perit. — Uebrigens vgl. Th. Crenii, Animadv. philol. V. p. 53 ss.

Die Ueberſetzung des Alten Teſtaments (ohne Apokryphen) von J. Piscator iſt nur die an vielen Stellen nachgebeſſerte des Tremellius und Junius. Da Piscator von den vorliegenden dieſe Ueberſetzung für die gelungenſte hielt, ſo ließ er ſie als Grundlage kapitelweiſe vor ſeinen Commentarii in V. T. abdrucken, aber wahrnehmend, daß ſie an vielen Stellen der Nachhülfe bedürfe, fügte er ihr zur Seite rechts eine eigene Ueberſetzung bei. Wenn er dieſe als J. P. interpretatio bezeichnete, ſo war dieß im Grunde nicht richtig, denn er gibt wörtlich genau die nebenſtehende des Tremellius und Junius, nur daß er ſie, allerdings faſt in jedem Verſe etwas zu verbeſſern ſucht, indem er ſich theils genauer an den Grundtext anſchließt, theils auch in ſprachlicher Hinſicht nachbeſſert. Das Werk Piscator's ward zweimal in Herborn gedruckt, zuerſt ſtückweiſe 1601—1616 in 24. T. 8., die dann geſammelt mit neuem Titel in 3 T. ausgegeben wurden, ſodann 1643—1645 in 4 T. f., die 1646 einen neuen Geſammttitel erhielten.

Um die gleiche Zeit arbeitete ſicher recht wohlmeinend der ſpaniſche Dominikaner Thomas Malvenda, † 1628, an einer neuen lateiniſchen Ueberſetzung. Sie erſchien erſt lange nach ſeinem Tode in ſeinen Commentarii in scr. s., una cum nova ex Hebraeo translat. variisque lectionibus. 5 T. Lugd. 1650. f. Da der fünfte Band den Jeſaias, Jeremias und Baruch enthält und mit Ezechiel K. 16 ſchließt, wird ſie unvollſtändig geblieben ſeyn.

Malvenda überſetzt in einem ganz barbariſchen Latein ſo unverſtändlich wörtlich, daß er ſelbſt kleine erläuternde Gloſſen in marg. zu machen ſich veranlaßt ſah. Wir geben als Beleg drei Verſe, die Gloſſen in Klammern beiſetzend. Jeſ. VIII, 23. — IX, 2: Quia non defatigatio cui (ad quod, secundum quod) pressura ei secundum (sicut) tempus primum alleviare — fecit in terram Zebulun et in terram Naphthali et posterius aggravare — fecit: via maris trans Jardenem Ghelil (Galilaea) gentium. Populus ambulantes in tenebrositate viderunt lucem magnam: habitantes in terra umbrae — mortis lux splenduit super eos. Multiplicavisti gentem: non grandefecisti laetitiam: laetati — fuerunt faciebus (dativus, ad facies) tuis secundum laetitiam in decurtatione (messe) secundum quod exultabunt in dispertire eos spolium.

Eine neue, den größeren Theil der bibliſchen Schriften umfaſſende Ueberſetzung lieferte hierauf der bedeutende holländiſche Theolog und nur zu tief greifende Schriftforſcher Joh. Coccejus, † 1669, in ſeinen Commentarien, die ſich in ſeinen Opera omnia ed. III. Amstel. 1701. f. T. I. — VI. vereinigt finden. Er überſetzt ſehr wörtlich und iſt im lateiniſchen Ausdrucke nicht eben wähleriſch. Vom Alten Teſtament

übertrug er vollſtändig Hiob, Pſalm., Sprüchw., Hoheslied, die Propheten und Klaglieder, außerdem nur Gen. 1—19, Deuter. 29—34, Judic. 5. und I Sam. 2, 1—10; vom Neuen Teſtament überſetzte er das Evangelium Johannes, ſämmtliche Briefe und die Offenbarung Johannes. Gen. 1, 1—5: In initio creavit Deus coelum et terram. Et terra erat sine ornatu et fundatione, et tenebrae erant super facie abyssi, et Spiritus Dei incubabat aquis. Et dixit Deus, existat lux: et extitit lux. Et vidit Deus lucem quod bona esset, et distinxit Deus inter lucem et inter tenebras. Et nuncupavit Deus lucem diem, et tenebras vocavit noctem: et factus est vesper et factum est mane, dies unus.

Lange mußte die lutheriſche Kirche warten, bis ſie durch den ehrwürdigen Straßburger Theologen, Sebaſtian Schmid, einen ſehr tüchtigen Exegeten, eine neue lateiniſche Bibelüberſetzung erhielt. Dieſe erſchien nach dem Tode, aber noch im Todesjahre des Verfaſſers, Argentor. 1696 (andere Exemplare 1697), 4., und ſie war das Werk 40jähriger, treuer Arbeit. Schmid wollte beſonders den Gelehrten dienen; möglichſt ſchloß er ſich an den Grundtext an, nur die allgemeinen Conjunktionen gibt er gewöhnlich durch ſpeciellere, daneben iſt die Sprache, dem Latein gemäß, mehr periodiſirt und hier und da ſind zur Verſtändlichung kleinere Ergänzungen in Klammern beigefügt. Bei dieſer Tendenz konnte ſich freilich das Latein, trotz aller Sorgfalt, nicht frei von Hebraismen und Gräcismen halten, vergl. z. B. moriendo morieris, vir ad fratrem suum, habitare fecit, Gen. 31, 31. forte rapies filias tuas a mecum.

Die zweite Ausgabe erſchien Argentor., 1708 (mit neuem Titel 1715), 4. und Ch. Reineccius nahm die Ueberſetzung in die Leipziger Polyglotte 1750. f. auf. Nur das Alte Teſtament enthalten die Biblia hebr. cum vers. Seb. Schmid, Lips. 1740, 4.; einen Nachdruck der Ueberſetzung des Neuen Teſtaments mit beigefügtem griechiſchen Texte beſorgte Ch. F. Wilisch, Chemnitii 1717 (neuer Titel 1730), 8. Nachdrücke einzelner Bücher ſ. Masch l. l. II. 3. p. 496 s. 507. 546. 556. Als Beiſpiel diene Genes. 3, 22: Dixit Jehova Deus (apud se): ecce, homo fuit sicut unus ex nobis (personis divinis) sciendo bonum et malum (et tamen peccavit); nunc ergo, ne emittat manum suam, et sumat etiam de arbore vitae, et comedat et vivat in aeternum (emittamus eum ex horto).

An Sebaſtian Schmid ſchließt ſich der Zeit nach der vielſeitige, aber auch ſehr ſchreibſelige Remonſtrant Jean le Clerc an, ein geborener Genfer. Nachdem er eine Bearbeitung des Obadja, Amstel. 1693, 4., als Vorläufer hatte erſcheinen laſſen, folgte ſchon im ſelben Jahre Genesis — ex translat. J. Clerici cum ejusdem paraphrasi perp., commentario. Amstel. 1693. f.; ed. II. 1710. f., ſodann die übrigen vier Bücher Moſe Amstel. 1696. f.; ed. II. 1710. f. Ein Nachdruck aller fünf Bücher Moſe wurde als ed. nova cum praef. Ch. M. Pfaffii zu Tübingen 1733. f. veranſtaltet. Später erſchienen ohne Paraphraſe die hiſtoriſchen Bücher, Amstel. 1708. f.; ed. nova. Tub. 1733. f.; endlich in 2 T., zum Theil ohne Paraphraſe, die Propheten und die Hagiographen erſt Amstel. 1731. f. Le Clerc ſpricht ſich ſehr ausführlich und überlegt über das Ueberſetzungsgeſchäft aus, ſo iſt z. B. ſehr richtig, wenn er ſagt: translatio, ubi archetypus sermo clarus est, clara, ubi obscurus obscura esse debet, und wenn er bemerkt, daß in unklaren Stellen die Ueberſetzung nicht eine beſondere Deutung aufdringen dürfe. Er will einen gewiſſen Mittelweg gehen, was freilich tam difficile factu, quam dictu proclivo ſey. Er hat nun allerdings gar manche Hebraismen, die herkömmlich in Gebrauch waren beibehalten, als omnis caro, incedere cum deo, gratiam invenire, aber auch nicht wenige getilgt; rückſichtlich der Satzfügung und Versabtheilung bewegt er ſich als Lateiner, ebenſo in den Partikeln. Im Grunde ſteht er ſo dem Caſtellio nicht gar ferne, er überſetzt überwiegend frei und exegetiſch, wenn auch etwaige erklärende Zuſätze geſperrt gedruckt ſind. Die Arbeit ſelbſt iſt übrigens bei dieſer Haltung eine ſehr tüchtige. Ein Beiſpiel: Gen. 8, 15. 16. Tum alloquutus est Noachum Deus, his verbis: egredere ex Arca, tu, unaque tecum uxor tua, filii

tui, atque eorum conjuges. Omnem etiam bestiam, quae tecum est, ex omni carne, inter volucres, inter pecudes, atque inter omnia reptilia quae in terris repunt, una educito, reptentque in terra, et in ea crescant, ac multiplicentur.

Noch erſchien: Novum Test. ex vers. vulg. cum paraphrasi et adnotatt. Henr. Hammondi. Ex anglica lingua in lat. transt. suisque animadvv. ill., castig., aux. J. Clericus. Amstel. 1698. f., Titelausgabe 1700. f., ed. II. emend. Francof. (Lips.), 1714. f. Hier überſetzte le Clerc zwar nur aus dem Engliſchen, aber ſehr frei und ſelbſtſtändig, ſo daß ſich aus der Paraphraſe entnehmen läßt, wie etwa ſeine Ueberſetzung des Neuen Teſtaments lauten würde. In ſeiner Harmonia evangelica Amstel. 1699. f. und Lugd. (Altdorfi), 1700, gab le Clerc auch eine eigene Ueberſetzung, welche J. Mich. Lange beſonders Altorf 1700, 4. abdrucken ließ.

Es folgte der gelehrte und ſcharfſinnige Prieſter des Oratoriums Charles François Houbigant, deſſen Biblia hebraica cum notis crit. et vers. lat. ad notas crit. facta. 4 T. Lutet. Par. 1753 f. auch die Apokryphen enthalten. Er gab den hebräiſchen Text unpunktirt, da er aber dieſen für ſehr verderbt hielt und ihn an zahlreichen Stellen theils nach kritiſchen Zeugen, theils nach Conjektur verändert wiſſen wollte, ſo taugte freilich zu ſeinem Texte keine der bisherigen lateiniſchen Ueberſetzungen und er gab daher eine neue. Er wollte weder zu frei (liberius), doch nicht auch ganz wörtlich (verbum de verbo) überſetzen, und in der That hält er ſich in einer gewiſſen Mitte; ſeine Arbeit iſt plan und lesbar, doch mehr frei gehalten, wie dieß namentlich der Gebrauch der Partikeln und die Satzfügung zeigt, aber eben bei dieſer Haltung hatte er nicht gerade Grund, in den Prolegomm. ſeine Polemik beſonders gegen Caſtellio zu richten.

Eine neue Ueberſetzung des Alten Teſtaments (ex rec. textus hebraei et verss. antiquarum latine vers. notisque philol. et crit. ill.) lieferte hierauf der Leipziger Theolog J. Aug. Dathe, die ihren Leſerkreis fand. Sie erſchien allmählich ohne gemeinſamen Titel in der Buchhandlung des Waiſenhauſes zu Halle in 8.; Prophetae minores 1773, 1779, 1790; Prophetae majores 1779, 1785, 1831; Pentateuchus 1781, 1791; Libri hist. V. T. 1784, 1832; Psalmi 1787, 1794 und Job. Prov. Eccl. Cant. C. 1789. Dathe, ein Theolog überlegt conſervativer Haltung, lieferte hiermit allerdings ein bei der Lektüre des Alten Teſtaments brauchbares Hülfsmittel. Auch er wollte einen gewiſſen Mittelweg gehen; da er beſonders auf Deutlichkeit ausging, kam es ihm nicht ſowohl auf die Worte, als auf den Sinn des Textes an, der treueſtens wiedergegeben, aber ja nicht paraphraſirt werden ſollte. Außerdem ſollte derſelbe möglichſt im lateiniſchen Gewande erſcheinen. Dabei wurden denn auch Tropen, die anſtößig oder unverſtändlich erſchienen, ohne Weiteres aufgelöſt, und ſo ſteht z. B. Am. 4, 1. für Kühe Baſans vos divites et potentes Samariae. Hiernach iſt die Ueberſetzung eine freie, ſehr exegetiſche und etwa auch paraphraſtiſche geworden, die ſich aber ganz leicht wegließt. Als Beiſpiel diene Gen. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelum et terram. Posthaec vero terra facta erat vasta et deserta et aquarum profundis tenebris offusa; tum vis divina his aquis supervenit. Et jussit Deus lucem oriri: Orta igitur lux est. Quae cum divino consilio conveniens esset, ei ut et tenebris Deus certos terminos fixit. Nimirum destinavit lucem diei, tenebras vero nocti. Ita ex vespere et mane exstitit dies primus.

Schließlich folgten auf Dathe H. A. Schott in Jena und Jul. F. Winzer in Leipzig: Libri s. antiqui Foederis ex serm. hebr. in lat. translat. Vol. I. Pentateuchus. Alton. et Lips. 1816, 8. Sie ſchloſſen ſich den bei der deutſchen Ueberſetzung Auguſti — de Wette's befolgten Grundſätzen an. Sie gingen auf Treue in dem Sinne aus, daß auch die hebräiſche Denk- und Sprechweiſe ihren möglichſt vollen Abdruck fände, wobei indeſſen das Latein ſich nicht ſklaviſch fügen, wie z. B. in den Partikeln, ſondern nur einen hebraiſirenden, keinen barbariſchen Karakter tragen ſollte. Kleine erklärende Zuſätze in Klammern ſollten hier und da dem Verſtändniſſe nachhelfen.

Genes. 1, 1—5: Principio creavit Deus coelos atque terram. Fuit autem terra vacua et vasta; caligine tecta fuit superficies maris immensi; halitus Dei spiravit in superficie aquarum. Tum Deus ita loquutus est: exsistat lux; exstitit lux. Tum vidit Deus, lucem esse bonam, ac discrimen fecit lucis et caliginis. Atque lucem diem, caliginem vero noctem adpellavit. Tum et vespera fuit et mane; dies (praeteriit) primus. Man ſieht, das Latein mußte viel ungelenker als bei Dathe ausfallen, aber die Arbeit war neben dem Grundtexte brauchbarer. Wenn dennoch das Werk nicht fortgeführt wurde, ſo lag die Schuld nicht an den ſorgfältigen Ueberſetzern, ſondern in den Zeitverhältniſſen, denn da der Prozeß, daß ſich die Wiſſenſchaft von der lateiniſchen Sprache emancipirte, in ſtarkem Fortſchritt begriffen war, verlor ſich für neue lateiniſche Ueberſetzungen ebenſo das Bedürfniß, als das Intereſſe.

Von den Ueberſetzungen einzelner Bücher des Alten Teſtaments heben wir nur die des Joſua von Andr. Maſius, Antw. 1574. f., die des Jeſaia von J. Ch. Döderlein, Altdorf. 1775, 8., ed. II. 1780. 8. und die des Hiob (Lugd. B., 1737, 2 T. 4.) und der Proverbien (Lugd. B., 1748, 4.) von Albert Schultens in den betreffenden werthvollen Bearbeitungen dieſer Bücher hervor. Maſius gibt eine Ueberſetzung des hebräiſchen und eine des griechiſchen Textes, er hält ſich ſehr an's Wort, wogegen ſich Döderlein und Schultens freier bewegen.

Wenden wir uns nun im Beſonderen zu den Ueberſetzungen des Neuen Teſtaments, ſo tritt uns gleich in der erſten die gelungenſte und einflußreichſte entgegen. Als Deſiderius Erasmus mit der Herausgabe des griechiſchen Textes umging, war die Beifügung einer lateiniſchen Ueberſetzung nach den damaligen Verhältniſſen von ſelbſt gegeben. Die Vulgata war nun freilich da, aber wie ſie vorlag, paßte ſie nicht zu dem gegebenen Texte, und ſollte ſie dienlich ſeyn, mußte ſie nach demſelben jedenfalls erheblich verändert und verbeſſert werden. Da entſchloß ſich Erasmus kühn, eine neue Ueberſetzung zu geben; wie Alles bei ihm, ging es ſchnell, in fünf Monaten war ſie fertig. Erasmus war als fertiger und eleganter Ueberſetzer längſt erprobt und dieſe Arbeit gelang ihm ganz beſonders. Daß er hier wörtlicher und genauer als ſonſt überſetzte, verlangte die Pietät gegen die heilige Schrift, aber auch ſo wußte er gegebene Schwierigkeiten gewandt und leicht zu überwinden. Die Ueberſetzung iſt klar und durchſichtig, auch der lateiniſche Ausdruck iſt ziemlich rein, nur freilich ſollte weder, noch konnte der eigenthümliche Sprachkarakter des Originals verwiſcht werden. Ganz abgeſehen indeſſen von dem Werthe dieſer Ueberſetzung an ſich, ſo würde Erasmus ſchon deßhalb eine Ehrenſäule verdienen, weil er durch ſie der Wiſſenſchaft das Recht von der katholiſchen Kirche erkämpfte, neue lateiniſche Ueberſetzungen der Bibel neben der Vulgata anzufertigen. Freilich hatte man ſchon vor ihm an ſolche neue Ueberſetzungen gedacht und auch Hand angelegt (ſiehe oben), aber es waren nur etwa gelehrte, von der Hierarchie unbeachtete Spiele und gedruckt lag noch nichts vor. Nun aber kam das Haupt der Humaniſten wirklich mit einer neuen Ueberſetzung zu einer Zeit, wo die Geiſter gewaltig aufgeregt, bereits gegeneinander ſtanden, die Humaniſten die Scholaſtiker ſchon geworfen hatten. Das konnte die eine Seite nicht ſo hinnehmen, Erasmus fühlte das ſo ſtark, wie einſt Hieronymus, er hatte allen Grund, ſein Unternehmen beredt zu rechtfertigen und es unter die Aegide des Pabſtes Leo X. zu ſtellen. Und ſelbſt dieſe ſchützte ihn nicht vor den heftigen Angriffen und ſchweren Verunglimpfungen eines Ed. Lee, Jak. Lopez Stunica, Petr. Sutor, aber der Sieg blieb ihm, ſ. ſeine Streitſchriften im IX. Bande ſeiner Opera ed. J. Clericus. Unter allen neueren lateiniſchen Ueberſetzungen des Neuen Teſtaments hat ſich keine eines ſolchen Beifalls zu erfreuen gehabt, wie die erasmiſche, nachgedruckt wurde ſie über 200 Mal, ſ. Masch l. l. I. p. 292 ss. II. 3. p. 594 ss. Wir verzeichnen hier nur die fünf bei Lebzeiten und unter den Augen des Erasmus erſchienenen Hauptausgaben; ſie erſchienen ſämmtlich in Baſel bei J. Froben in Folio und enthalten auch den griechiſchen Text. Die erſte vom Jahre

1516 hat noch manche Mängel (so steht aus Versehen auf dem Titel Vulgarii, aus *Βουλγαρίας* entstanden, für Theophylacti) und ist namentlich sehr incorrekt gedruckt, dagegen zeigen die drei folgenden, 1519, 1522, 1527, wie eifrig Erasmus sein Werk zu verbessern suchte, nur die letzte vom Jahre 1535 ist von der vorhergehenden ganz unerheblich verschieden. Die dritte Ausgabe gibt zuerst die St. 1 Joh. 5, 7. aus einem ganz jungen Codex, „ne cui sit ansa calumniandi." — Die erasmische Uebersetzung wurde in der Folge einige Male verbessert und überarbeitet, so von R. Gualtherus 1543 (siehe oben), Flacius Illyr. Bas. 1570. f. und eine solche starke Ueberarbeitung, aber nicht eine eigene Uebersetzung lieferte auch der Engländer Gualter. Delönus, Lond. 1540, 4., vgl. Lorck a. a. O. 1. S. 171 ff.

Auf Erasmus folgte Theodor Beza als Uebersetzer des Neuen Testaments. Er arbeitete im Gegensatze des Castellio, erstrebte also wörtliche Treue und schloß sich nicht nur an die geläufige Terminologie der Vulgata an, sondern suchte auch von der Vulgata so wenig als möglich abzuweichen. Dennoch entstand eine neue Arbeit, die zwar sprachlich sehr hebraisirt, sonst aber ziemlich einfach und klar gehalten ist. An manchen Stellen zeigt sich Beza von der Dogmatik abhängig, so namentlich Röm. 5, 12. *ἐφ' ᾧ* in quo, 1 Tim. 2, 4. *πάντας* quosvis, Joh. 1, 12. *ἐξουσίαν* dignitatem, später jus, Luk. 7, 47. nam für quoniam der Vulgata. Wie ihm dieß und Anderes übel gedeutet wurde, so besonders auch, daß er in den folgenden Ausgaben immer wieder und sehr bedeutend abänderte, vgl. besonders die allzu scharfe Kritik des J. Boisius in dem seltenen Buche Veteris interpr. cum Beza aliisque recentioribus collatio in IV. evv. et Ap. Actis. Lond. 1655, 8. Von den Ausgaben kommen zunächst fünf als Originalausgaben in Betracht, die unter seiner Aufsicht erschienen. Die erste erschien ohne griechischen Text, aber mit der Vulgata in der lateinischen Bibel (Genevae) Oliva Rob. Stephani 1556 (ad calcem 1557), fol. (siehe oben). Die vier folgenden geben neue Recognitionen und Bearbeitungen und enthalten außer der Vulgata auch den griechischen Text und sehr beachtenswerthe Anmerkungen. Sie erschienen sämmtlich zu Genf in Folio, die drei ersten 1565, 1582, 1588 (1589) bei H. Stephanus, die letzte 1598 sumpt. haered. Eustath. Vignon. Obgleich Beza's Uebersetzung Lob und Tadel zuließ und auch sehr auseinandergehende Beurtheilungen erfuhr, wurde sie doch nach der erasmischen die gebrauchteste. Sie wurde über hundert Mal je nach der einen oder andern Ausgabe und Recognition nachgedruckt, s. Masch l. l. I. p. 313 ss. II. 3. p. 578 ss. Die vollständigste und beste Ausgabe (ex collatione exemplarium omnium quam accuratissime emend. et aliquantulum aucta) erschien Cantabrig. 1642. f. — Nach Beza wird der Wittenberger Erasmus Schmid, † 1637, als Uebersetzer des Neuen Testaments genannt, allein die in dessen Opus sacrum posthumum. Norimb. 1658. f. gegebene Uebersetzung hat die Beza's so wesentlich zur Grundlage genommen, daß sie nur als eine sehr verbesserte Beza'sche gelten kann.

Wir kommen sofort zu Ch. Guil. Thalemann (Versio latina evangeliorum Matth., Luc. et Johannis itemque Actuum Ap. ed. a C. Ch. Tittmanno. Berol. 1781, 8.), Godofr. Sigism. Jaspis (Versio lat. epistolarum N. T. et libri visorum Joannis. Perpetua adnot. ill. 2 T. Lips. 1793 — 1797, 8.; ed. II. 1821) und Henr. Godofr. Reichard (Sacri N. T. libri omnes veteri latinitate donati. 2 Part. Lips. 1799, 8.). Alle drei verfolgten den gleichen Zweck, ihr Standpunkt war der Castellio's, nur freier, und Reichard rechtfertigte die Art seiner Arbeit ausführlich in seinem Tractatus grammatico-theol. de adornanda N. T. versione vere lat. Lips. 1796, 8. Sie wollten nicht wörtlich übersetzen, aber auch keine Paraphrase geben, sondern den ursprünglichen Sinn des Originals getreu in gute Latinität umsetzen. Das Resultat konnte nur eine gänzliche Umschmelzung des Originals seyn, die der Lateiner zwar leicht wegliest, aber die Exegese und Paraphrase schlägt doch überall durch, bei aller Freiheit müssen noch Ergänzungen mit gesperrter Schrift nachhelfen

und der Ausdruck ist doch oft genug nicht adäquat. Man fühlt sich in eine Atmosphäre versetzt, die eine andere Luft und andere Gedanken hat. Als Beispiel folge Lukas 11, 2—4. nach Thalemann und Reichard.

Thalemann. Et ille: cum orabitis, in hunc modum facite: Pater noster, universi Domine, sancte colatur tua majestas; ad omnes perveniat tua salus: jussa tua fideliter observentur in coelo pariter ac in terra; necessitates nostras et hodie nobis porrigas: et condona nobis peccata nostra, quemadmodum et nos condonabimus qui nos laeserunt: neque sinas nos inferri periculosis tentationibus; sed eripe nos opportune e malo.

Reichard. Ille igitur: Quum precari Deum volueritis, inquit, hac potissimum formula utemini: „Parens noster, qui in caelo resides, fac, quaeso, ut non minus in terris, quam ibi, divina tua majestas agnoscatur, imperium tuum propagetur, voluntati tuae satisfiat. Necessitates hujus vitae in singulos dies nobis suppedita. Quae in te delinquimus, ita nobis ignosce, uti nos ipsi aliis, quae in nos delinquunt, ignoverimus. Nec sine nos malorum irritamentis succumbere, sed e malo quocunque nos libera."

Jaspis sucht sich näher an die Textesworte anzuschließen. Gal. 1, 1—5. Paulus, Jesu legatus, nec plurium hominum nec certi cujusdam hominis autoritate constitutus, sed per Jesum Christum et Deum Patrem, qui eum e morte in vitam revocavit, omnesque mecum versantes muneris socii coetibus Galatiae omne felicitatis genus a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo adprecantur, qui semet ipsum pro nobis morti obtulit, ut nos ab hujus aetatis impietate liberaret, quae benigna erat Dei ejusdemque Patris voluntas; cui propterea laus in aeternum debetur; utique debetur!

Noch erschienen drei neue Uebersetzungen, die dem griechischen Texte mit einer Auswahl von Varianten beigegeben wurden und vornehmlich der lieben studiosa juventus, natürlich der docta, forthelfen sollten. Mögliche Wörtlichkeit, so daß die Diktion hebraisire, ergab sich hiermit von selbst als Princip, so jedoch, daß das Latein auch nicht geradezu barbarisch sey. Die sehr handliche Ausgabe H. A. Schott's ward mit Recht vielfach gebraucht; sie erschien zuerst Lips. 1805, 8., dann 1811 und wieder 1825, die vierte Auflage 1839 besorgte und überarbeitete zum Theil L. F. O. Baumgarten — Crusius. Die Uebersetzung ist mit großer Sorgfalt gearbeitet und in den folgenden Ausgaben fleißig nachgebessert, sie will zwar möglichst wörtlich seyn, hält sich aber doch in einer gewissen Mitte, zur Verständlichung ist theils das Wörtliche in margine gegeben, theils sind Zusätze oder freiere Uebersetzungen in Klammern zugefügt.

Schließlich traten F. A. Ad. Näbe (Lips. 1831, 8.) und Ad. Göschen (Lips. 1832) als Herausgeber und Uebersetzer des Neuen Testaments in der Weise Schott's auf; ihre Uebersetzungen, die sich sehr an's Wort halten, sind schwache Arbeiten, namentlich zeigt Göschen im Sprachlichen manche Blößen.

Von den Uebersetzern einzelner Theile des Neuen Testaments wurden Thalemann und Jaspis schon besprochen, wir glauben einzig nur noch den strebsamen Faber Stapulensis hervorheben zu sollen, der eine Uebersetzung der Paulinischen Briefe lieferte, die zuerst (Paris. 1512), f. erschien und dann öfter gedruckt wurde. Da die Hülfsmittel gering waren und Faber nur nach griechischen Handschriften arbeiten konnte, ist sie allerdings sehr mangelhaft, aber schon als Zeichen der Zeit verdient sie volle Beachtung.

Die Zeit der lateinischen Bibelübersetzungen ist vorüber, neue würden ein Anachronismus seyn. Blicken wir auf die langen Jahrhunderte zurück, so ist erhebend zu sehen, wie eifrig man bemüht war, auch durch diese Sprache die evangelische Heilslehre in die weitesten Kreise zu verbreiten. Die Uebersetzungen selbst fielen zwar sehr verschieden aus, aber auch nicht gelungene trugen ihre Früchte, und rein wissenschaftlich betrachtet, wurde nach den verschiedenen Uebersetzungsprincipien im Ganzen das geleistet,

was ſich leiſten ließ, ſo daß das Geleiſtete auch in der Zukunft etwaigen Bedürfniſſen im Weſentlichen ein Genüge leiſten kann. Aufgabe der Gegenwart und Zukunft iſt, das ſchwere Geſchäft des Bibelüberſetzens in lebenden Sprachen eifrigſt zu treiben, denn wenn man auch das ſchon Geleiſtete gehörig würdigt, Vollkommeneres kann und muß erſtrebt werden, und jede Zeit hat ein Recht auf das heilige Bibelwort in ihrem Gewande. O. F. Fritzſche.

W.

Waffen bei den Hebräern, ſ. Krieg.

Wagen bei den Hebräern. Wir haben von den Kriegswagen, von denen ſchon Bd. VIII. S. 88 f. beiläufig die Rede war, zu unterſcheiden die Reiſewagen für Perſonen und die Transportwagen. Letztere, die plaustra, ἅμαξαι (= ἀμφ' ἄξων, zweiachſiges Fuhrwerk), heißen vorzugsweiſe עֲגָלָה, das Rollende, סְרִנִּין im Targ. Jon. So 1 Sam. 6, 7 ff. 2 Sam. 6, 3. Am. 2, 13. (zum Einführen des Getraides). Die Transportwagen für das heilige Geräth beim Zuge durch die Wüſte heißen עֲגָלוֹת עָב LXX. ἅμαξαι λαμπηνικαὶ (λαμπήνη = ἀπήνη = ἁμ. τετράκυκλος bei den Griechen, gewöhnlich von Maulthieren gezogen, Od. 6, 57. 72. 9, 241), ſchwerlich zweiräderige Wagen, wie Eus. Emes. will, ſondern nach Aqu., vgl. Onk. Vulg. ἁμ. σκεπασταὶ, vehicula camerata, plaustra tecta (Meier, Wurzelw. S. 318 צב von צבב, vergl. طَبَّ IV. verſchließen, das Zuſammengebogene, der Verdeck eines Wagens, im Talm. Targ. ציב, ציבא, currus cameratus, carpentum) — alſo ohne Zweifel bedeckte Transportwagen, welche die iſraelitiſchen Stammfürſten, je zwei einen, ſtifteten für die heiligen Geräthe. Knobel vergleicht רבב ſchleichen, arabiſch طَبَّ fließen = ein durch ſanfte Bewegung ſich auszeichnender Wagen. Auch von Dreſchwagen ſteht עֲגָלָה (Jeſ. 28, 27 f., vgl. Bd. III. S. 505), von Kriegswagen nur poet. Pſ. 46, 10. Wo es von Reiſewagen ſteht (1 Moſ. 45, 19. 21. 27. 46, 5), bezeichnet es entweder vierräderige, auch für Perſonen eingerichtete Transportwagen, mit einem Kaſten oder auch kleinere, zeltartig bedeckte, mit zwei hohen Rädern verſehene, für die ungebahnten Wüſtenwege und Sandebenen taugliche, leichte Wägelchen, wie ſolche bei den Nomaden alter (z. B. nach Herodot bei den Scythen) und neuer Zeit im Brauche ſind (ſ. Ginzrot, Wägen und Fuhrwerke der Alten Bd. I. S. 234 ff.) und auch von den alten Aegyptern im Flachlande gebraucht wurden. Die Kriegswagen, רֶכֶב, häufig als Coll. (1 Moſ. 50, 9. 2 Moſ. 14, 9. u. ö. Joſ. 11, 4. 17, 16. Richt. 1, 19. 4, 3. 5, 28. 1 Sam. 13, 5. 2 Sam. 10, 18. 1 Kön. 1, 5. 20, 1. 22, 31. 2 Kön. 6, 14 f. 9, 21. 2 Chr. 12, 3. u. ö. Pſ. 76, 7. Jer. 47, 3. von David auch bei den Iſraeliten eingeführt 2 Sam. 8, 4., von Salomo in den עָרֵי הָרֶכֶב garniſonirt 1 Kön. 9, 19. 10, 26. 2 Chr. 1, 14. 8, 6. 9, 25) heißen auch מֶרְכָּבָה, entſprechend dem lat. currus, dem griechiſchen ἅρμα (2 Moſ. 15, 4. 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 5, 6. 22, 35. Joel 2, 5. Mich. 5, 10. Nah. 3, 2. Hab. 4, 8. Hagg. 2, 23., vgl. Offenb. 9, 9). Doch wird מֶרְכָּבָה und מֶרְכָּב beſonders gebraucht von Reiſe- und Staatswagen (1 Moſ. 41, 43. 46, 29. 3 Moſ. 15, 9. 1 Kön. 12, 18. 2 Kön. 5, 21. 9, 27. 10, 15. Jeſ. 2, 7. 22, 18., vielleicht auch 1 Sam. 8, 11. 2 Sam. 15, 1. Hohesl. 3, 9 f. 6, 11., ſ. d. Ausl.). Wenn auch der Gebrauch der Reiſe- und Laſtwagen im alten, wie im neuen Morgenland ſeltener iſt, als bei uns, weil die mehr zum Tragen als zum Ziehen geeigneten Kameele, Eſel und Maulthiere, jederzeit für jene Länder ein bequemes und paſſendes Transportmittel für Menſchen und Waaren geweſen ſind, ſo ſcheint doch im Alterthum der Gebrauch derſelben auch im Morgenland häufiger geweſen zu ſeyn, als heut zu Tage (Bd. XV. S. 159), wo ſelbſt in dem durch's ganze Alterthum wagenberühmten Aegypten die Wagen zu den Seltenheiten gehören. Im Neuen Teſtament begegnet uns nur ein Wagenreiſender, der äthiopiſche Kämmerer, der (Apſtg.

8, 28 ff.) auf einem mit Sitzen verſehenen Reiſewagen, vielleicht einem vierräderigen, bedeckten, nach Art der römiſchen rhedae (ῥέδαι Offenb. 18, 13., רדון des Targ. Jon.) von Jeruſalem nach Hauſe reiſt.

Was die Einrichtung der Wagen betrifft, ſo waren wenigſtens die Kriegswagen der Aegypter, Perſer, Aſſyrer, auch der Griechen des heroiſchen Zeitalters (ὄχεα das Ganze des Streit- und Rennwagens, ἅρματα das zweiräderige Geſtell, δίφρος der Wagenkaſten; von Reiſewagen Od. 3, 481. Il. 24, 322), die esseda der Briten und Gallier (Caes. bell. Gall. 4, 33) nach den vorhandenen Abbildungen (die ägyptiſchen ſ. bei Wilkinſon cust. and mann. I, 336. 338. 345 f. 354. 357 f. 384) zweiräderig, ohne Sitz, hinten offen (Il. 5, 585), theilweiſe auch auf der Seite, wo ſie oft nur eine nach hinten abwärts geſchweifte Lehne haben, hie und da nur für eine Perſon (zum Theil auf ägyptiſchen Denkmälern, ſ. Wilkinſon I, 335. 337., wonach ſich auf königlichen Streitwagen, um den König auszuzeichnen, nur eine Perſon, auf Triumphwagen dagegen oft zwei fürſtliche Perſonen außer dem Wagenlenker nebeneinander befinden), gewöhnlich für zwei Perſonen, nämlich den bellator und auriga (1 Kön. 22, 34. 2 Chron. 18, 33., vgl. Il. 5, 837. 8, 115 ff. 23, 132 u. ö. Virg. Aen. 9, 330 u. ö.). Bei anderen morgenländiſchen Völkern findet man auf den Wandgemälden in Theben auch drei auf einem Kriegswagen (vergl. das hebräiſche שָׁלִישׁ, τριστάτης und Jeſ. 21, 7. 9. רֶכֶב אִישׁ צֶמֶד פָּרָשִׁים, zwei außer dem Wagenlenker ſiehe dagegen Hitzig zu dieſer Stelle, der רו mit Züge, פו mit Roſſe überſetzt). Die Kriegswagen waren zwar nicht ganz von Eiſen, wie man aus רֶכֶב בַּרְזֶל (Joſ. 17, 16 ff. Richt. 1, 19. 4, 3) ſchließen könnte, aber doch mehr oder weniger ſtark mit Eiſen beſchlagen und mit geräumigen Behältern für Bogen, Pfeile und Speere verſehen, eine Abtheilung derſelben auch, zwar nicht bei den Aegyptern, aber bei anderen morgenländiſchen Völkern, z. B. den Perſern und Medern, und ſpäter im ſyriſchen Heere (2 Makk. 13, 2), an den Achſen mit Sicheln verſehen, worauf nach Umbreit und andern Auslegern מַלְרוֹת in Nah. 2, 4 f. zu beziehen iſt. Ueber dieſe currus falcati, ἅρματα δρεπανηφόρα, ſowie über die Streitwagen überhaupt, ſ. Curt. 4, 9. 5. und 12, 6. Xen. Anab. 1, 7. 10. Diod. Sic. 17, 53. und das ausführliche Werk von Ginzrot, Wagen und Fuhrwerke der Alten, München 1817, 2 Bde., 4°. Bd. I. S. 327—364. und T. 22 — 25. Schickedanz, de curr. falc. in ant. mil. usit. Serv. 1754. Chr. Schultz, de curr. bell. in or. us. und de civ. curr. 2 Chr. 9, 25. Vit. 1722. Lydius, de re mil. in Ugol. thes. XXVII. p. 260 sqq. J. D. Michael, nov. litt. Gott. 1759, p. 913. G. Fabricy, recherches sur l'époque de l'équit. et de l'us. des chars equ. chez les anc. Par. 1764. Die ältere Literatur bei Fabric. bibl. ant. p. 825 sq. Vierräderige, bedeckte Wagen, fahrende Palankins mit Vorhängen, ἁρμάμαξαι, nahmen wohl nicht nur die perſiſchen Könige mit auf ihre Kriegszüge, ſondern ſolche bequemere Reſervewagen zum Sitzen oder Liegen (ὀχήματα ἐνθρόνια und ἐνεύναια bei den Griechen) mochten auch die iſraelitiſchen Könige für etwaige Unfälle im Kriege mitgenommen haben, wie wir aus 2 Chron. 35, 23 f. ſehen, wo der tödtlich verwundete Joſias aus ſeinem Streitwagen in einen רֶכֶב מִשְׁנֶה gebracht wird. Daß übrigens מֶרְכָּב von einem Wagenſitz zu verſtehen ſey, iſt aus den von Geſenius citirten 3 Moſ. 15, 9. Hohesl. 3, 10. nicht erſichtlich. An letzterer Stelle iſt wohl von einer Sänfte die Rede. Die Kriegswagen wurden, wie die Staatswagen, von Pferden gezogen, weder einſpännige Fuhrwerke mit Lanne (Gabeldeichſel), noch vierſpännige (quadrigae, zwei Strangpferde neben zwei Deichſelpferden), wie bei den Römern, findet man bei den alten Aegyptern und Griechen, bei denen nur etwa ein drittes Pferd, παρήορος, loſe angebunden nebenher läuft, ſondern nur zweiſpännige. *). Bei

*) Ein Viergeſpann nur in dem Gleichniß Od. 13, 81. und in zwei kritiſch verdächtigen Stellen Il. 8, 185. 11, 699. In einem טיטראמולין, currus cum quatuor mulis läßt Schem. rabb. 43. Jehovah auf den Sinai herabkommen.

kleineren Reiſen bediente man ſich leichter, zweiſpänniger und zweiräderiger Wagen, mit Pferden oder Maulthieren beſpannt, wobei der Herr ſelbſt lenkte und Diener (Läufer, רָצִים) voran oder hintennach liefen (vgl. 1 Kön. 18, 44 ff.), um beim Ausſteigen, Ausſpannen behilflich zu ſeyn, das Pferd zu halten u. ſ. w. Eigentliche Reiſewagen, bequem eingerichtet mit Kaſten (*πείρινς*) und Bedeckung, waren dagegen vierräderig, wie die griechiſchen *ἀπήνη* oder *ἅμαξα*, *καμάρα*, das römiſche plaustrum (rabb. גודהרקא, plaustrum effectum sicut arca, currus cameratus, qua utuntur principes Buxt. lex. p. 398). An Transportwagen wurden vorzugsweiſe Ochſen angeſpannt (4 Moſ. 7, 3 ff. 1 Sam. 6, 7. 2 Sam. 6, 6. Am. 2, 13., vgl. Il. 24, 782. Her. 1, 31. Luc. d. mort. 6, 2), auch Maulthiere (an den vierräderigen Train- und Waſſerwagen des Cyrus, Her. 1, 188) und Eſel (Jeſ. 21, 7. רֶכֶב חֲמוֹר רֶכֶב גָּמָל, wonach Cyrus auch die Kameele in ſeinem Train als Zugthiere benützt zu haben ſcheint, wenn nicht die von ihm nach arabiſcher Sitte verſuchsweiſe eingerichtete Kameelreiterei, wovon Xen. Cyrop. 6, 2. 8. 18. 7, 1. 22. 27., cfr. Her. 7, 86. Diod. 2, 54. 3, 44. berichtet, zu verſtehen iſt, und unter den רִיחִים, die mit wilden Eſeln beſpannten Streitwagen, wie ſie nach Her. 7, 86. im Heere des Xerxes als indiſche Waffengattung ſich befanden). Die Trainwagen, עֲגָלוֹת, zuſammengeſtellt, bildeten eine Verſchanzung des Kriegslagers, die Wagenburg, daher מַעְגָּל, מַעְגָּלָה genannt 1 Sam. 17, 20. 26, 5. 7. — Die Anſpannung iſt den Wandgemälden zufolge nicht ſehr verſchieden von der heute gebräuchlichen, nur daß die Zugriemen oder Stränge entweder ganz fehlen oder bloß auf der inneren Seite ſich finden und ein auf das leichte Halsſättelchen gelegtes leichtes, ausgeſchweiftes Doppeljoch die beiden Zugthiere verbindet. Das Nähere ſ. bei Wilkinſ. S. 351 ff. und in den für die griechiſchen Geſpanne klaſſiſchen Stellen Il. 5, 722 sq. 24, 206 sq.

Die einzelnen Theile des Wagens betreffend, ſo waren die Räder אוֹפַנִּים (Jeſ. 28, 27. Nah. 3, 2. Spr. 20, 26. Etym., ſ. Meier, Wurzelw. S. 277 f.). oder גַּלְגַּלִּים (Jeſ. 5, 28. Ezech. 10, 2. 6. 23, 24. 26, 10), urſprünglich wohl Scheibenräder, tympana, die auch ſpäter noch an Laſtwagen vorkommen; doch kommen ſchon frühe Räder mit Speichen (חִשֻּׁקִים, *κνῆμαι*, radii, meiſt rund, an ägyptiſchen Kriegswagen ſechs, bei anderen häufig auch vier, bei den Griechen vier, ſechs, acht, zwölf, vgl. Il. 5, 723. ein eilfſpeichiges, perſiſches bei Kerporter, Wilkinſon S. 358) und mit Felgen (גַּבִּים, גַּבּוֹת, *ἄψιδες*, *ἀψῖδες*, orbilia) vor, wie wir das aus der Beſchreibung der Räder an den Geſtühlen oder Räderkäſten des ſalomoniſchen Tempels ſehen, die waren כְּמַעֲשֵׂה אוֹפַן מֶרְכָּבָה 1 Kön. 7, 32 f. Sie drehten in ihrer Nabe (חִשּׁוּרִים, modiolus, orbiculus) ſich um eine, an beiden Ende runde, in der Mitte gewöhnlich vierkantige Achſe (יָד 1 Kön. a. a. O.), auf welcher der Wagen an ſeinem hinteren Rand feſt aufſtand, was ſehr zur Leichtigkeit des Fuhrwerks beiträgt (ſ. Wilkinſon S. 343 f.).

Die Deichſel, temo, *ῥυμός*, im Hebräiſchen nach Talm. Kel. C. 14. עוֹל, unten in der Mitte der Achſe befeſtigt, läuft unter dem darauf ruhenden, gewöhnlich gegitterten oder aus einem mit Stricken, Weiden, Lederwerk durchflochtenen Rahmen beſtehenden Wagenboden hin, dann entſprechend der Wölbung des vorderen Wagenrands, ſich ein wenig nach oben krümmend, läuft ſie in eine gerade, bis zum Nacken der Pferde reichende Deichſelſtange aus, an welcher die Zugthiere mittelſt des Jochs (עוֹל, rechts und links mit einer Beugung für den Nacken eines jeden der beiden Zugthiere, an welche es ebenſo, wie an die Deichſelſtange, mit Stricken oder breiten Lederriemen LXX. *ἰμὰς ζυγοῦ*, עֲבוֹת הָעֲגָלָה, Jeſ. 5, 18. feſtgebunden) angeſpannt werden (אָסַר 1 Moſ. 46, 29. 2 Moſ. 14, 6. 1 Sam. 6, 7. 1 Kön. 8, 44. 2 Kön. 9, 21. Jer. 46, 4. רָתַם Mich. 1, 13).

Eine intereſſante Abbildung der Manipulationen der ägyptiſchen Wagenfabrikanten ſ. Wilkinſon S. 343. 349 f. An den Wagen der ägyptiſchen Könige waren Speichen, der obere Rand der vorderen Wagenbrüſtung (*ἐπιδιφριάς*, *ἄντυξ*), auch die Deichſel

ſtatt mit Eiſen mit edlem Metall beſchlagen und mit allerlei Zierrathen verſehen, ja, mit Edelſteinen ausgelegt. Beſonders auch mit koſtbarem, vielfarbigem Lederwerk pflegten die Prachtwagen (Wilk. S. 348) zu prangen.

Ueber die Sonnenwagen מַרְכְּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ 2 Kön. 23, 11., ſ. Bd. XIV. 531. 534. Vgl. außer den angeführten Werken noch Grashof, Fuhrwerke bei Homer und Heſiod. Düſſeldorf 1846. Scheffer, de re vehicul. vet. in Graevii thes. V. ib. Pyrrh. Ligor. de vehic. diatr. Panofka, Bilder antiken Lebens 6, 1. E. Gerhard, auserleſene griechiſche Vaſenbilder 79 f. 94 f. 111 f. 136—140. Lehrer.

Wahrhaftigkeit. Als Attribut Gottes kommt dieſe Bezeichnung in dem zwiefachen Sinne vor, daß 1) den fingirten Göttern, den „Nichtſen“ gegenüber, ihm die reale Exiſtenz — wie den todten Götzen gegenüber die Lebendigkeit zukommt, — eine Bedeutung des Wortes „wahrhaftig“, die uns hier nicht weiter angeht, und 2) daß der menſchlichen Unzuverläßigkeit und Lügenhaftigkeit gegenüber, Alles was Gott redet, Wahrheit iſt. Dieſe ethiſche Qualität kann Gott nur zukommen, wenn er überhaupt redet; ſie ſetzt alſo eine Offenbarung voraus; nur wo es Worte Gottes gibt, kann er als der Wahrhaftige erkannt und geprieſen werden. Sie beſteht dann darin, daß ſeine Offenbarung wirklich nichts anderes iſt, als das Kundwerden ſeines Weſens und Willens, das Sichtbarwerden des in ihm Verborgenen, das aber auch in dieſem Sichtbarwerden ſich ſelbſt gleich bleibt. Nur wo dieſes die Vorausſetzung iſt, iſt der Glaube möglich; was der Glaube ſubjektiv als habitus iſt, drückt ſich objektiv in dem kategoriſchen Satze aus: Gott iſt wahrhaftig (Joh. 3, 33. *Ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν, ἐσφράγισεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν*). Damit wird nicht behauptet, daß Gottes Wahrhaftigkeit fordere, es müſſe alles und jedes, was ſein Weſen in ſich faßt und in ſeinem Rathe beſchloſſen iſt, auch Inhalt ſeiner Offenbarung ſeyn; denn dieſe muß, wofern ſie nicht zwecklos ſeyn ſoll, in richtiger Proportion ſtehen zur Fähigkeit der ſie Empfangenden, muß überhaupt beſtimmt ſeyn durch göttliche Pädagogie. Aber nicht mehr durch dieſe zu rechtfertigen wäre ein Unterſchied zwiſchen geoffenbartem und geheimem Gotteswillen, wie ihn die calviniſche Diſtinktion machen will, um die abſolute Erwählung und Verwerfung gegen die entgegenſtehenden Schriftſtellen zu ſchützen. Andererſeits aber iſt für den Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit der Offenbarungsbegriff nicht ausſchließlich auf die poſitive, übernatürliche Kundgebung zu beſchränken, wie ſie die Schrift zum Inhalt, das Chriſtenthum zur geſchichtlichen Baſis hat. Sondern auch auf den Wegen, auf welchen der menſchliche Geiſt mittelſt ſeiner eigenen, d. h. ihm von Gott als Naturgabe mitgegebenen Kraft, die Fähigkeit und den Trieb hat, Wahrheit zu ſuchen, darf er das Vertrauen hegen, daß Gott, eben weil er der Wahrhaftige iſt, ihn Wahrheit finden laſſen wird; die Entdeckungen des Naturforſchers, des Aſtronomen, des Pſychologen, des Hiſtorikers — ſie alle ſind Offenbarungen und ruhen darauf, daß Gott wahrhaftig iſt, ſie alle fordern daher auch Gehorſam und es iſt Gewiſſensſache, ſich ihnen zu fügen, daher es ein wiſſenſchaftliches Gewiſſen gibt. Es kann hiernach Gottes Wahrhaftigkeit auch definirt werden als diejenige ſeiner Eigenſchaften, kraft welcher er will und wirkt, daß Wahrheit für uns ſey und von uns erkannt werde. Auf die Pilatusfrage: Was iſt Wahrheit? iſt die bündigſte Antwort: Gott iſt wahrhaftig. — Es darf aber nicht überſehen oder geläugnet werden, daß die Combination dieſer göttlichen Eigenſchaft mit dem chriſtlichen, oder genauer: mit dem kirchlichen Offenbarungsbegriff einer eigenthümlichen Schwierigkeit begegnet. Daß ich, was mir Gott ſagt, unbedingt als Wahrheit annehme und mich derſelben gehorſam erweiſe, ſteht feſt; aber da mir Gott auch in ſeiner Offenbarung nicht in perſönlicher Geſtalt hörbar, ſichtbar, greifbar gegenüberſteht, wie ein Mann ſeinem Sohne, ſo muß, je mehr es mir Ernſt iſt um Wahrheit, um ſo mehr für mich die Vorfrage die ſeyn: Was hat Gott wirklich geſagt und was nicht? Den Vortheil, welchen die unmittelbaren Empfänger und Träger der Offenbarung genoſſen haben und worauf ſie ſich berufen, 1 Joh. 1, 1., genieße ich nicht; iſt mir alſo Gottes Rede nur überliefert, iſt ſogar dieſe Ueberlieferung in eine rein menſchliche Form

gefaßt, nämlich in ein Buch, deſſen einzelne Theile von Menſchen geſchrieben ſind und keineswegs lauter unmittelbare Reden Gottes enthalten, ſo muß ich über die Identität dieſer Literatur mit Gottes Wort erſt in's Klare geſetzt ſeyn, ehe ich jenen mir feſtſtehenden Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit auch auf dieſe Tradition und Schrift anwenden kann. Für das praktiſche Glaubensbedürfniß der Gemeinde reicht die auf einen ſtrikten Inſpirationsbegriff gebaute Theorie, wonach Offenbarung und Bibel ſich decken, immerhin aus; aber der Theolog muß wiſſen, daß die Sammlung und der Abſchluß dieſer ſchriftlichen Zeugniſſe nicht Sache göttlicher Beſtimmung durch ſpeciell hierauf bezügliche Offenbarung geweſen, ſondern durch kirchliche Entſcheidung zu Stande gekommen iſt; dieſe alſo kann nicht auch ſchon als durch den Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit gegen jede weitere Unterſuchung ſchlechthin geſchützt angeſehen werden. Der Frömmigkeit iſt es zwar natürlich, daß ſie ſolch eine ſeit Jahrtauſenden praktiſch bewährte, dem Herzen einmal theuer und ſegensreich gewordene Grundlage, auf der ſie ruht, nicht wieder in Frage ſtellen zu laſſen geneigt iſt; aber je mehr ſie ihrer Sache ſubjektiv gewiß iſt, um ſo weniger kann ſie ſich dagegen ſperren oder es als Antaſtung des Heiligen verabſcheuen, wenn die Wiſſenſchaft es unternimmt, dieſe Wahrheit auch objektiv in's Klare zu ſetzen.

Wie aber Gott wahrhaftig iſt und als ſolcher eben im Gange ſeiner Offenbarung theils durch Erfüllung jeder Verheißung und Drohung, theils durch die Bewährung ſeines Wortes an eines Jeden Gewiſſen ſich erweiſt: ſo nimmt auch unter den Tugenden des Chriſten, der nach Gott geſchaffen iſt in rechtſchaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit, der ein *μιμητὴς τοῦ θεοῦ* (Eph. 5, 1) werden ſoll, die Wahrhaftigkeit einen der erſten Plätze ein. Wie die Lüge des Satans Eigenſtes iſt (Joh. 8, 44. Lügner und Mörder ſind ſeine zwei Haupttitel, Beides drückt ſich auch in ſeiner Signaliſirung als Schlange aus): ſo ſchließt auch den Menſchen die Lüge unbedingt vom Himmelreich aus (Offenb. 21, 8. 27. 22, 15). Und wenn ſchon ein rechter Iſraelit nur derjenige zu heißen verdient, *ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι* (Joh. 1, 47), ſo iſt es Grundregel für die Jünger Jeſu, *ἀκέραιοι* zu ſeyn, wie die Tauben (Matth. 10, 16), wie von dem Meiſter ſelbſt als Hauptmerkmal ſeiner ſündloſen Reinheit hervorgehoben wird, daß *οὐχ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ* (1 Petr. 2, 22).

Definiren wir dieſe Tugend vorerſt ſo, wie ſie zunächſt in die Erſcheinung tritt, daß nämlich Alles, was wir reden, genau wahr iſt: ſo läßt ſich dieß ſubjektiv dadurch näher beſtimmen, daß, was wir ausſprechen und dem Hörenden als unſere Meinung und Abſicht präſentiren, auch wirklich unſere Meinung und Abſicht iſt. Von dieſer Seite nennen wir ſie genauer Aufrichtigkeit, noch innerlicher gefaßt: Lauterkeit, zugleich auf's praktiſche Verhalten überhaupt bezogen: Redlichkeit. Da liegt auch auf dem tiefſten Seelengrunde, wie er vor Gottes Auge bloß liegt, nichts Anderes, als was unſer Wort ausſpricht, und zwar unzweideutig, für Jeden erkennbar ausſpricht. Wenn aber Alles, was ich ſage, wahr ſeyn muß, ſo folgt daraus nicht, daß ich Alles, was wahr iſt, was ich für wahr halte, auch ſagen muß; theils die Weisheit (Matth. 7, 6), theils die ſchonende Liebe, theils das klare Bewußtſeyn, daß nicht Jeder an jedem Orte berufen iſt, zu reden, lehrt den Chriſten zur rechten Zeit auch ſchweigen, ſelbſt wenn er viel zu ſagen wüßte (Pred. 3, 7. Sir. 20, 7).

Inſoweit iſt die Wahrhaftigkeit eine der chriſtlichen Socialpflichten, von dieſer Seite, d. h. aus der Nächſtenliebe, nimmt auch Paulus das Motiv für dieſelbe Eph. 4, 25: *λαλεῖτε ἀλήθειαν, ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.* Das paßt freilich genau nur auf den gliedlichen Zuſammenhang Derer, deren gemeinſames Haupt Chriſtus iſt; allein daß daneben nicht etwa der pfäffiſche Grundſatz beſtehen kann, einem Ketzer (oder einem Nichtchriſten) ſey man nicht ſchuldig, Wort zu halten, liegt ſchon in dem allgemeinen Ausdruck *μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ*. Nicht nur chriſtliche, ſondern überhaupt menſchliche Gemeinſchaft iſt nicht möglich, wo nicht dem Worte zu trauen iſt; das einzige Mittel, wodurch Geiſt und Geiſt können aufeinander

wirken, ſich ſelbſt einander mittheilen, iſt das Wort, das die geiſtbegabte Menſchenſeele vor der Thierſeele voraus hat; iſt dieſes Mittel durch die Lüge unbrauchbar gemacht, ſo hört das Gemeinſchaftsverhältniß auf, jeder iſt iſolirt und das Wort wird, ſtatt ein Freundſchaftsband zu ſeyn, zur Feindesſchlinge, der man aus dem Wege gehen muß. Menſchliche Gemeinſchaft aber, ſelbſt wo ſie noch nicht zur chriſtlichen Brudergemeinſchaft erhoben worden, iſt Gottes Ordnung, daher hat der Menſch dem Menſchen gegenüber ein heiliges Recht darauf, daß er das Wort als Ausdruck und Pfand der Geſinnung hinnehmen und ſich auf daſſelbe verlaſſen kann. Jede Lüge iſt daher eine Beleidigung, weil ſie wie ein ſchnöder Mißbrauch des Vertrauens, ſo eine Verletzung jenes Rechtes iſt. („Die Lüge behandelt den Belogenen, als wäre dieſer nicht gleichberechtigt mit dem Lügner; dieß iſt um ſo unwürdiger, da man Andere nur belügen kann, wenn und ſoweit man ihnen Glauben zu uns zutraut, als ob zwar ſie dem Geſetze der Wahrhaftigkeit unterworfen wären, der Lügner aber willkürlich es verletzen dürfte." Schmid, chriſtliche Sittenlehre, herausgegeben von Heller, S. 733 f.) Es iſt in dieſer Beziehung ganz richtig, wenn Nitzſch (Syſtem der chriſtlichen Lehre §. 172) die Pflicht der Wahrhaftigkeit unter die Rubrik der „Unſchuld des chriſtlichen Lebens" ſtellt und als „Achtung des Gedanken- und Sprachverkehrs" definirt.

Nicht mit Unrecht jedoch haben verſchiedene Theologen (wie ſchon Auguſtin de mendacio cap. 19, ſo neuerlich der katholiſche Moraliſt Werner, ſiehe ſeine Ethik Bd. III. S. 227) darauf hingewieſen, daß es ſich mit der Wahrhaftigkeit gleichmäßig verhalte, wie mit der Keuſchheit, ſie gehören beide zur chriſtlichen ἁγνεία; daß das Erröthen, das bei jedem noch nicht völlig verdorbenen Menſchen die Entdeckung einer von ihm ausgeſagten Lüge hervorbringe, weſentlich daſſelbe ſey, das jeder Verletzung der Schamhaftigkeit folge. So achtet ſelbſt die Welt den Lügner für infam. Nach dieſer Seite iſt die Wahrhaftigkeit nicht bloß Socialpflicht, ſondern, wie alles Ehrenhafte, zugleich Selbſtpflicht. Worin iſt ſie aber als ſolche begründet? Marheineke ſagt (theologiſche Moral, S. 448): der Lügner iſt mit ſich ſelbſt geſpannt und im Widerſpruch. Aber erſtlich muß dann wieder gefragt werden, warum es Sünde ſey, mit ſich ſelbſt im Widerſpruch zu ſeyn? — denn daraus, daß dieß ein unbehaglicher, auf die Länge ſogar unerträglicher Zuſtand iſt, folgt noch nicht, daß ſolch ein Widerſpruch mit ſich unter allen Umſtänden Sünde iſt, und zweitens kann gerade der frechſte Lügner mit Recht ſagen, er ſey mit ſich ſelbſt vollkommen einig, er wiſſe, was er wolle: mundus vult decipi, ergo decipiatur. Das Richtige liegt vielmehr in dem Satze: ein Mann, ein Wort. Iſt alſo ſein Wort nicht zuverläßig, ſo iſt er kein Mann, ſondern ein Rohr, das der Wind hin- und herweht, keine ethiſche Perſönlichkeit, die als ſolche auch von anderen ethiſchen Perſönlichkeiten anerkannt werden und mit ihnen Gemeinſchaft pflegen kann. Es greift ſomit hier die Selbſtpflicht zurück auf das ſociale Verhältniß, wer unwürdig und unfähig iſt, an dieſem Theil zu haben, wie der Lügner, der iſt eben damit ehrlos. Pädagogiſch wird namentlich von dieſer Seite, vom Geſichtspunkte der Schande aus, gegen die Lüge wirkſam operirt werden.

Allein auch dieſes zweite Motiv erſchöpft den Grund des tiefen Abſcheus vor der Lüge noch nicht, den das Chriſtenthum einflößt. Es iſt erſt die religiöſe Lebensanſchauung, es iſt die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeyns, was allein die Verſuchung zur Lüge gründlich überwindet. Gott hat den Menſchen aufrichtig gemacht, hat ihn — wie einen edlen Stamm — gerade wachſen laſſen (Pred. 7, 29); durch die Lüge verkrümmt er ſich ſelbſt, macht gemein, was Gott gereinigt hat. Es iſt alſo eine Zerſtörung der göttlichen Ebenbildlichkeit, die durch das Lügen bewerkſtelligt wird. Genauer ſtellt ſich das religiöſe Motiv in Folgendem dar. Mosheim ſagt S. L. Bd. VIII. S. 103: „Die Furcht, den allwiſſenden Gott, dieſen Erforſcher und Kenner ihrer geheimſten Gedanken und Bewegungen, dieſen untrügbaren Zeugen aller ihrer Handlungen durch eine thätige Verläugnung ſeiner Allwiſſenheit zu beleidigen, erfüllt den Chriſten mit einem lebendigen Abſcheu gegen alle Arten von Unwahrheit." Und Harleß, Ethik §. 47, a:

„Die Lüge ist ihrem Wesen nach auch da, wo sie nur Versündigung an Menschen scheint und sich im Kreise menschlicher Zustände und Beziehungen bewegt, eine Verläugnung Gottes“ u. s. w. Der Lügner gebärdet sich, als wenn kein Gott wäre, der ihn hört, der das Verborgene an's Licht bringt; er verläugnet den Glauben an Gottes Allwissenheit und Allgegenwart. Wer dagegen weiß, daß Gott Licht ist, und wer eben deßhalb, wie Gott ihm gegenwärtig ist, so auch sich selber immer und überall in Gottes Gegenwart weiß, der kann nicht lügen, nicht Gott zum Zeugen einer Unwahrheit machen; er läßt sich von Gottes Lichtnatur nicht bloß beleuchten, sondern durchleuchten, er wird selber Licht, d. h. durchaus wahr. (Das läßt sich selbst durch die Analogie eines rein menschlichen, socialen Verhältnisses deutlich machen. Wenn A den B in Gegenwart des C belügt, und zwar so, daß C weiß, es sey Lüge, so wird dieser zum Mitschuldigen, oder ist es, gerade weil man ihn dazu macht, die schwerste Beleidigung für ihn.) An diesem Punkt erhellt auch deutlich, daß für den Christen das Bekennen der Wahrheit ohne das Hinzuthun eines Eides durch denselben Beweggrund bestimmt wird, der ihm den Meineid unmöglich macht; es besteht ja in der That der Unterschied zwischen einer eidlich erhärteten und einer einfachen Aussage ohne Eid lediglich darin, daß das Bewußtseyn der Gegenwart Gottes und die Furcht vor ihm im Eide ausdrücklich und in feierlichem Bekenntniß ausgesprochen, ja selbst symbolisch bekräftigt wird, bei der einfachen Aussage dagegen dieses ausdrückliche Aussprechen und Bekennen jenes Bewußtseyns, nicht aber dieses Bewußtseyn selbst wegfällt (siehe die Pastoraltheologie des Unterzeichneten S. 495. Chalybäus, spekulative Ethik, Bd. II. S. 511. Wuttke, Sittenlehre, Bd. II. S. 364 f.); ein Unterschied, dessen richtige Fassung uns ebenso klar erkennen läßt, warum unter Christen der Eid keine principiell berechtigte Stelle haben kann, als warum im Zusammenleben mit der Welt seine Auferlegung und Ableistung nicht nur unvermeidlich, sondern auch für den Christen keine Sünde ist. Würde der Eid als eine Provokation der göttlichen Strafe, die mein eigenes Haupt nach meinem eigenen Ausspruch treffen soll, wofern ich lüge, aufgefaßt, so wäre er gar nichts anderes, als ein roher Fluch, dergleichen man aus dem Munde jedes Fuhrknechts oder Matrosen hören kann. Daß heute noch etliche Theologen, um auch in diesem Stück allem Subjektivismus auszuweichen, diese plebejische Definition geben, macht dieselbe um nichts besser. — Möglicher Weise kann aber einem Individuum im Allgemeinen jenes Gottesbewußtseyn und somit eine gewisse Gottesfurcht noch beiwohnen, aber als Objekt göttlicher Inachtnahme (1 Petri 3, 12. *πρόσωπον κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά*) wird von ihm nur das Thun, das gleichsam materiell in die Erscheinung tretende Werk, nicht aber auch das leichtbeschwingte, schnell verhallende Wort angesehen. Die tiefere religiös-sittliche Erkenntniß dagegen sieht auch im einzelnen Wort eine That, wie Gottes Worte Thaten sind; ja das Wort, vermöge seiner geistigeren Natur als hörbarwerdender Gedanke, als unmittelbarster und adäquatester Ausdruck des Geistes, ist mit dem Geiste gewissermaßen noch inniger, solidarischer verbunden, als der Hände Werk. Daher müssen die Menschen auch Rechenschaft geben von jedem unnützen Worte, das sie geredet haben. — Liegt dem Gesagten zufolge der Schwerpunkt des religiösen Motivs vornehmlich im Hinblick auf das Gericht, so ist es eine ganz sachgemäße Wendung, die Augustin demselben speciell gegeben hat, wenn er de mendacio cap. 19 sagt: Wer einst zum Anschauen der Wahrheit im Himmelreiche gelangen wolle, müsse jetzt schon die Wahrheit lieben und üben und dürfe nicht mendacio corrumpi. Doch liegt darin schon auch ein weiterer Gesichtspunkt.

Wir haben bisher die Wahrhaftigkeit nur als Reden der Wahrheit im Verkehre mit dem Nebenmenschen in's Auge gefaßt, sie aber als solche schon im Zusammenhange mit verschiedenen Pflichtgebieten — Nächstenliebe; Selbstachtung, Gottesfurcht — begründet gefunden. Allein die Sünde hat den Menschen so sehr verderbt und verdreht, daß er sogar sich selber belügt. Das ist entweder ein leichtsinniges Vergessen der Wahrheit, die man sich aus dem Sinne schlägt, der man aus dem Wege geht, weil sie die

fleiſchliche Ruhe und Sicherheit ſtört (vgl. Jak. 1, 24), oder redet man ſich poſitive Lügen vor — man ſpricht in ſeinem Herzen: es iſt kein Gott, keine Ewigkeit u. ſ. w., oder beredet ſich, man ſey gerecht, weiſe, glücklich, während man all das nicht iſt und wiſſen könnte, daß man es nicht iſt (ſo z. B. 12, 19. 1 Joh. 1, 6. 8. 10. 4, 20). Das nennt die Schrift Selbſtbetrug, Jak. 1, 22., und wegen der praktiſchen Conſequenzen, die aus ihm fließen, Selbſtverführung, 1 Joh. 1, 8. Es iſt damit ein Aeußerſtes von Thorheit bezeichnet, wenn eine falſche Selbſtliebe zur Ungerechtigkeit gegen ſich ſelbſt führt. Soll aber der Chriſt wahr ſeyn zu allererſt gegen ſich ſelber, ſo ſetzt das jenen tiefen Reſpekt vor der Wahrheit, jenen unbedingten Gehorſam gegen ſie voraus, der ihm nicht nur nicht erlaubt, etwas Unwahres zu reden, ſondern auch etwas ihr Widerſprechendes zu denken, ſich etwas einzubilden, ſich (wie der deutſche Ausdruck bezeichnend ſagt) etwas in den Kopf zu ſetzen, das nicht aus ihr ſtammt. An dieſem Punkte ſtellt ſich auch die Wiſſenſchaft, das Forſchen, das Conſtruiren, das Hypotheſenmachen und Conſequenzenziehen, das Errichten von Syſtemen unter die Macht des Gewiſſens; wer nicht zu allererſt in ſeinem Denken der Wahrheit ſchlechthin, allein und überall die Ehre gibt, der wird als Schriftſteller oder Docent ebenſo gewiß ein Lügner, wie etwa als Geſellſchafter oder als Advokat oder als politiſcher Redner. Und nicht bloß die bewußte Unwahrheit, die gelehrte Gleißnerei oder die handwerksmäßige Kathederarbeit, da man mit Fauſt „herauf, herab, und quer und krumm die Schüler zieht an der Naſe herum," da man „mit ſaurem Schweiß ſagen muß, was man nicht weiß," ſondern auch das fromme Irren, in dem ſich ſo gerne die Viſionäre, die Sektirer aller Art, wie manche Theoſophen und Apokalyptiker feſtſetzen, die Dreiſtigkeit, mit welcher eigene Einfälle und verlebte Traditionen als Wahrheit proklamirt werden: das alles ſind Dinge, deren ſich der Chriſt mit aller Macht erwehrt, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß ſolche Gnoſtiker ſeine *ψιλὴ πίστις* geringſchätzen. Während dieſe über Transſcendentes und Zukünftiges lieber irren wollen, als warten und ſtille ſeyn, will dagegen der Chriſt, weil er wie ſein Meiſter *ἀληθής* iſt (Matth. 22, 16), lieber ſtille ſeyn und nichts zu wiſſen bekennen, als irren; irret nicht, iſt ihm eine kategoriſche Grundregel Jak. 1, 16. Gal. 6, 7; ſolch ein mit Willen Irrender iſt es, von dem 1 Tim. 6, 4. geſagt iſt: *τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος*. Daher auch Joh. 8, 44. die Juden Kinder des Erzlügners geſcholten werden, nicht weil ſie vorher irgend eine Lüge geſagt, ſondern weil ſie die Wahrheit nicht gläubig angenommen hatten. Daß er nicht irrt, wenn er alles Größte und Herrlichſte von ſeinem Herrn und deſſen Reiche erwartet, das weiß der Chriſt, aber er weiß auch, wie oft Diejenigen, die mit Wort Gottes und Schriftglauben den Mund am vollſten nehmen, am allermeiſten eigene Spreu unter den Weizen gemiſcht haben. Hievon aber liegt der tiefſte Grund ohne Zweifel darin, daß die Wahrheit, die wir hier nicht in dem engeren, ſubſtanziellen Sinne nehmen, wovon in dem Artikel Wahrheit das Nähere zu ſagen iſt, ſondern im allgemeineren, formellen Sinn, doch nichts anderes als die erkannte Wirklichkeit iſt, und zwar in ihrem Weſen, in ihrem Zuſammenhange, ihrem Anfang und Ende, d. h. ſo, wie ſie vor Gottes Augen offen liegt und von ihm geordnet iſt — dieſe Wahrheit iſt ihnen mit nichten das oberſte Geſetz, die abſolute Macht, ſondern das, was ihnen gefällt, was ſie ſelber „wollen" (wie unſere Großväter im Sinne von „behaupten" zu ſagen pflegten), iſt ihnen das Höchſte, das Entſcheidende. Sobald ich aber von der Wahrheit abweiche, ſobald ich in Gedanken oder Worten lüge, ſo ſtelle ich damit der göttlich geordneten und gehandhabten Wirklichkeit mit Wiſſen und Willen eine fingirte, ſelbſterſonnene entgegen, baue der göttlichen Ordnung der Dinge zum Trotz eine ſelbſtgemachte Welt auf, und das iſt, auch völlig abgeſehen von den heilloſen Wirkungen der Lüge auf die menſchliche Gemeinſchaft und von der dem Nebenmenſchen dadurch zugefügten Rechtsverletzung, an ſich ſchon dieſelbe egoiſtiſche Auflehnung gegen Gott, dieſelbe Negirung des von ihm Geſetzten, wie die Thatſünde es durch unmittelbares Eingreifen in die Weltordnung iſt. Aus Obigem iſt aber auch erſichtlich, wie der Lüge, der Erdichtung gegenüber die Dichtung die Poeſie,

in's richtige Verhältniß zu ſetzen hat. Auch ſie ſtellt der wirklichen Welt eine andere gegenüber; aber wie ſich das Ideale vom Fingirten unterſcheidet, ſo faßt die Dichtung das Wirkliche zwar nicht in ſeiner vereinzelten Erſcheinung, als bloßes Daſeyn auf, aber was ſie damit macht, iſt nicht eine Negirung, ſondern eine Auffaſſung von höherem Standpunkt aus, ſo daß gerade hiedurch das Wahre, der Kern des Wirklichen, der innere Zuſammenhang zu Tage tritt, daher man mit Recht ſagen kann, die Weltgeſchichte ſey ein Epos, das Gott gedichtet, und die Wirklichkeit, poetiſch aufgefaßt, ſey poetiſcher, als alle Einfälle und Phantaſieen der Poeten.

So einfach und klar aber der allgemeine Nachweis iſt, daß die Wahrhaftigkeit in allen Formen, ſelbſt bis zum Märtyrerthum, Pflicht des Chriſten iſt, daß, wer einmal in der Wahrheit ſteht und aus der Wahrheit iſt, eine Unwahrheit über die Lippen zu bringen gar nicht vermag: ſo wenig ſind wir der caſuiſtiſchen Frage enthoben, ob dieſe Regel wirklich ausnahmslos ſey — ob ſelbſt die ſogenannte Nothlüge als Sünde prädicirt werden müſſe. Was in dieſer Richtung die Jeſuiten Schändliches gelehrt und geübt haben, laſſen wir hier außer Betrachtung; eine hiſtoriſche Darſtellung deſſelben gehört nicht in dieſen Artikel, und einer ethiſchen Unterſuchung und Begutachtung iſt das Böſe, das in ſolch nackter Häßlichkeit auftritt, wie z. B. in der Lehre von einer reservatio mentalis, gar nicht werth. Auch iſt das, was man ſo leichthin als Nothlüge für erlaubt hält, entweder gar nicht von einer wirklichen Noth erzwungen, ſondern nur ein bequemes Mittel, um den unbedeutendſten Verlegenheiten ſich zu entziehen, oder würde wenigſtens nur ein mäßiger Grad von Muth dazu gehören, um ſich ihrer zu enthalten und, was die Wahrhaftigkeit etwa Unangenehmes zur Folge hat, getroſt zu ertragen. Ebenſo iſt die ſogenannte Dienſtlüge (mendacium officiosum) ein ſittliches Unding; gegen die Entſchuldigung, daß dieſes ein genus mendacii ſey, quod nulli obest et alicui prodest (wie wir bei Auguſtin dieſelbe bezeichnet finden, der ſie aber verwirft, ſiehe unten), gilt die Erinnerung, daß bei ſittlichen Problemen nicht nach Schaden oder Nutzen für irgend Jemanden, ſondern einzig nach Recht und Unrecht zu fragen iſt, was Thomas von Aquino II. 2. qu. 90. 4. durch den Satz richtig ausdrückt, daß jede Lüge eine Verkehrung der Ordnung, ſolche aber niemals auch in der Abſicht erlaubt iſt, um Schaden oder Fehler eines Anderen zu verhüten. Ueberaus ſchwach hat Hilarius zu Pſ. 14. geurtheilt, wenn er die Stelle Kol. 4, 6. zu Gunſten des Satzes citirt, est necessarium plerumque mendacium et nonnunquam falsitas utilis est, denn, meint er: oportet secundum apostoli doctrinam sermonem nostrum sale esse conditum. Aber auch deutſchen Philoſophen iſt es begegnet, ſich in dieſer Sache ſtarke Blößen zu geben. Wie macht ſich Chriſtian Wolff den Beweis für die Erlaubtheit der Lüge dieſer Gattung ſo ſehr leicht, wenn er („Vernünftige Gedanken über der Menſchen Thun und Laſſen" S. 688) darthut: „Wenn man durch unwahre Worte Niemand ſchadet, ſich aber nutzet, ſo iſt ſolches keine Lüge, ſondern nur eine Verſtellung. Derowegen, da wir unſer Beſtes befördern ſollen, ſo viel an uns iſt, ſo kann ſolches auch durch verſtellte Worte geſchehen, wenn ſie nur Niemand Schaden bringen." (Ebenſo verhalte es ſich, wenn man damit Anderen nützen könne.) Daß die Wahrheit ein abſoluter Maßſtab iſt, davon hat der Mann keine Ahnung.

Solcher Laxheit gegenüber, wie auch als Gegenſatz zu denjenigen Moraliſten, die die Frage als eine nicht zu löſende offen laſſen (ſ. Abälard in der Schrift: Sic et Non, cap. 154, wo freilich Tendenz und Methode des ganzen Buches auf ſolche Reſultatloſigkeit führt; und namentlich Saurin, in dem Abſchnitte sur le mensonge in ſeinen Discours historiques, critiques etc. II, 1728) — flößt uns die ſtrenge und conſequente Behauptung ſchlechthinniger Verwerflichkeit aller und jeder Unwahrheit jedenfalls höhere Achtung ein. Dahin gehört Auguſtin, der heilige Bernhard, Thomas von Aquino; allein ſelbſt dieſe können theils nicht umhin, zu geſtehen, daß die Sache in concreto, unter den Verwicklungen des praktiſchen Lebens ſchwieriger ſey, als in abstracto, theils gerathen ſie durch die bibliſchen Beiſpiele von Unwahrheiten, die fromme

Leute ſich erlaubt haben, in Verlegenheit. In erſter Beziehung geſteht Auguſtin in einer zweiten, gegen die ſchlechten Grundſätze der Priscillianiſten gerichteten Schrift contra mendacium cap. 18, daß ihm der Fall, wenn ein Todtkranker durch Mittheilung einer wahren Nachricht möglicher Weiſe getödtet, durch eine falſche möglicher Weiſe am Leben erhalten werden könne, ſehr zu ſchaffen mache. Quia homines sumus et inter homines vivimus, saepe me in rebus humanis vincit sensus humanus . . . Moveor his oppositis vehementer, sed mirum, si et sapienter? Und nachdem er ſich ſofort wieder zur ſtrengeren Behauptung ermannt hat, muß er dennoch abermals geſtehen: Sed quia sumus homines, et nos in hujusmodi quaestionibus et contradictionibus plerumque superat aut fatigat sensus humanus, ideo et Paulus 2 Kor. 2, 15. 16. subjecit: Et ad haec quis idoneus est? Von der Dienſtlüge gibt er zu: retinet nonnullam benevolentiam. Ebenſo kann der heil. Bernhard (lib. de modo bene vivendi c. 31) neben wiederholter Verwerfung aller und jeder Unwahrheit (mit Berufung auf den auch von den anderen Autoren regelmäßig citirten Spruch Weish. 1, 11) doch nicht dem Geſtändniß ausweichen, es gebe quoddam genus mendacii levioris culpae, und hernach: tamen hoc genus mendacii facile credimus dimitti. Genauer freilich und gründlicher hat dieſes credimus dimitti Schmid beſtimmt, wenn er (a. a. O. S. 736) zu der kategoriſchen Forderung ausnahmsloſer Wahrhaftigkeit den Beiſatz macht: „Die oft ſchwierigen Conflikte in den durch die Sünde zerrütteten Lebensverhältniſſen mögen oft dem Einzelnen in ſeiner Schwäche zur relativen Entſchuldigung dienen, denn ſie ſind nicht nur ein Beweis, daß es dann an einer chriſtlichen Perſönlichkeit fehlt, ſondern auch Folge der Geſammtſchuld Aller. Aber die Wahrheit wiſſentlich verläugnen, kann darum doch nicht Sache eines chriſtlichen Karakters ſeyn.“ Zu ſolcher Unterſcheidung zwiſchen Schwäche und Stärke innerhalb der chriſtlichen Sittlichkeit paßt ein weiterer Ausſpruch Auguſtin's (Enarr. in Ps. 5, 7): Multa quidem videntur pro salute aut commodo alicujus, non malitia, sed benignitate mendacia; sed etiam ista non re, sed indole laudantur, quoniam, qui tantum hoc modo mentiuntur, merebuntur aliquando ab omni mendacio liberari. Nam in iis, qui perfecti sunt, nec ista mendacia inveniuntur. — Was aber die Zurechtlegung bibliſcher Exempel anbelangt, ſo genügt es, anzuführen, wie Auguſtin (contra mend. 10) die falſche Ausſage des Abraham über die Sarah 1 Moſ. 12, 11—13 und den Betrug des Jakob, da er ſeinen Vater glauben macht, er ſey Eſau, rein zu waſchen ſucht. Jener, meint er, habe nur die Wahrheit nicht ganz geſagt; Jakob's Handlung aber ſey gar nicht mendacium, ſondern ein mysterium; dergleichen locutiones actionesque propheticae ſeyen nicht an ſich ſelbſt nach ſittlichem Maßſtab zu beurtheilen, ſondern ad ea, quae vera sunt intelligenda, referendae.

Uns machen natürlich dieſe bibliſchen Vorfälle keinerlei Noth, da wir mit dem Begriff eines Patriarchen keineswegs die Vorſtellung der Sündloſigkeit verbinden. Aber die Colliſion ſelbſt, die auch jene ſtrengen Ethiker vergebens zu umgehen ſuchen, läßt uns nicht ruhen, bis wir eine wiſſenſchaftlich genügende und praktiſch ausreichende Löſung gefunden haben, — die Colliſion zwiſchen dem Sittengebot und jenem sensus humanus, deſſen ſich auch Auguſtin nicht erwehren kann. Würde dieſer letztere, — alſo was wir modern die Humanität nennen — nur eine Ausnahme in Anſpruch nehmen, weil ihm die ſittliche Regel zu hart däuchte, ſo hätten diejenigen vollſtändig Recht, die, wie Krauſe („Ueber die Wahrhaftigkeit. Ein Beitrag zur Sittenlehre.“ Berlin 1844) und ebenſo auch Nitzſch (a. a. O.) jede Abweichung von der Wahrheit als Lüge verwerfen. Denn Ausnahmen kennt das Sittengeſetz nicht; tritt eine Verwicklung ein, in welcher ein Gebot nicht kann befolgt, d. h. ein Fall, auf welchen es nach chriſtlicher Weisheit nicht kann angewendet werden, ſo ſteht hier nicht etwas nur Erlaubtes, ſondern etwas ſelbſt wieder Gebotenes, etwas nicht nur dem humanen Gefühl Entſprechendes, ſondern etwas poſitiv Sittliches, der Beobachtung des Gebotes im gegebenen Augenblick im Wege. Es werden herkömmlicher Weiſe immer zwei Fälle namhaft gemacht, in

welcher die Nothlüge gestattet seyn soll: der oben schon erwähnte, wo es sich um einen Todtkranken handelt, und der andere, daß sich ein unschuldig Verfolgter bei mir versteckt, dessen Aufenthalt ich nun dem mich fragenden Verfolger soll wegläugnen dürfen. Die Auskunft, welche Rothe (in dem Paragraphen von der Collision der Pflichten, Bd. III. S. 70 f.) gefunden — daß nämlich, wenn der Beschützer etwa ein Kriegsmann sey, sich dieser als Mann nicht mit jener Läugnung werde helfen wollen, sondern die Gewalt mit Gewalt abtreiben, sey es aber etwa eine Jungfrau, dieser kein anderes Mittel, als die List zu Gebot stehe, also die Frage sich einzig nach der Individualität entscheide — ist nicht ausreichend, da auch der Soldat es gerathener finden kann, den Feind zu täuschen, als sich in einen Zweikampf einzulassen. Ebensowenig befriedigt der Kanon, den Marheineke (Theologische Moral S. 451) aufstellt, daß es ganz darauf ankomme, ob die Noth nur die eigene sey und das Handeln darin durch Eigennutz bestimmt werde, oder ob die Noth eine fremde und das Motiv die Liebe sey. Letzteres würde ein positives Unrecht noch nicht zum Rechte stempeln, andererseits wird das natürliche Gefühl auch dem, der in eigener Noth sich befindet, jenes Mittel nicht immer als Sünde anrechnen. Ein Beispiel aus Brenz' Leben ist dafür instruktiv. Brenz hat (siehe Hartmann und Jäger, Joh. Brenz, Bd. II. S. 174) Nachricht erhalten, daß er gefangen und dem Kaiser ausgeliefert werden soll. Er macht sich sogleich auf den Weg zur Stadt (Hall) hinaus; unter dem Thore begegnet ihm der kaiserliche Commissär; auf dessen Frage, wohin er wolle? antwortet er rundweg: in die Vorstadt, um einen Kranken zu besuchen. Jener bleibt stehen und lädt ihn auf den andern Mittag zu Tische ein, Brenz erwiedert: So Gott will. Auch von dieser letzteren Antwort kann man nicht sagen, sie sey volle Wahrheit gewesen, denn der Commissär mußte dieselbe als eine, wenn auch bedingte, Zusage aufnehmen, während Brenz es nicht erst auf eine göttliche Weisung ankommen zu lassen, sondern schlechthin wegzubleiben entschlossen war. Aber wenn nun auch Niemand behaupten wird, Brenz hätte müssen auf die Frage: wohin? gestehen: ich will mich aus dem Staube machen, so ist für uns die Frage damit noch nicht erledigt, ob und warum er recht gethan habe, die Wahrheit zu verläugnen. Offenbar muß hier der sittliche Werth des Gutes, das in solchem Collisionsfalle auf dem Spiele steht, verglichen werden mit dem sittlichen Werthe, den das Wort als solches seiner allgemeinen Bedeutung gemäß hat. So hoch wir nämlich — dem oben Gesagten zu Folge — das Wort stellen, weil es der That gleich kommt und selbst That ist, so ist doch andererseits immer seine sittliche Bedeutung zu taxiren mit Beziehung auf den, der es vernimmt und mit Bezug auf dasjenige Gut, das durch das Wort entweder repräsentirt oder in Frage gestellt wird, und das, einmal verloren, vielleicht nie hergestellt werden kann, während die jetzt ausgesprochene Unwahrheit eine künftige, freiwillige Entdeckung des Wahren durchaus nicht ausschließt. Ich habe zu reden, nicht damit überhaupt geredet ist, sondern damit der Hörer etwas daran hat, damit ihm meines Herzens Gesinnung offenbar wird. Wie nun deßwegen die christliche Weisheit nicht bloß erlaubt, sondern schlechthin fordert, daß dem Kinde, dem Geisteskranken, dem Zornmüthigen Vieles nicht gesagt wird, obgleich es wahr ist: so tritt in obigem Falle die Nothwendigkeit ein, daß nicht geschwiegen, sondern geredet wird; hier aber würde, wenn ich den wirklichen Sachverhalt angäbe, dieß für den Gegner nicht sowohl die Offenbarung meines Sinnes und Willens, als vielmehr nur ein Mittel, um seinen widergesetzlichen Willen auszuführen, und zwar würde ich ihm ein Gut preisgeben, das, einmal verrathen, gar nicht mehr restituirt werden könnte; es steht also sowohl der Werth dieses Gutes, als die schwere Sünde, zu der ich aus vermeintem Pflichtbewußtseyn materiell behülflich wäre, der bloß augenblicklichen Täuschung gegenüber, und bei dieser Sachlage kann kein Zweifel seyn, in welche von beiden Wagschalen das weit schwerere Gewicht fällt; es ist unläugbar, daß jedem geistig gesunden, sittlich hellsehenden Menschen sein Gewissen keinen Vorwurf macht, wenn er den Angreifer hintergangen, wohl aber, wenn er den Unschuldigen, sey er es nun selber oder ein anderer, demselben verrathen hat. Steht die Sache so

kritiſch, wie in dem angenommenen Falle, ſo iſt es unumwunden als eine Pflicht, nicht aber bloß als erlaubt, zu bezeichnen, daß die Wahrheit momentan verläugnet werde; keines der oben aufgeführten Motive, die uns ſonſt zur Wahrhaftigkeit verpflichten, trifft hier zu, ſondern die Liebe im Bunde mit der Weisheit zwingt zur augenblicklichen Unterdrückung derſelben. (Daher auch nicht nur Ethiker, wie de Wette, Schwarz u. A., ſondern ſelbſt Harleß an ſolchem Punkte daſſelbe zugeben). Wenn z. B. geſagt iſt, eine menſchliche Gemeinſchaft ſey unmöglich, wofern man ſich nicht auf des Mannes Wort verlaſſen könne, ſo muß ganz von demſelben Grundverhältniß aus geſagt werden, jede menſchliche Gemeinſchaft wird auch dadurch unmöglich, daß ich nicht vor Verrath ſicher bin; der Verräther vielmehr iſt der thatſächliche Lügner; gerade der Wahrhaftige wird einen Verrath nicht über's Herz bringen. Die abſolute Offenheit auch dem Banditen gegenüber ſtünde, wenn ſie ſich auch für Gewiſſenhaftigkeit ausgäbe, doch auf derſelben Linie mit der Treue gegen ein gegebenes Verſprechen, durch die Herodes zum Mörder des Täufers geworden iſt; es beſteht wohl der Unterſchied, daß ſich Herodes durch ſein Verſprechen ſelbſt in die Klemme gebracht hat; aber immerhin liegt auch in unſerem Fall eine Sünde vor, die nicht vollführen zu helfen unſere Pflicht iſt. — Den richtigen Punkt hat auch Luther ganz gut herausgefühlt, wenn er zu 1 Moſ. 12, 11—13. (Walch Bd. I. S. 1189) ſagt: „Dieß iſt eine Dienſtlüge, nicht allein darum, daß damit eines Anderen Nutzen gedienet wird, der ſonſt hätte müſſen Noth oder Gewalt leiden, ſondern daß dadurch dieſelbige Sünde verhindert wird. Darum wird ſie eine Lüge unrecht genannt, dieweil ſie vielmehr eine Tugend und Klugheit iſt, damit beide des Teufels Grimm verhindert und eines Anderen Ehre, Leben und Nutzen gedient wird. Darum könnte man ſie nennen eine chriſtliche Sorgfältigkeit für die Brüder, oder, wie Paulus redet, einen Eifer der Gottſeligkeit.“ Das iſt zwar viel zu allgemein geſprochen, auch paßt der Grundſatz gerade auf die betreffende Bibelſtelle ſchlecht; aber das Richtige iſt, daß Luther in ſolchem Verfahren nicht nur etwas Erlaubtes oder eine bloß läßliche Sünde, ſondern etwas Pflichtmäßiges erkennt. — Im Ganzen trifft obige Ausführung zuſammen mit denjenigen Erörterungen, in welchen dieſe nothgedrungene Verläugnung der Wahrheit — die man gar nicht Lüge, alſo auch nicht Nothlüge nennen ſollte — unter die Kategorie der Nothwehr geſtellt wird, ſiehe Chalybäus a. a. O. S. 514; Schopenhauer, der auch die Nicht-Verbindlichkeit eines abgezwungenen Verſprechens damit in Parallele ſetzt, in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ S. 222 ff., ſo auch neuerlich Wuttke, S. L. Bd. II. S. 412.

Uebrigens iſt wohl zu beachten, daß, wo irgend die Nothlüge gerechtfertigt werden ſoll, immer nur die oben angegebenen Fälle als ſtehendes Paradigma dienen; wenn alſo nur ſolche ganz außerordentlich complicirte Situationen genannt werden können, ſo findet hierauf um ſo mehr der Satz ſeine Anwendung: exceptio firmat regulam. Eine Maſſe ſogenannter Nothlügen ſammt allen Convenienzlügen und ähnlichen Erzeugniſſen ſittlicher Schlaffheit und Gedankenloſigkeit fallen von ſelber weg, weil da keine der vielen Vorausſetzungen eintrifft, die dort vorhanden ſind. Dagegen dürfen wir ein verwandtes Gebiet nicht unberührt laſſen, das der Vorwände. Iſt das Vorgewendete einfach fingirt, ſo fällt es ganz unter daſſelbe Urtheil, wie jede Unwahrheit; kein rechtſchaffener Menſch wird ſich krank melden, wenn ihm nichts fehlt — er wird darin nicht nur eine Lüge ſehen, ſondern ein Gott-verſuchen. So wird auch kein Mann von lauterem Karakter einen Beſuch, den er nicht annehmen kann, damit abweiſen, daß er ſich für abweſend ausgeben läßt. Aber in nicht wenigen Fällen ſagt der Vorwand nichts Unwahres, er gibt nur nicht das Hauptmotiv an; er iſt ſachlich richtig, aber nicht das für mich Entſcheidende, während der Andere es dafür hält. Daß hiemit viel Unwahrheit getrieben, viel Betrug geſpielt wird, iſt gewiß; das chriſtliche Gewiſſen wird nur dann zu dieſem Mittel Ja ſagen, wenn 1) der wahre, eigentliche Grund einer ſittlich durchaus gerechtfertigten Handlung von dem, dem ich einen Grund angeben muß, gar nicht verſtanden und mir die Handlung ſelbſt dadurch unmöglich gemacht würde, oder wenn

2) die ſchonende Liebe durch unverhohlene Meinungsäußerung den Nächſten zu verletzen, ihm wehe zu thun fürchtet. So iſt es z. B. für einen Beamten, der Bedeutendes zu entſcheiden hat, gewiß ein Lob, wenn er unparteiiſche Strenge in der Sache mit Milde in der Form zu verbinden weiß. Aber auch in alledem gibt es eine haarſcharfe Gränze, die nur ein im tiefſten Grunde lauterer Karakter einzuhalten im Stande iſt. Wer dagegen es leicht nimmt, der Liebe die Wahrheit zu opfern, bei dem wird bald auch die Liebe keine wahre mehr ſeyn. **Palmer.**

Wahrheit. Zur Beſtimmung dieſes bibliſchen und chriſtlichen Hauptbegriffes iſt es nöthig, alles dasjenige vorweg auszuſcheiden, was bei genauerer Ausdrucksweiſe nicht Wahrheit, ſondern Wahrhaftigkeit heißen muß, alſo namentlich alle die bibliſchen, namentlich im Alten Teſtament häufigen Ausſprüche, in welchen Gott als der Treue, Worthaltende, ſchlechthin Zuverläßige prädicirt wird — in den Pſalmen beſonders gerne in der Zuſammenſtellung חֶסֶד וֶאֱמֶת (Pſ. 89, 15. 92, 3. 100, 5. 115, 2. u. ſonſt.). Einen andern, nicht auf eine Eigenſchaft, ſondern auf das Weſen gehenden Sinn hat der Satz Jerem. 10, 10. יְהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת, aber wir werden nicht ſo weit gehen dürfen, mit Umbreit (praktiſcher Commentar zu den St.) zu interpretiren: Gott iſt die Wahrheit, die die Menſchen ſuchen; wie dieſer Gedanke, ſo viel wir ſehen, dem altteſtamentlichen Ideenkreiſe überhaupt noch nicht angehört (auch ſagt das Alte Teſtament nirgends: Gott iſt Licht, ſondern nur: Licht iſt ſein Kleid, Pſ. 104, 2., Licht wohnt bei ihm, Dan. 2, 22., daher er Alles weiß, oder auch: der Herr iſt mein Licht, Pſ. 27, 1. Mich. 7, 8., was alſo nicht Gottes Weſen, ſondern nur den Troſt und die Freude bezeichnet, die der Fromme an ihm hat): ſo iſt auch in der genannten Jeremiasſtelle aus dem Zuſammenhange klar erſichtlich, daß das Prädikat Wahrheit dort nur den Gegenſatz gegen die fingirten Heidengötter, wie in demſelben Vers das Prädikat der Lebendigkeit den Gegenſatz gegen die todten Götzen ausdrückt. Auf dieſe zwei Beziehungen beſchränkt ſich der altteſtamentliche Wahrheitsbegriff — Treue im Gegenſatz zur menſchlichen Lügenhaftigkeit (4 Moſ. 23, 19), und wahrhafte, wirkliche Exiſtenz im Gegenſatze zu den heidniſchen אֱלִילִים (3 Moſ. 19, 4), den Nichtſen. Ebenſo haben wir hier nicht diejenigen ſittlichen Vorſchriften zu berückſichtigen, die für den Sprachverkehr die Wahrheit zur Pflicht machen; alles hierauf Bezügliche fällt wieder unter den Begriff der Wahrhaftigkeit.

Wenn dagegen unter uns von Wahrheit ſchlechtweg die Rede iſt, ſo denken wir dabei in erſter Linie nicht an ein Prädikat Gottes, oder an ein Sittengebot für menſchlichen Verkehr, ſondern an ein Gut, nach deſſen Beſitz zu ſtreben der Menſchengeiſt ſich abſolut getrieben fühlt; genauer: an diejenige Seite des höchſten Gutes, die dem menſchlichen Erkenntnißtrieb entſpricht. Alles Erkennen ſetzt das Sich-gegenüberſtehen von Objekt und Subjekt, von Seyn und Denken, Seyn und Geiſt voraus. Reflektirt ſich das Seyn im Geiſte, wird das Reale durch dieſe Abſpiegelung im Geiſte, durch die Aufnahme und freie Verarbeitung in deſſen Gebiet, zu einem Idealen, ſo iſt dadurch dem Geiſte ſein Inhalt, ſeine Lebensnahrung gegeben; ja, das Erkennen, das Wiſſen iſt für ihn nicht ein Mittel für irgend einen anderweitigen, einen praktiſchen Zweck, ſondern es iſt Selbſtzweck; jede Erkenntniß hat einen abſoluten Werth. Wenn nun jene Spiegelung des Seyns im Geiſte (der aber auch als ein Seyendes ſich ſelber Objekt iſt) rein und ungetrübt vor ſich geht, dann iſt die Wahrheit vorhanden; ſie iſt nichts anderes, als der ungetrübte, ungehemmte Reflex deſſen, was iſt, in dem erkennenden Geiſte; das Reale als idealer, rein empfangener und rein bewahrter Beſitz des erkennenden Geiſtes, der als Geiſt zugleich die Mannichfaltigkeit des Realen ebenſo einheitlich in Gedanken zu verbinden ſtrebt, wie in Gottes Wiſſen und Schaffen alles Einzelne organiſch mit dem Ganzen zuſammenhängt. Allein das Erkennen geht nicht mit derſelben Naturnothwendigkeit vor ſich, wie der Lichtſtrahl ſich im Spiegel reflektirt. Erſtens bedarf es für eine Menge von Objekten erſt mannichfacher Vermittelungen, bevor ſie dem Geiſte zur Erkenntniß ſich präſentiren; er muß erſt forſchen, erſt lernen, erſt durch

Ketten von Schlüſſen oder durch Reihen von Verſuchen ſich durcharbeiten; je länger der Weg ſolcher Vermittelungen iſt, deſto leichter iſt ſtatt der Wahrheit das Reſultat ein Irrthum. Ja, das Reich des Ueberweltlichen iſt dem Menſchengeiſte verſchloſſen, ſo lange es ſich nicht durch Offenbarung ihm ſelber erſchließt, Ahnungen mag er haben, aber ſie ſind und bleiben etwas Subjektives und reichen niemals zur Wahrheit aus. Zweitens aber iſt alles Erkennen zugleich Sache des Willens; es hängt nicht bloß das Suchen nach Wahrheit, ſondern auch das Auf- und Annehmen derſelben vom Willen ab; daher denn die Wahrheit nicht nur ein Gut, eine Gabe, ſondern ebenſo ſehr Gegenſtand einer Pflicht, eines Sollens iſt. Nicht minder, als das Gebot die Wahrheit zu reden, beſteht für den Menſchen das Gebot, die Wahrheit zu erkennen, ſie, wie immer ſie an ihn komme, aufzunehmen, ſich mit allem eigenen Meinen ihr unterzuordnen; die Wahrheit fordert Gehorſam. Sich ihr zu verſchließen oder ſie zu alteriren, iſt ein Akt des Eigenwillens, der ſich dem Seyenden, das von Gott geordnet iſt, entgegenſetzt und das Geſchöpf eigener Einbildung oder eigenen Gelüſtens anmaßlicher Weiſe geltend machen, der ſein eigenes Denken und Meinen über das Wirkliche, d. h. über die realgewordenen Gedanken Gottes ſetzen will; ſolcher Eigenwille iſt ſchlechthin Sünde, es iſt daſſelbe, was Joh. 8, 44. vom Satan prädicirt wird. Freilich tritt gerade auf dem religiöſen Gebiete nicht ſelten der Fall ein, daß man glaubt, Gott dadurch am Beſten zu dienen, ihn am Devoteſten zu ehren, wenn man es zu ſeinen Gunſten mit der thatſächlichen Wahrheit nicht allzu genau nimmt, ſondern der frommen Phantaſie einigen Spielraum läßt, oder wenn man der Wahrheit, wo ſie irgend eine fromme Illuſion zu zerſtören droht, ein tumultuariſches Anathema entgegenſchleudert oder auch ſachte aus dem Wege geht. Ein Proteſtant wenigſtens ſollte darüber unter allen Umſtänden im Klaren ſeyn, daß der Name und das Reich des großen Gottes ſolcher Hülfe nicht bedarf, daß, was er wirklich gethan und geordnet, viel größer und herrlicher iſt, als was menſchlicher Wahn ihm andichtet, um ihn zu verherrlichen; der Herr, in deſſen Munde kein Betrug erfunden worden, bedarf auch keines menſchlichen Betrugs, um ſeinen Thron und ſeine Auktorität zu behaupten. Wie viele exegetiſche Künſteleien und dogmatiſche Spitzfindigkeiten müßten in den theologiſchen Syſtemen wegfallen, wenn man der Wahrheit unbedingt die Ehre geben und erkennen wollte, daß Gott und ſein Wort wahrlich mehr geehrt wird, wenn nöthigenfalls eine ungelöſte Schwierigkeit eingeſtanden, ein non liquet ausgeſprochen, als der frommen Ungeduld zulieb eine gewaltſame Löſung bewerkſtelligt wird! „Lieber will ich mit meinem Glauben irren, als gar keinen Glauben haben“ — wer ſo ſpricht, dem könnte man allenfalls Recht geben, wenn das Dilemma ſelber richtig wäre; das Evangelium aber läßt ſolches Dilemma nicht gelten: ihr werdet die Wahrheit erkennen, ſagt Chriſtus, und die Wahrheit — alſo nicht ein möglicher Weiſe irrender Glaube, wenn er nur Glaube iſt — wird euch frei machen. Wie anders hat jener Vater deutſcher Myſtik, deſſen Frömmigkeit über vieles moderne Frommthun emporragt, Meiſter Eckart, gedacht, wenn er das kühne Wort ſpricht: „Wahrheit iſt ſo edel, daß, wenn Gott ſich von der Wahrheit kehren möchte, ich wollte mich an die Wahrheit haften und Gott laſſen“ — (Martenſen, Meiſter Eckart, S. 18) eine Alternative, die freilich ebenſo wenig eintritt, als die obige. Noch übler aber lautet es, wenn man für irgend welche fromme Meinung geltend macht, daß man ſich nun einmal wohl bei derſelben befinde, es alſo eine Grauſamkeit wäre, dieſelbe zu zerſtören. So leſen wir in einer Predigt John Wesleys — überſetzt von W. Naſt, Bremen 1850, Bd. I. S. 117 — die das methodiſtiſche Dogma von der ſchon in dieſer Welt erreichbaren ſündloſen Vollkommenheit behandelt, die Stelle: „Warum ſeyd ihr ſo heftig gegen Diejenigen, welche Befreiung von der Sünde hoffen? Habt Geduld mit uns, wenn wir im Irrthum ſind; erlaubt uns, unſeren Irrthum zu genießen. Seyd nicht ärgerlich über Diejenigen, welche ſich im Irrthum glücklich fühlen, ſonſt iſt euere Gemüthsſtimmung, möge ſie nun Recht haben oder nicht, unbeſtreitbar ſündlich.“ Könnte man nicht mit demſelben heilloſen Argumente auch z. B. gegen die Chriſtianiſirung eines Natur-

volkes operiren? Auch die Frömmigkeit, auch die Liebe iſt nur dann eine chriſtliche, wenn ſie ſich der Wahrheit freut (1 Kor. 13, 6); auch ein gottbegeiſterter Apoſtel muß bekennen (2 Kor. 13, 8): Wir können nichts wider die Wahrheit, ſondern für die Wahrheit.

Allein es entſteht nun die Frage, ob das Chriſtenthum wirklich ſolch allgemeinen oder formellen Begriff von Wahrheit aufſtelle oder zulaſſe, der — gleichſam als carte blanche — bereit iſt, jeden Inhalt, der ſich noch ergeben mag, aufzunehmen? Ob es nicht vielmehr einen beſtimmten Inhalt als Wahrheit hinſtelle, der nicht erſt nach einem höheren, allgemeineren Maßſtabe zu bemeſſen, ſondern der ſelbſt als der abſolute Maßſtab anzuerkennen iſt, dem alſo für alle Zeiten und in Ewigkeit nichts widerſprechen darf, das Wahrheit ſeyn will? Und ob es wirklich allem Inhalt, ſofern er nur wahr iſt, d. h. ſofern ſich nur das Wirkliche im erkennenden Geiſte genau abprägt — gleichſam die Photographie irgend eines Dinges, die der Geiſt in ſich aufnimmt, richtig getroffen iſt — denſelben Werth zuerkennt, den es der Wahrheit als ſolcher zuſchreibt, daß ſie frei macht, daß durch den Gehorſam gegen ſie die Seele keuſch wird (1 Petri 1, 22)? Die Antwort hierauf wird dann auch zur Entſcheidung der Frage dienen, ob es eine ſogenannte höhere Wahrheit, als Gegenſatz zu einer niederen, geben könne?

1. Einzelne neuteſtamentliche Stellen ließen ſich etwa dahin deuten, daß ſie von Wahrheit in jenem allgemeinen Sinne ſprächen, wornach die chriſtliche nur ein Theil des allgemein Wahren wäre. Chriſtus ſagt: wer aus der Wahrheit iſt, der höret meine Stimme (Joh. 18. 37); das Allgemeinere nun, was hiernach ſchon vorhanden ſeyn muß, um das Beſondere, d. h. Chriſti Wort, als Wahrheit zu erkennen, wäre wohl der natürlich-menſchliche Wahrheitsſinn, dem es nur in der Atmoſphäre der Wahrheit wohl iſt, der alſo in ihr daheim, d. h. aus der Wahrheit iſt. So könnte auch 1 Joh. 1, 8. der Satz: die Wahrheit iſt nicht in uns, heißen ſollen: dieſe eine, gefliſſentliche Verläugnung der Wahrheit, die unſere eigene Sündhaftigkeit betrifft, iſt das ſichere Zeichen, daß wir es überhaupt nicht mit der Wahrheit halten, daß ſie nicht das in uns waltende Geſetz iſt. Allein es müſſen doch auch dergleichen Stellen immer aus dem geſammten, zumal dem johanneiſchen Sprach- und Gedankenkreiſe erklärt werden, und in dieſem iſt Wahrheit nicht etwas Formelles, das auf jeden Inhalt paßt, wofern nur Seyn und Denken zuſammenſtimmt, ſondern ſie iſt etwas Subſtantielles, das Seyn ſelber, wie es primitiv in Gott und mit ihm identiſch, ſofort aber durch ſeine Selbſtoffenbarung in Chriſtus auch den Menſchen zugänglich, d. h. nicht nur erkennbar — wie man auch weit Entlegenes noch erkennen kann, ſondern erreichbar und zu perſönlicher Aneignung dargeboten iſt. Der Wahrheitsbegriff iſt, vornehmlich bei Johannes, weſentlich identiſch mit dem Lebensbegriff, wie Lüge und Tod, nach der aktiven Seite Lüge und Mord (Joh. 8, 44) weſentlich eins ſind. Beiden, der ἀλήθεια wie der ζωή ſteht der κόσμος gegenüber, der darum auch Joh. 14, 17. den heiligen Geiſt, eben weil er der Geiſt der Wahrheit iſt, ſchlechthin nicht empfangen kann; jene ſind das überweltliche, das göttliche Seyn, das der paſſiven Nichtigkeit und aktiven Lügenhaftigkeit der Welt gegenüber die Wahrheit, das Weſenhafte, das ὄντως ὄν — der Todesherrſchaft in der Welt und deren Unſeligkeit gegenüber die Seligkeit, das Leben iſt. Ebenſo: ſofern jenes überweltliche, allein weſenhafte Seyn ſich in Gedanken und Worte faßt, iſt es die Wahrheit; ſofern es empfunden, erlebt, praktiſch vollzogen wird, iſt es das Leben, wiewohl die letztgenannte Beziehung auch mit dem Ausdruck ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν Joh. 3, 21. bezeichnet wird. Sofern nun jenes göttliche Seyn — als das πλήρωμα τῆς θεότητος Kol. 2, 9. — in Chriſtus zur Offenbarung gelangt, in ihm menſchlich-perſönlich geworden iſt, um den Menſchen zugänglich zu werden, iſt er, wie die ζωή, ſo die ἀλήθεια, Joh. 14, 6; was ja Niemand mehr von der bloßen Zuverläßigkeit ſeines Lehrwortes deuten wird. In demſelben ſubſtantiellen Sinne wird 1 Joh. 5, 6. geſagt, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια; in demſelben Sinne wird das Wort Chriſti Jakob. 1, 18. als der λόγος ἀληθείας prädicirt; es regenerirt den Menſchen, nicht indem es

ihm ein neues Wiſſensgebiet aufſchließt, ſondern indem es ihm ein neues Seyn mittheilt, ihn θείας κοινωνὸν φύσεως macht 2 Petr. 1, 4; in dieſer weſentlichen Wahrheit, d. h. in dem allein wahren, darum auch unvergänglichen Seyn, wird der Menſch geheiligt, Joh. 17, 17. Und hiernach ſind nun zweifelsohne auch die wenigen Stellen, die eine allgemeinere Deutung zuließen, beſtimmter zu faſſen. 1 Joh. 1, 8. heißt nun — da ja von ſolchen die Rede iſt, die bereits an Chriſtum gläubig ſind — wenn wir unſere Sündhaftigkeit läugnen, ſo iſt die Wahrheit, d. h. nun eben die in Chriſtus offenbar und in uns real gewordene Wahrheit nicht in uns, d. h. wir verrathen damit, daß wir, wenn wir auch zu Chriſti Lehre, zu chriſtlichem Glauben uns bekennen, dieß doch nicht als Wahrheit in uns haben. Und in dem Ausſpruch Jeſu Joh. 18, 37. iſt die Bezeichnung ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας offenbar ſynonym mit der Joh. 8, 47. ὁ ὢν ἐκ θεοῦ, wie auch das Zeichen dieſer geiſtigen Herkunft in beiden Stellen daſſelbe iſt, nämlich das ἀκούειν; den Gegenſatz dazu bildet, 1 Joh. 4, 6. ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. Dieſe Stellen führen uns aber noch auf einen beſonderen Punkt. Nach Joh. 1, 17. iſt durch Moſes das Geſetz gegeben, durch Chriſtus aber ἐγένετο ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια. Da hier, was durch Chriſtus geworden iſt, dem durch Moſes Gegebenen entgegengeſetzt wird, ſo verſteht es ſich, daß der dem Alten Teſtament geläufige Ausdruck Gnade und Wahrheit hier nicht im altteſtamentlichen Sinn, ſondern gerade im Gegenſatze zum Alten Teſtament genommen iſt; der verdammenden Strenge des Geſetzes gegenüber wird uns in Chriſtus Gnade, und der σκιά alles altteſtamentlichen Weſens gegenüber (Hebr. 10, 1) wird uns in ihm die Wahrheit, d. h. die für die Väter noch μέλλοντα ἀγαθά, das Weſenhafte zu Theil, was dort nur vorangedeutet, nur verheißen war. Hiernach wird und exiſtirt alſo die ἀλήθεια erſt durch und ſeit Chriſtus. Wie kann aber dann gefordert werden, daß man, um Chriſti Wort auch nur hören, auch nur vernehmen zu können, bereits ἐκ τῆς ἀληθείας ſeyn müſſe? Es iſt dieß bekanntlich die Form, in welcher bei Johannes eine Art von Prädeſtination erſcheint, nur daß dieſe nicht in einem abſoluten göttlichen Willen ihren Grund hat, ſondern in's Innere des Menſchen verlegt wird, indem nach Joh. 3, 20. 21. die Einen die Finſterniß mehr lieben, als das Licht und darum von dem aufgehenden Lichte ſich abwenden, während die Anderen auch im Zuſtande vor der Erlöſung die Wahrheit thun, d. h. nach der noch nicht geſchenkten, erſt mit der Gnade erſcheinenden Wahrheit ſtreben, und ſo weit ſie ſchon auf niederer Erkenntnißſtufe Wahrheit finden, ihr auch Gehorſam leiſten. Damit eben bekunden ſie, daß die Wahrheit ihre geiſtige Heimat iſt, daß ſie, auch wenn ſie noch nicht darin ſind, doch dahin gehören. Auf ſolch eine ſchon vor der neuteſtamentlichen Offenbarung ſogar im Heidenthum vorhandene, dem Menſchen ſchon als Menſchen zugängliche Wahrheit weiſt auch Röm. 1, 18. hin, wo der Vorwurf, die Wahrheit durch Ungerechtigkeit zu hemmen, die Gottloſen überhaupt, die unter Gottes Zorn ſtehende Welt trifft, die alſo, wenn ſie im Stande iſt, ſolches gegen die Wahrheit auszuüben, dieſer doch irgendwie muß theilhaftig ſeyn. Wenn alſo auch der bibliſche, namentlich der johanneiſche Begriff der Wahrheit ſich auf das in Chriſtus offenbar gewordene, überweltliche Leben und Weſen beſchränkt, das deßwegen die Wahrheit heißt, weil ihm gegenüber alles Andere nur Schein, Eitelkeit, Täuſchung iſt: ſo muß ſich doch die Fähigkeit eines Menſchen für dieſe Wahrheit daran zeigen, daß er auch ſchon die noch ſparſamen Funken, die noch ſeltenen Spuren dieſer Wahrheit, die der Offenbarung in Chriſto vorangehen, dankbar aufnimmt und treulich anwendet, daß er überhaupt auch in kleinen Dingen, im Alltagsleben wahr iſt und alle Lüge haßt.

2. Und nun erſt können wir der Frage näher treten, wie ſich die chriſtliche Wahrheit, das, was die Bibel Wahrheit nennt, zu demjenigen verhalte, was wir oben weit Allgemeineres im Wahrheitsbegriffe gefunden haben. Die Bibel kennt — abgeſehen von dem Allem, was unter die ſittliche Forderung der Wahrhaftigkeit zu ſubſumiren iſt — nur das himmliſche Weſen, nur die überweltliche Realität, wie ſie in Chriſti Perſon, Wort und Geiſt uns zugänglich iſt, als Wahrheit; wir aber haben alle Realität, ſofern

ſie der Geiſt durch Erkenntniß ſich zum idealen Eigenthum macht, zur Wahrheit gerechnet; die mathematiſche, die naturwiſſenſchaftliche, die hiſtoriſche Wahrheit iſt uns ein hohes, geiſtiges Gut, das wir um ſein ſelbſt willen erſtreben; befinden wir uns damit im Widerſpruche mit der Schrift?

Im Widerſpruche zuverläßig nicht; denn Alles iſt euer, dieſes apoſtoliſche Privilegium gilt ſicherlich am unbeſchränkteſten vom Wiſſen, und wenn nach der ſchönen Timotheusſtelle alle Creatur Gottes gut und nichts verwerflich iſt, was mit Dankſagung genoſſen wird, ſo iſt das gewiß am allerwahrſten von demjenigen rein geiſtigen Genuſſe der Creatur, der im Wiſſen von ihr beſteht. Die Schrift läßt ſich auf dieſes Gebiet nicht ſelber ein, denn ſie hat eine andere Aufgabe; ſie ſoll weder eine Encyklopädie noch ein Compendium alles zu Wiſſenden ſeyn, ihr auf ein beſtimmtes Gebiet beſchränkter Zweck iſt 2 Tim. 3, 16. klar ausgeſprochen. Aber wenn ſie deßhalb auch nicht ſelbſt mit uns die anderen, weiten Gebiete des Wiſſens, d. h. der Wahrheit, beſchreitet: ſie läßt doch durch Ausſprüche, wie die angeführten, die Thüre zu dieſen Gebieten offen; wenn Paulus 1 Kor. 8, 1. der Gnoſis nachſagt, daß ſie aufbläht, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß es ein Wiſſen von ſehr weitem Umfange gibt, das nicht aufbläht, ſondern das beſcheiden macht, und wenn er 1 Kor. 2, 2. in der Mitte der Korinther ſich nicht dafür gehalten hat, daß er außer Chriſto dem Gekreuzigten noch Anderes wiſſe, ſo iſt damit nicht über den Umfang ſeines Wiſſens überhaupt, ſondern nur über den Gebrauch oder vielmehr Nichtgebrauch etwas geſagt, den er bei ſeiner apoſtoliſchen Berufsthätigkeit davon gemacht — es iſt eine κρύψις, keine κένωσις. Aber auch nicht gleichgültig ſtehen beide Wahrheitsgebiete, das bibliſch-religiöſe, und — wenn man es ſo nennen will — das profan-wiſſenſchaftliche neben einander: ſondern einerſeits weckt und ſchärft in hellen, regſamen Geiſtern die chriſtliche Wahrheit den allgemeinen Wahrheitsſinn und Wahrheitstrieb; ſie macht gewiſſenhafter, macht unverdroſſener, macht dankbarer und freudiger in allem Forſchen, welches auch der Gegenſtand ſeyn mag, denn alle Wahrheit iſt ebenſo Eins, wie ihr Inhalt, d. h. das Univerſum unbeſchadet der Scheidung zwiſchen Zeit und Ewigkeit, zwiſchen Welt und Himmelreich, die das Chriſtenthum ſtatuirt, in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, Eins iſt. Andererſeits aber thut das profane Wiſſen, wofern es nur Wahrheit zum Inhalte hat, auch dem Heiligen erkleckliche Dienſte, ſowohl poſitiv, als Propädeutik und durch Darbietung des Apparats — was einſt die griechiſchen Väter beſſer, als die lateiniſchen einſahen und was ebenſo unſeren Reformatoren vollkommen klar war — wie auch negativ, durch Bewahrung vor allerlei Wahn, vor dem nicht immer die Inbrunſt der Frömmigkeit, wohl aber ein gründliches, auch profanes Wiſſen und ein an dieſem gebildeter, geſchärfter Geiſt ſchützt. — Aber wird es trotzdem möglich ſeyn, die beiden Wahrheitsgebiete friedlich nebeneinander beſtehen zu laſſen? Soll die bibliſche, die geoffenbarte Wahrheit der Gefahr preisgegeben werden, daß irgend einmal die profane Wiſſenſchaft etwas als Wahrheit auffinde oder verkündige, wodurch ſie in irgend einem Theile verneint wird? Oder ſoll, um dieſer Gefahr vorzubeugen, an irgendwelchen Punkten ein Schlagbaum errichtet werden, über welchen hinaus ſchon das Fragen und Forſchen, in welchem ja ſchon das Zweifeln ſich verräth, ſchlechthin unterſagt wäre? Oder, wenn das zu Zeiten nicht ausführbar wäre, ſoll nicht deſto mehr feſtgeſtellt werden, daß wer irgend ein Stück der geoffenbarten Wahrheit einer entgegenſtehenden, wiſſenſchaftlichen Lehre oder Anſicht opfert, damit auch aus der Liſte der Gläubigen, der Kirchenglieder zu ſtreichen ſey? Oder ſoll auch das Gebiet der profanen Wahrheit ſo chriſtianiſirt werden, daß Alles, was daſelbſt zu Tage kommt, ſchließlich mit der Bibelwahrheit gleich lauten muß? Nichts von alle dem, weil die Vorausſetzung von alle dem eine falſche iſt. Es darf ſchon niemals vergeſſen werden, daß das Kundwerden der chriſtlichen Wahrheit primitiv nicht in der Aufſtellung und Proklamation von Lehrſätzen, ſelbſt nicht in der Abfaſſung eines Buches beſteht, ſondern eine Thatſache iſt; eine Thatſache kann, was auch ſpäter kommen mag, nicht alterirt, nicht ungeſchehen gemacht werden; man kann ſie vergeſſen,

ſie falſch deuten, ſie entſtellen, ſie ſelbſt aber bleibt unverrückbar ſtehen, und was irgend als Wahrheit ſpäter entdeckt werden mag, es kann mit einer geſchehenen Sache nicht im Widerſpruche ſtehen, d. h. ſie nicht vernichten, ſondern es kann nur mit unrichtigen Auffaſſungen derſelben in Conflikt gerathen. Da kann es denn freilich vorkommen, daß man eine evident gewordene Wahrheit — das Ergebniß hiſtoriſcher, naturwiſſenſchaftlicher, aſtronomiſcher oder anderer Forſchungen — darum eben nicht an ſich herankommen laſſen will, weil ſie derjenigen Auffaſſung jener göttlichen Wahrheit, an die man ſich gewöhnt, bei der man ſich wohl befunden hat, ungünſtig iſt; da retirirt man ſich hinter die der Gotteswahrheit gebührende, abſolute Autorität, die man auch für die einmal angenommene Auffaſſung derſelben ohne Weiteres in Anſpruch nimmt, gibt aber damit bloß zu erkennen, daß man nicht geſonnen iſt, der Wahrheit unbedingt die Ehre zu geben, ihr auch den frommen Eigenwillen — freilich eine contradictio in adjecto, aber in der Wirklichkeit gar nichts Seltenes — zum Opfer zu bringen. Wer aber von den Fortſchritten der Wiſſenſchaften ſich bange machen läßt für die Wahrheit des Himmelreichs ſelber, der muß, ſo glaubig er zu dogmatiſchen Sätzen ſich verhalten mag, doch zur Wahrheitsſubſtanz derſelben ein ſchwaches Vertrauen haben.

3. Wäre es aber nicht denkbar, daß im menſchlichen Erkenntnißvermögen eine Differenz ſtattfinde von der Art, daß ein höheres Organ eine Wahrheit erkennen könnte, die einem niederen verborgen bleibt, und daß umgekehrt den niederen Organen Solches als Wahrheit ſich darſtellte, worin die höheren vielmehr eine Täuſchung ſehen? Daß alſo z. B. die Wiſſenſchaft wohl etwas als Wahrheit beweiſen könnte, es wäre das aber nur eben für das niedere Erkennen, während dem höheren Erkennen, dem des Glaubens, gerade das Gegentheil ſich als Wahrheit darſtellte? Es iſt bekanntlich (insbeſondere durch Joh. Friedr. von Meyer) der Terminus „höhere Wahrheit“ üblich geworden, die „keinen anderen Gegenſtand hat, als die Geheimniſſe Gottes in Chriſto, und ſich nur Denen erſchließt, welche Kopf, Herz, Willen und Gewiſſen den tiefen, ſtillen Einwirkungen des heiligen Geiſtes in liebender Glaubensinnigkeit öffnen, und ſtatt die breite Straße der rein menſchlichen Logik, Spekulation und Moral zu wandeln, den ſchmalen Pfad der Gottſeligkeit betreten, den nur Wenige finden“ (ſ. Dr. Joh. Friedr. von Meyer's Blätter für höhere Wahrheit, Auswahl in 2 Bänden, Stuttgart 1853. Band I. Einleitung S. 28). Ob dieſer Begriff mehr im Sinne der Theoſophie oder mehr orthodox gefaßt wird, immer iſt der Sinn der, daß zu jenen, dem chriſtlichen Offenbarungsgebiet angehörigen Dingen, um ſie zu erkennen, die natürlich-menſchlichen Kräfte des Erkennens nicht hinreichen, daß alſo die höhere Wahrheit von der niederen ſowohl durch ihren Gegenſtand, als durch das für ſie erforderliche Organ weſentlich ſich unterſcheide. Würde ſich alſo das für die höhere Wahrheit nicht geweihte Auge dieſer zuwenden, der gemeine Verſtand über ſie urtheilen, ſo müßte er zu falſchem Reſultate kommen, während ihm in ſeinem Gebiete ſein Recht und ſeine Wahrheit in allweg gelaſſen wird. Dieſe Unterſcheidung iſt an ſich vollkommen richtig; ein Zugeſtändniß derſelben von der entgegengeſetzten Seite, das freilich zugleich eine Verwerfung ſeyn ſoll, liegt in der Aeußerung Goethe's gegen Lavater: er, Goethe, ſey auch aus der Wahrheit, aber aus der Wahrheit der fünf Sinne. Aber vorerſt eignet dieſe Diſtinktion zwiſchen höherem und niederem Erkennen, zwiſchen dem, wozu es beſonderer Gabe oder Bildung bedarf, und zwiſchen dem, was Hans und Kunz ebenſo gut wiſſen können, gar nicht ausſchließlich dem religiöſen Gebiete. Wer alles Schönheitsſinnes baar, oder wer ein purer Verſtandesmenſch iſt, dem wird man die Berechtigung zum Urtheil über äſthetiſche Dinge rund abſprechen; umgekehrt, wer Alles ſofort mit der Wärme des Gemüths oder mit dem Feuer der Phantaſie ergreift, dem wird man keine Aufgabe zu löſen anvertrauen, die juriſtiſchen Verſtand fordert. Welches iſt nun für jene höhere Wahrheit das Organ, wenn die dem weltlichen Wiſſen dienſtbaren Erkenntnißwerkzeuge für ſie nicht ausreichen ſollen? Eine leichte Antwort hierauf iſt die, es ſey der heilige Geiſt, den man haben müſſe, um die Gotteswahrheit zu vernehmen, während für alle profane

Erkenntniß der Menſchengeiſt genüge. Wohl, aber der heilige Geiſt iſt kein menſchliches Erkenntnißorgan, ſondern eine göttliche Potenz, die auf das menſchliche Erkenntnißorgan und in dieſem wirkt, und zwar, wie überhaupt der heilige Geiſt nichts ächt menſchliches von ſich abſtößt, ſondern liebend in daſſelbe eingeht und es in ſeinen Dienſt verwendet, ſo gibt es auch kein dem Menſchen angeborenes Erkenntnißvermögen, das der heilige Geiſt nicht nur durch ſeine reinigende und erleuchtende Kraft für die höhere Wahrheit brauchbar und thätig machte; die Ideen erzeugende Vernunft, der calculirende, abſtrahirende und combinirende Verſtand, das Gedächtniß, die Phantaſie, das die Wahrheit unmittelbar empfindende Gefühl, — ſie alle können und ſollen in den Dienſt des heiligen Geiſtes treten und werden in dieſem Dienſte zur höheren Wahrheit führen; ſelbſt die Anſchauungskraft der Sinne iſt nicht ausgeſchloſſen; ein Auge z. B., das im Dienſte der Liebe ſteht, ſieht auch an ſichtbaren Gegenſtänden, an Perſonen und Sachen, Vieles, was jedem Anderen unſichtbar bleibt. So ſetzt alſo auch die höhere Wahrheit, um von Menſchen erkannt zu werden, keine anderen, als nur eben dieſe menſchlichen Organe und die Empfänglichkeit derſelben für die Einwirkung des Gottesgeiſtes bei ihm voraus; das heißt: wenn ſie nicht erkannt wird, ſo iſt nicht der Mangel eines ſpecifiſch dafür vorhandenen Organs daran Schuld, ſondern es iſt der Wille des Menſchen, der ſich weigert, ſich den überſinnlichen Dingen zuzuwenden und ſich von dem an ihm arbeitenden Geiſte Gottes in Zucht nehmen zu laſſen. Die Fähigkeit dazu liegt in jedem Menſchen; wenn zum Vernehmen des Himmliſchen ein beſonderes Vermögen, etwa die Fähigkeit, Viſionen zu haben, poſtulirt werden wollte, ſo iſt dem entgegenzuhalten, daß, wo ſolche Zuſtände zu wirklicher Wahrheitserkenntniß gedient haben, ſie immer auf Seiten des Menſchen nur auf einer Steigerung und Concentrirung jener natürlichen Seelenkräfte beruhten, die einer beſonderen, providentiellen Abſicht und Führung Gottes entſprach, während außerdem und in den meiſten Fällen ſolche Zuſtände vielmehr krankhafter Art ſind, daher auch die Ausbeute an Wahrheit, die wir allen Viſionären zuſammengenommen verdanken, eine nicht nur quantitativ ſehr geringe, ſondern auch qualitativ höchſt unbedeutende iſt. Dergleichen Dingen gegenüber ſind auch wir „aus der Wahrheit der fünf Sinne"; ſie geben uns Wahrheit, nur ſind ſie nicht das Organ für die ganze Wahrheit, wie auch Goethe denn doch Eins und Anderes gewußt und ausgeſprochen hat, was nicht aus der Wahrheit der fünf Sinne war. — Der Herr preiſt ſeinen himmliſchen Vater, daß er die Wahrheit des Himmelreichs den Unmündigen geoffenbart habe; ſolche Unmündigen ſind aber die Geiſterſeher ſo wenig, als die Freigeiſter. Jene Bedeutung des Willens für die Wahrheitserkenntniß beſchränkt ſich zwar auch nicht auf das religiöſe Gebiet, — es gilt von aller Wahrheit ſchlechthin, daß nur, wer aus der Wahrheit iſt, ihre Stimme hört; dort aber allerdings greift dieſe Bedeutung am weiteſten, erſtens weil die religiöſe Wahrheit nicht wie die mathematiſche, die naturwiſſenſchaftliche, beziehungsweiſe auch die hiſtoriſche, ſich durch die Evidenz des Augenſcheins mit zwingender Gewalt auch dem Widerſtrebenden aufdringt, und zweitens, weil ein egoiſtiſcher Wille in der chriſtlichen Wahrheit ſeine principielle Feindin und Beſiegerin erkennt, alſo, ſo lange er egoiſtiſch bleibt, mit allen Mitteln gegen ſie reagirt. Jenes Verhältniß des Willens zur religiöſen Wahrheit, als dem Inbegriff eines geoffenbarten, an ſich überweltlichen Inhalts, wird dadurch ausgedrückt, daß das Auf- und Annehmen derſelben nicht als Schauen, Verſtehen, Wiſſen, ſondern als Glaube definirt wird, auf deſſen Grund es erſt zu einem Wiſſen, einem immer gründlicheren Verſtehen und einem endlichen Schauen kommt. (Vergl. über dieſen Gegenſtand: Köſtlin, der Glaube, ſein Weſen u. ſ. w. Gotha, bei Beſſer, 1859, S. 86—168 „die Glaubenserkenntniß.") Aus demſelben Grunde aber, weil objektiv der Wahrheitsinhalt ein überſinnlicher, ein göttlicher, ſubjektiv aber der Wille nicht nur bei ſeiner Aufnahme weſentlich betheiligt iſt, ſondern von dieſer Wahrheit afficirt, durchdrungen, geheiligt wird, iſt das entſprechende Wiſſen, auch wenn es in wiſſenſchaftliche Form gebracht iſt, doch noch mehr als Wiſſenſchaft, — es iſt Weisheit.

Damit ist allerdings der Gotteswahrheit ein höherer Werth beigelegt, als jedem anderweitigen, ob auch durchaus wahren Erkennen, und zwar aus dem Grunde, weil das höchste Gut ein überweltliches, weil, wie oben bemerkt, diese ἀλήθεια Eins ist mit der ζωή. Andere Wahrheit, wie sie der Gegenstand des mannigfachsten wissenschaftlichen Strebens und ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9) auch schon das Besitzthum unserer verschiedenen Wissenschaften bildet, kann einem Menschen möglicher Weise unbekannt bleiben, ohne daß er darum von jener höchsten Wahrheit ausgeschlossen wäre, mit welcher das ewige Leben in ihn eingeht; umgekehrt kann ein Mensch in jenen Wissensgebieten zu Hause seyn, während ihm diejenige Wahrheit verschlossen ist, in welcher allein der Schlüssel zum ewigen Leben und damit der allein ausreichende, den ganzen Menschen selig machende Trost gegeben ist. Aber daran ist nicht eine innere Geschiedenheit, ein Widerspruch zwischen beiden Wahrheitsgebieten Schuld, denn wie nur Ein Gott ist, so ist auch die Wahrheit Eine, und es ist derselbe Geist Gottes, der nicht nur in ein oder das andere Wahrheitsgebiet, sondern in alle, in die ganze Wahrheit leitet, wie der λόγος nach Joh. 1, 9. das Licht ist, das alle Menschen erleuchtet. Der Geist Gottes wirkt zwar anders in der Natur, anders im allgemeinen Menschengeiste, anders als Kindesgeist im Wiedergeborenen; aber substantiell ist er, wo er überhaupt wirkt, überall derselbe, und wenn die moderne Ueberweisheit als Quelle profaner, wissenschaftlicher Erkenntniß einen andern Geist, Naturgeist oder Erdgeist oder wie sonst benannt, statuiren möchte, so ist das eine Aufwärmung des gnostischen Demiurg, die Alles eher als christlich fromm genannt zu werden verdient. Keiner Art von Wahrheit ist der heilige Geist fremd; bleibt ein Mensch nur bei der niederen Wahrheit, d. h. bei der Erkenntniß des Zeitlichen stehen, so ist daran bloß der Eigenwille schuld, der sich entweder aus Abneigung gegen alles Transscendente, das unbedingte Selbstverläugnung fordert, von der höheren Wahrheit abwendet, oder der wenigstens an der die irdischen Realitäten betreffenden Wahrheit vollständige Genüge zu haben wähnt. Damit aber verräth er, daß ihm nicht die Wahrheit selbst das höchste Gut und oberste Gesetz ist, denn alles andere Wissen bleibt auf die letzten, höchsten und tiefsten Fragen die Antwort schuldig, und nicht das Denken und Wissen, sondern nur die Denkfaulheit und das dünkelhafte Halbwissen bleibt auf dem Wege der Wahrheitserkenntniß, wie ein störrisches Pferd, das nicht mehr vom Flecke will, da stehen, wo die offenen Pforten der Offenbarung zum Weiterschreiten, zum Vordringen bis zu dem Grund aller Dinge, bis zu den Tiefen der Gottheit einladen.

4. Durch die obige Auseinandersetzung ist der christliche Wahrheitsbegriff auch der Meinung gegenüber festgestellt, daß Wahrheit für den Menschen überhaupt immer nur in Bruchstücken, die volle Wahrheit mithin niemals zu erlangen sey. Diese Ansicht kann als purer Scepticismus, als Verzweiflung an aller Wahrheitserkenntniß auftreten — wie in der Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Oder sagt man mit Lessing's berühmtem Ausspruche, das Interesse der Forschung liege nicht in dem, was man als Wahrheit erringe, sondern nur im Streben darnach, in der Arbeit des Ringens; Gott allein habe das Vorrecht, die Wahrheit zu besitzen, den Menschen würde ihr Besitz träge und stolz machen (s. C. Schwarz, Lessing als Theolog, Halle 1854, S. 7). Welchen Werth eine Arbeit haben soll, durch die Nichts zu Stande gebracht wird, ein Forschen, von dem man zum Voraus weiß, sein Resultat ist immer nur Irrthum, das wird wohl schwer zu sagen seyn. Annehmbarer wäre noch die Hegel'sche Idee, daß die Wahrheit zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene sey; sie ist insoweit sogar richtig, als nicht nur der verschiedene Bildungsstand der Zeiten, sondern die große Verschiedenheit individueller Befähigung die Wirkung hat, daß dem Einen etwas als unzweifelhafte Wahrheit vor der Seele steht, auf die er leben und sterben kann, woran der Andere noch mehr oder weniger Falsches zu sehen ebenso klar überzeugt ist. Es ist in dieser Beziehung vornehmlich die Anlage zur Intuition und die Anlage zur Kritik, die einander gegenüberstehen, und die bei gleich reinem Wahrheitsverlangen, bei gleicher Redlichkeit doch die entgegengesetztesten Behauptungen über das, was wahr sey und was nicht, zur Folge

haben. Allein alles dieß ſind doch nur ſubjektive Differenzen; die Wahrheitsſubſtanz iſt nur Eine, ſich ſelbſt gleiche, und ſie zu erkennen, dazu iſt Jeder berufen, weil er ein Menſch iſt. Was aber zwiſchen dem Theoſophen und dem Kritiker, zwiſchen dem Apokalyptiker und dem Hiſtoriker, zwiſchen dem, der die Wahrheit durch inneres Schauen, und zwiſchen dem, der ſie durch dialektiſche Vermittlung gewinnt, in dieſer Welt unausgeglichen bleibt, deſſen Ausgleichung heißt uns das Chriſtenthum von der Ewigkeit hoffen, wo (1 Kor. 13, 11) die Dogmatiker in ihren Poſitionen ebenſo ſehr kindiſche Vorſtellungsformen werden erkennen müſſen, wie die Kritiker in ihren Negationen. Derjenige aber, der zur vollen Wahrheit gelangen wird, iſt nicht der eitle Menſch, der, ſey es als Gelehrter, ſey es als Seher und Prophet, jetzt ſchon Alles zu wiſſen meint, ſondern nur wer mit reiner Seele die Wahrheit ſucht und Denjenigen liebt, der die Wahrheit ſelber iſt. Palmer.

Wahrſager. Die Wahrſagerkünſte und Orakel verdanken ihr Entſtehen dem natürlichen Wunſche des Menſchen, das kommende Geſchick kennen zu lernen oder in zweifelhaften Fällen das Beſte zu erfahren. Dieſe Neigung gründet ſich theils auf eine intellektuelle und ſittliche Trägheit des Menſchen, welche ſich tiefere Ueberlegung erſparen will, theils auf die Meinung, daß das göttliche Walten abgelauſcht oder beeinflußt werden könne, daß es aber regellos und willkürlich den Menſchen treffe. Das letztere Moment, welches den Gottesbegriff weſentlich unter dem Geſichtspunkte und nach der Analogie einer (unberechenbaren oder, anthropomorphiſtiſch überſetzt, launiſchen) Naturmacht vorſtellt, begründet die innige Verbindung des ganzen Orakelweſens mit der Naturreligion. Das zeigt ſich recht deutlich bei den Griechen, wo die Mantik nur durch die Auktorität uralter Bräuche ſich in der mehr ethiſirten Schicht der religiöſen Anſchauung zu erhalten vermag. (Daher geht das Orakel von Gäa, der Urprophetin, durch Vermittelung von Themis und Phöbe auf Apollo-Helios über.) Vgl. Schömann, griechiſche Alterthümer 1859, Bd. II. S. 277 ff. Darum war auch der rechte Sitz der Wahrſager, Zauberer, Beſchwörer in Babylonien und Syrien. — Da der Hauſe des iſraelitiſchen Volks Vieles von dieſen allgemein ſemitiſchen Vorſtellungen aufnahm und fortpflanzte, ſo fanden ſich auch bei ihm zu allen Zeiten dergleichen Wahrſager. Das moſaiſche Geſetz verbietet dieſes mantiſche Beſchwören und Wahrſagen auf's Strengſte, ſetzt es mit vollem Rechte der direkten Abgötterei gleich und bedroht die Thäter mit Ausrottung und Steinigung. 3 Moſ. 19, 26. 31. 20, 6. 27. 4 Moſ. 18, 10 ff. Jerem. 27, 9. (Jene Stellen finden ſich in Geſetzesabſchnitten, welche populäre Zuſammenfaſſungen von wichtigen Hauptgeboten enthalten. Die letzteren Stellen geben dagegen die Arten dieſer Betrüger am Vollſtändigſten an). Der tiefere Grund dieſes ſtrengen Verbotes lag nicht ſowohl in dem ſachlichen Zuſammenhange dieſer Mantik mit dem Naturculte, noch auch in dem bloßen Monotheismus der Jehovahreligion als ſolchem, ſondern vielmehr darin, daß der leitende, göttliche Zweck Jehovah's bei der geſchichtlichen Führung Iſraels klar geoffenbaret vorlag, und jeder Iſraelit ſein geſammtes Ergehen im Einzelnen, als ein dieſem höchſten, allgemeinen Zwecke ſchlechthin untergeordnetes, anerkennen und glauben ſollte. Weil aber dieſe Offenbarung noch keine vollkommene war, erhielt ſelbſt auf theokratiſchem Boden jene natürliche Neigung, auch im Einzelnen und in konkreten Fällen nicht nur die nothwendige, noch unerkannte Pflicht, ſondern auch das kommende Geſchick zu erfahren, einen gewiſſen Raum. Man gebrauchte dazu hie und da den hoheprieſterlichen Amtsſchmuck auf dem Choſchen (ſ. den Artikel Urim, Band XVI.). Aber auch ältere Propheten übten eine dem Vorherſagen oder Wahrſagen ähnliche Thätigkeit aus, ſelbſt in rein privaten und äußerlichen Dingen. So war der „Seher" Samuel als ſolcher berühmt und wies dergleichen Anfragen, wie die über die Eſelinnen des Kis, nicht zurück, vgl. 1 Sam. 9, 6. 9. 20. Und der Volksglaube betrachtete auch ſpäter dieſe Fähigkeit als das Eigenthümliche der Propheten, ſo von Micha, dem Sohne Jemlah's 1 Kön. 22, 5—8., von Eliſa 2 Kön. 6, 12., daher kann auch die geiſtige Uebermacht hervorgehoben werden, welche die theokratiſchen Seher

über die heidniſchen und über alle Pſeudopropheten ausübten. Das tritt bereits in der Geſchichte Joſeph's hervor 1 Moſ. 41, 24. 25 ff., noch ſtärker bei Daniel Kap. 2, im Allgemeinen bei Ezech. 14, 14 ff. Denn das Gebiet der erſteren berührte ſich mit dem der letzteren, beſonders wo es die Entſcheidung zu politiſchen Thaten galt. Vergl. die Bemerkungen Hävernick's in ſeinem Commentar zu Ezechiel S. 345. — Abgöttiſche Regenten beförderten wohl die untheokratiſche Wahrſagerei, wie z. B. Manaſſe 2 Kön. 21, 6.; aber nur die ſtreng theokratiſchen Fürſten, wie Joſia, vermochten ſie auszurotten 2 Kön. 23, 24. In jener Stelle (wie auch 4 Moſ. 18, 10 ff.) tritt die ganze heidniſche Mantik in eine enge Verbindung mit dem Cultus von Baal und Aſtarte, ohne daß dieſelbe jedoch bei den Beſchwörungen ſelbſt ſich einen Ausdruck gegeben haben mag. Der ſpecifiſche Unterſchied von allem theokratiſchen Vorherſagen lag mithin weder in dem Gegenſatze des privaten und öffentlichen, noch in dem des eudämoniſtiſchen und theokratiſch ſegensreichen, noch in dem der Lüge und Wahrheit, ſondern wohl nur — abgeſehen von der inneren Aechtheit und Wahrheit des rein theokratiſchen Seherthums — in der Anwendung künſtlicher, abergläubiſcher Mittel, beſonders in der Citation der Todten. Denn Saul hört bei der Wahrſagerin von Ghên Dôr theokratiſch Bedeutſames, das wirklich eintraf.

Fragen wir nun aber nach den Manipulationen dieſer Wahrſager, ſo hören wir leider wenig Beſtimmtes, ſobald wir uns auf Iſrael beſchränken und nicht, wie gewöhnlich geſchieht, die ausländiſche Mantik gleich mit hineinziehen. Die mannichfachen Benennungen der ungeſetzlichen Mantik geben nur dürftige Fingerweiſe. Das umfaſſendſte Zeitwort iſt wohl קָסַם. Irriger Weiſe hat Geſenius (thesaur. p. 1226) daſſelbe auf die arabiſche Sitte des Looſens mit Pfeilen (Belomantie) beziehen wollen, nur geſtützt auf Ezech. 21, 26., wo קסם zwar ausdrücklich den allgemeinen Begriff bezeichnet, dem ſich die verſchiedenen Formen der Divination, die dort genannt ſind, unterordnen, aber unter dieſen ſey „das Schütteln der Pfeile“ zuerſt genannt. Iſt dieſe Deduktion an ſich ſehr wenig ſtringent, ſo wird ſie theils durch die Objekte כזב, שוא u. andere, welche קסם beigefügt werden, theils durch die gute Bedeutung von קֶסֶם Sprüchw. 16, 10. überaus unwahrſcheinlich. Vielmehr iſt mit Ewald (Prophet. 1, 16) die Grundbedeutung ſcheiden, entſcheiden, wie arabiſch قَسَمَ, verwandt mit כזם, גזם, קצה und ähnlichen Verbindungen. Die neutrale Grundbedeutung nahm dann im Gebrauche überwiegend den techniſchen Sinn des von heidniſchen Wahrſagern ausgehenden Entſcheidens, Beſtimmens an. („Feſt ausſprechen“ liegt nicht im Worte, wie Jul. Fürſt, Handwörterbuch der hebräiſchen Sprache Bd. II. S. 322 will.) קסם wird häufig mit קֶסֶם, קְסָמִים verbunden: einen Entſcheid geben; einmal heißt קֶסֶם (obgleich nicht gewiß, da der Talmud Omen wiedergibt, Andere an Zaubergeräthe denken) der Lohn des Wahrſagers. — Andere Ausdrücke ſind נָחַשׁ, כָּשַׁף, עוֹנֵן. Alle drei beziehen ſich auf das leiſe Flüſtern, welches die Form der Götterſtimme war und das daher von den Wahrſagern nachgeahmt wurde. Die Pieliſche Form deutet auf den Begriff des Techniſchen hin, der ſich an die iterative Bedeutung des Piel anlehnt, nicht, wie Manche meinen, auf dies Moment der Steigerung. Den Ausdruck נָחַשׁ darf man nicht mit נָחָשׁ Schlange combiniren und an ein Schlangenorakel denken, die ὀφιομαντεία (wie Winer, bibl. Realwörterb. II, 673 thut); denn keine Stelle, in der es ſich findet, ſpricht dafür und 1 Moſ. 44, 5. (von der ägyptiſchen Sitte, aus dem Becher zu wahrſagen) deutlich dagegen. Die Schlange ſelbſt hat von dem leiſen Raſcheln ihren Namen. Ebenſo iſt die Ueberſetzung der LXX. οἰωνίζεσθαι (daher Luther meiſt: auf Vogelgeſchrei achten) zu verwerfen: denn wie ſich das augurium in Iſrael nicht nachweiſen läßt (da Jos. Ant. 19, 18, 2. höchſtens für ganz ſpäte Zeiten Wahrheit hat), ſo findet es im Worte ſelbſt keinen Halt; auch müſſen es die LXX. ſelbſt allgemeiner gefaßt haben, da ſie es auch 1 Moſ. 44, 5. ſetzen, wo, wie geſagt, der Zuſammenhang jeden Gedanken von Wahrſagung durch Vogelflug ausſchließt. — Das ſehr controverſe עִנָּן

(ſ. Gesen. thes. p. 1053) ſteht faſt nur mit wahrſageriſchen Verben zuſammen, ſiehe beſonders Jerem. 27, 9., und geht daher ſchwerlich auf Zauberei. Dadurch fallen die Bedeutungen fort, 1) mit böſem Blicke verhexen, von عَانَ, 2) Wolken zuſammenziehen, Regen machen von עָנָן, 3) eine Erſcheinung hervorrufen, von عَنَّ apparuit, 4) etwas verhüllt, verdeckt machen (Jul. Fürſt l. c. II, 167). Ebenſo wenig hat die Bedeutung Recht, auf die Ibn Esra rieth: nach dem Wolkenzuge ſchauen und daraus weiſſagen, noch auch die von Rabbi Akiba (bei Kimchi) aufgeſtellte (der Luther — „Tagewähler" — Fuller, Spencer folgen): die günſtigen Tage auswählen, wobei man ſich auf die falſche Deutung von עוֹנָה 2 Moſ. 21, 10. „Zeit" ſtützt. Dieſe beiden Bedeutungen würden wohl im Alten Teſtament deutlichere Parallelen aufzuweiſen haben. Es kommt her von عَنَّ sonum stridulum edidit, IV. susurravit (ſ. Wilmet): alſo gleichfalls von dem geheimnißvollen Flüſtern der Wahrſager. Aehnlich das weniger beſtrittene מְכַשֵּׁף. — Die ſubſtantiviſchen Bezeichnungen für dieſe Wahrſager ſind: יִדְּעֹנִי und אוֹב. Das erſte kommt von einer ſonſt ungebräuchlichen Pielform her und bezeichnet „den Kundigen" nach einer beſtimmten Seite hin. Es wird ſo der Wahrſager ſelbſt genannt, nicht etwa der in ihm redende Geiſt. Dagegen ſcheint das Wort אוֹב noch jedes Erklärungsverſuches ſpotten zu wollen. Die ausführlichſte Relation über die zahlreichen Deutungen des Wortes gibt Böttcher, de inferis I. p. 101—108. Das arabiſche أَبَ 1) reversus est, 2) occidit (sol), 3) noctu venit aquatum gewährt keinen ſicheren Stützpunkt. Aus der erſten Bedeutung folgerten David Millius und Simonis, אוֹב ſey revenant, der aus dem Scheol zurückkehrende Geiſt, Geſpenſt, was wohl hie und da, beſonders Jeſ. 29, 4., paßt, indeſſen die Uebertragung auf den Wahrſager ſelbſt nicht geſtattet. Auch hätte das Weib von Ghên Dôr dann geſagt: ich ſehe ein אוֹב aus der Erde emporſteigen, und nicht Elohim 1 Sam. 28, 13. Die meiſten Neueren lehnen ſich theils an אוֹב Schlauch, Hiob 32, 19., theils an die Ueberſetzung der LXX. ἐγγαστρίμυθος, ventriloquus, — eine Deutung, welcher die jüdiſche Tradition Beifall ſchenkt. Dann wäre אוֹב „Murmelbauch" (ſo Böttcher a. a. O. S. 107) für den Wahrſager, wie für den Geiſt; ähnlich Geſenius (thes.) und Julius Fürſt. Man ſieht hiebei nicht ein, daß die Auffaſſung der Wahrſager als Bauchredner den übernatürlichen Schein derſelben ſofort zerſtört; denn daß Bauchredner als ſolche für Zauberer gehalten wären, läßt ſich nicht nachweiſen. Während der Wahrſager höhere Kräfte vorgibt, läugnet dieſelben jene Erklärung und ſetzt dafür eine rein natürliche Fertigkeit. Allein eine ſolche ſkeptiſche Auffaſſung zeigt zwar die LXX., aber nicht das Alte Teſtament, da der enge Zuſammenhang des Wahrſagens mit der Abgötterei gänzlich unmotivirt bliebe, ſobald es ſich nach der Meinung des Geſetzgebers um bloßen Betrug handelte. Jeſ. 8, 19. ſpricht dafür, daß ſelbſt erleuchtete Propheten an die wirkliche Fähigkeit, Todte zu befragen, geglaubt haben. — Die Deutung mit πύθων, rabbiniſch פִּיתוֹם gibt kein Licht. — Man möchte verſucht ſeyn, an die zweite Bedeutung des arabiſchen Verbi zu denken; danach wäre אוֹב einer, der zur Nachtzeit, im Dunkeln erſcheint und ſpricht. Das paßte auf den Todten, der antwortet, und auf den Beſchwörer ſelbſt. Allein an der Hauptſtelle 1 Sam. 28. fällt hierauf kein Gewicht; auch ſonſt vernehmen wir nicht, daß die Beſchwörer ſtets die Nacht gewählt hätten; das Zirpen, Flüſtern, Dumpfreden, bleibt ihre Haupteigenthümlichkeit. — Das Paſſendſte, ſcheint mir, auf אוּב, als Erweichung der härteren Laute, im Arabiſchen جَافَ hohl ſeyn — zurückzugehen; ſo wäre אוֹב der hohle Gegenſtand (Schlauch), dann: der hohl, dumpf redende. So kann es 1) den Geiſt in der Erde bezeichnen, den redenden Todten, wie aus Jeſ. 29, 4. ganz deutlich erhellt, 2) den Geiſt, inwiefern er in dem Menſchen ſelbſt zu hauſen ſcheint, wie 3 Moſ. 20, 27., 3) den ſo redenden Wahrſager, wie an den meiſten anderen Stellen. Die „Hexe" von Ghên Dôr heißt בַּעֲלַת־אוֹב, mehr

nach der erſten, als nach der zweiten Deutung, alſo weniger Inhaberin eines אוֹב, als Herrin über ihn, da ſie nicht ſelbſt zu reden ſcheint, ſondern bei dem Geſpräche Saul's mit dem Geiſte Samuel's abweſend iſt.

Und hiemit haben wir auch die Hauptform der iſraelitiſchen Wahrſagerei berührt: die Nekromantie. Sie iſt die einzige, über welche wir etwas Beſtimmteres auszuſagen im Stande ſind. Die Scene in Ghên Dôr iſt ſo klar erzählt, daß wir den Betrug ganz leicht durchſchauen. Nur das Weib behauptet, die Erſcheinung zu ſehen und beſchreibt ſie, um dann Saulen die Deutung auf Samuel zu überlaſſen. Sobald er zu fragen beginnt, zieht ſie ſich zurück, und ertheilt (etwa hinter einem Vorhange ſtehend) die Antworten, durch welche ſie ſich zugleich an dem Könige, der alle Wahrſager vertrieben hatte, rächt. Erſt nachdem das Geſpräch beendet iſt, erſcheint ſie wieder 1 Sam. 28, 21. Hiebei iſt die Annahme des Bauchredens nicht einmal nöthig, um die Sache zu erklären. Die Erfüllung von V. 19 geſchieht erſt durch die Verzweiflung, welche Saul in Folge dieſer Weiſſagung ergriffen hat 31, 4. — Dagegen mag in anderen Fällen die Bauchrednerei zur Hülfe genommen ſeyn, wo dann der Todte in dem Wahrſager ſelbſt zu reden ſchien. Daß man vor recht plumpem Betruge nicht zurückbebte, erhellt ſehr klar aus jener Geſchichte; denn nur ſehr abergläubiſche und alſo leichtgläubige Leute wenden ſich bekanntlich an Wahrſager. Wir haben keine Veranlaſſung, an wirklich weiſſageriſche Kräfte, eigentlich ſichere Ahnungen u. dgl., bei dieſen Wahrſagern zu glauben. Wenn 5 Moſ. 18, 11. den שֹׁאֵל־אוֹב vom דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים unterſcheidet, ſo mag die Differenz in der ſupponirten Erſcheinung der Todten gelegen haben, die bei einigen Manipulationen gefehlt zu haben ſcheint. — Freilich müſſen wir uns mehrere ſcharf ausgeprägte Formen der Wahrſagerei, außer der Nekromantie, denken, da die techniſchen Ausdrücke ſo conſtant wiederkehren. Aber eine Beſchreibung iſt uns nicht möglich, wenn wir uns nicht in haltloſen Vermuthungen, ohne ſicheren Boden, ergehen wollen. Aus Jerem. 27, 9. erhellt, daß man ſich auch eigenthümliche Träume deuten ließ, aber nicht die Exiſtenz von Traumorakeln, wie ſie bei den Griechen nicht ſelten vorkamen.

Auf die Rhabdomantie (Xylomantie, Belomantie) hat man aus Hoſea 4, 12. geſchloſſen: „Mein Volk befragt ſein Holz und ſein Stab ſoll ihm verkünden.“ Liegt hier kein identiſcher Parallelismus vor, ſo würde bei עֵץ an Götzen zu denken ſeyn, wie die Propheten gerne dieſelben mit dieſem verächtlichen Ausdrucke ſtempeln. Das ginge dann auf Teraphim, wie Ezech. 21, 26. vom Könige Nebukadnezar behauptet wird, daß er von ihnen Orakel heiſche. Richtig meint Hävernick zu dieſer Stelle, daß Ezechiel hier einen iſraelitiſchen Ausdruck ſetze für ähnliche babyloniſche Gottheiten, etwa Gad und Meni. Dies konnte er nicht, wenn in Iſrael die Teraphim niemals zu wahrſageriſchen Zwecken verwendet wurden. Ein ſolcher Gebrauch iſt freilich ſonſt von den Teraphim nicht bekannt. Allein in anderen Gegenden mußten ſich, beſonders kleinere Götzenbilder, dieſe Benutzung gefallen laſſen, und ſo kann es auch in dem Reiche Iſrael geweſen ſeyn, das ja ſeit der Trennung des Reiches von heidniſchen Elementen ſtark geſchwängert war. Der Modus dieſes Wahrſagens läßt ſich ſchwer klar machen. Vielleicht war ein Neigen des Hauptes die Hauptſache. — Das zweite Versglied ſpricht von einem Stabe als Medium höherer Kunde. Das würde auf die Belomantie der Araber paſſen, da hiezu Pfeile ohne Gefieder und ohne Spitze, alſo einfache Stäbe, genommen zu werden pflegten. Auf den einen Stab ſchrieb man: Gott will es! auf den zweiten: Gott verbietet's! der dritte blieb ohne Zeichen. Von dieſen ward nun Ein Stab aus dem Köcher gezogen. Die Vorausſetzung war hiebei die Anfrage, ob eine beſtimmte Handlung vorgenommen werden ſolle. Das Ganze iſt eigentlich ein Looſen. Vergleiche Pococke, specimen historiae Arabum p. 323 sq. Da wir dieſe Belomantie auch beim Chaldäerkönige ganz deutlich vorfinden, Ezech. 21, 26., ſo ſcheint dieſe Form des weiſſagenden Looſes im ſemitiſchen Gebiete ſehr verbreitet geweſen zu ſeyn, wofür ihre Einfachheit ſpricht. An Runenſtäbe iſt gar nicht zu denken, da die Manipulation nur

Ja oder Nein, oder Nichts ergab, ähnlich wie bei dem mantiſchen Gebrauche des Ephod an vielen Stellen, ſ. den Art. Urim. — Später ſcheint das Verfahren complicirter geworden zu ſeyn, wie Hieronymus zu Ezechiel l. c. ſchreibt: „Sie ſchrieben auf verſchiedene Pfeile die Namen der Städte, die ſie anzugreifen, geſonnen waren, thaten ſie dann in einen Köcher, ſchüttelten ſie durcheinander und zogen dann einen, wie ein Loos, heraus, und die Stadt, deren Name darauf ſtand, griffen ſie zuerſt an.“ Oft waren es eilf Pfeile. Der Wahrſager hieß Dharib. Trotzdem daß dieſes Orakel im Koran ſtreng verboten iſt, hat es ſich im Morgenlande doch erhalten, della Valle, Reiſen, Bd. IV. S. 276. — Die Rhabdomantie im engeren Sinne beſtand nach Cyrill von Alexandrien darin, daß man zwei Stäbe, welche gewiſſe Dinge bedeuten ſollten, aufſtellte und ihren Fall beobachtete, ob derſelbe nach rechts oder links hin erfolgte.

Zu der ausländiſchen Wahrſagerei gehören zunächſt die beiden eben beſprochenen Arten: die Befragung der Götterbilder und die Belomantie. Zu beiden tritt in Babylon, Ezech. 21, 26., das extispicium: der König „beſchaut die Leber.“ Denn unter den Eingeweiden beobachtet man dieſe am Sorgfältigſten Cic. divin. 2, 13. Roſenmüller, Morgenland Bd. IV. S. 336 f. War ſie geſund, roth, zweifach, ſo galt das für ein glückliches Anzeichen, das Gegentheil für unglücklich. Sie galt, wie Philoſtratus vit. Apollon. VIII, 7, 15. ſagt, für „den weiſſagenden Dreifuß aller Wahrſagungen.“ Uebrigens war dieſe Art der Wahrſagung im Abendlande verbreiteter, als im Oriente. Die Stelle im Barhebr. chron. p. 125 ſpricht nur dafür, daß ſich neben der Nekromantie auch dieſe ἡπατοσκοπία noch im 8. Jahrhundert n. Chr. erhalten hatte, in Harran, dem alten Sitze babyloniſchen Aberglaubens, ſ. Hävernick zu dieſer Stelle, S. 350. In Iſrael ſelbſt iſt ſie nicht nachzuweiſen. — Auf haruspices deutete man auch früher die גְּזְרִין von גזר dissecare; allein es geht auf die Eintheilung des Himmels in verſchiedene Sphären und heißt „Beſtimmer“ sc. des Fatums, alſo Nativitätsſteller. So Geſenius thes. p. 278; Hävernick, Daniel S. 54. 151., C. v. Lengerke, zu Daniel S. 50. Wie ſehr Chaldäa hiezu durch ſeine Lage geeignet war, weiſt nach Palmblad, de rebus Babyloniorum p. 34 sq. — Die Geſchichte mit Bileam gehört hier nicht her, da von ihm nicht eine Wahrſagung gefordert wird, ſondern eine Verfluchung Iſraels mit ſo kräftigen Zauberſprüchen, daß durch dieſelben die Kraft des Volkes völlig gelähmt würde. — Beim Pharao in Aegypten begegnen wir einer Wahrſagerei aus dem Becher 1 Moſ. 44, 5. Die Manipulation ſoll darin beſtanden haben, daß man kleine Stückchen Gold oder Silberblech nebſt Steinen hineinwarf, auf welche gewiſſe Karaktere eingegraben waren. Man ſprach dann Beſchwörungsformeln. Die höhere Kunde ward theils durch eine Stimme, theils der Art offenbar, daß man auf der Oberfläche des Waſſers die Karaktere der Steine in beſtimmter Reihefolge erblickte. Sehr modernen Manipulationen iſt die Nachricht des Cornelius Agrippa ähnlich, daß Manche in den Becher Waſſers geſchmolzenes Wachs goſſen und die daraus entſtehenden Figuren deuteten. Noch heute bedient man ſich in Nubien eines ähnlichen Orakels, ſ. Norden, Reiſe nach Aegypten und Nubien, Bd. III. S. 68. ed. Langlès. Die Sage weiß von weiſſagenden Bechern des mythiſchen Perſenkönigs Dſchemſchid, ſowie des Salomo und Alexander, ſ. Roſenmüller, Morgenland Bd. I. S. 210 ff. — Mit Unrecht haben Manche die Stelle bei Jamblichus, de mysteriis III, 14. ed. G. Parthey p. 133 f. herbeigezogen. Denn hier iſt vom Becher gar nicht die Rede, ſondern vom Weiſſagen aus den Sonnenſtrahlen, welche einige im Waſſer ſich ſpiegeln laſſen, andere mit einer Wand auffangen: *ἐνίοτε δ' αὖ καὶ δι' ὕδατος ἄγουσι τὸ φῶς, ἐπειδὴ διαφανὲς ὂν τοῦτο εὐφυῶς διάκειται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ φωτός.* Bei einem ſilbernen Becher würde dieſer Zweck ſehr ſchlecht erreicht werden. — Im Neuen Teſtamente wird Apoſtelgeſch. 16, 16 ff. eine Sklavin erwähnt, welche ein *πνεῦμα πύθωνος* beſaß und dadurch ihrem Herrn viel Vortheil brachte. Als Paulus und Silas nach Philippi kamen, trieben ſie ihr den Wahrſagergeiſt aus. Hier war es die unmittelbare Eingebung, welche das Wahrſagen veranlaßt haben ſoll, die *μαντικὴ*

ἐπίπνοια. Darüber handelt ſehr gelehrt und ausführlich Walch, de servis vett. fatidicis in vier Abhandlungen ſeiner dissertat. ad Acta App. Meiſt war Raſerei mit Convulſionen damit verbunden. Dieſe ganze Sache hat griechiſchen Urſprung und hängt mit der Geſammterſcheinung der griechiſchen Mantik enge zuſammen.

Zur Literatur vgl. Casp. Peucer, de praecipuis divinationum generibus. Viteb. 1580, 8. Ant. van Dale, de idololatria lib. 2 und 3, und ſ. dissertat. de oraculis ethnicorum. Amstelod. 1700, 4. Saalſchütz, moſaiſches Recht. Berlin 1853, S. 510 ff. Dazu die Commentare zu den Hauptſtellen. Winer, bibliſches Realwörterbuch, unter „Wahrſagen, Todtenbeſchwörer, Tagewähler, Zauberei" u. ſonſt.

L. Dieſtel.

Walachei. Der Urſprung der chriſtlichen Kirche in der Walachei entzieht ſich dem Auge der Geſchichte. Wahrſcheinlich gab es ſchon Chriſten unter den von Trajan nach Dacien verſetzten römiſchen Koloniſten. Daß ſich im letzten Viertel des dritten Jahrhunderts unter den Geten ſchon viele Chriſten befunden haben, bezeugen ausdrücklich die Kirchenväter (Euſebius und Tertullian). Einen größeren Einfluß auf die Ausbreitung des Chriſtenthums dürfen wir wohl dem Ulfilas und ſeinen Gothen zuſchreiben. Von Seiten des Staats ſoll das Chriſtenthum ſchon vor Ulfilas, nach dem Siege Conſtantin des Großen nämlich über die Gothen im Jahre 332, in Dacien eingeführt worden ſeyn. Als Apoſtel Daciens wird der Biſchof Nicetas genannt, der um 401 in Italien war, deſſen Gedenktag der 7. Januar iſt. Er ſoll viele Völker zum Chriſtenthum bekehrt, auch ſchon Mönchsgeſellſchaften eingeführt haben, übrigens iſt von ſeinem Leben wenig bekannt. Die chriſtliche Kirche kann ſich unter dem Eindringen der Hunnen und Avaren und anderer heidniſcher Völker nur kümmerlich erhalten haben. Die neuen einwandernden, ſlaviſchen Völkerſchaften, die ſich mit den Reſten der alten römiſchen Koloniſten vermiſchten, führten bei den Slaven den Namen Walachen, ſie ſelbſt aber nennen ſich bis auf die Gegenwart Römer (Romuni). Unter Juſtinian I., wo eine Zeit der Ruhe eintrat, wurden die kirchlichen Verhältniſſe wieder geregelt, die Walachei wurde in kirchlicher Hinſicht dem Metropoliten von Ochrida in Macedonien unterworfen. Um die Mitte des ſiebenten Jahrhunderts gerieth dieſe Gegend in die Gewalt der Bulgaren. Die Verbindung mit dem Abendlande wurde immer ſpärlicher, der Haupteinfluß kam von Conſtantinopel. Als die Bulgaren 861 von dem heiligen Cyrillus zum Chriſtenthum bekehrt wurden, nahmen die Walachen, da auch bei ihnen die chriſtliche Kirche um dieſe Zeit neu auflebte, das von Cyrillus erfundene Alphabet und die ſlavoniſche Sprache als Kirchenſprache an. In dem damals ausbrechenden Streit der Griechen und Lateiner, der beide Kirchen bis auf unſere Zeit getrennt hat, bildete der Beſitz der Bulgarei einen der Hauptpunkte. Seit dieſer Zeit wandten ſich die orientaliſchen und die mit ihnen in Verbindung ſtehenden Völker mit Abſcheu von Rom. Alle ſpäteren Verſuche der Päbſte, in der Walachei für die lateiniſche Kirche wieder feſten Fuß zu faſſen, mußten an dieſem nationalen Widerwillen ſcheitern. Es wird zwar von einem unter Ladislaus, dem Heiligen, König von Ungarn, (1092) errichteten Bisthum zu Milkow, oder Bakow, oder Bisthum der Komaner, oder Bisthum zu Sereth — denn das ſcheinen nur verſchiedene Namen für daſſelbe Bisthum geweſen zu ſeyn — geredet, allein in der eigentlichen Walachei ſcheint dies kaum je, wiewohl beabſichtigt, Einfluß gewonnen zu haben. Als im Jahre 1204 Conſtantinopel in die Gewalt der Lateiner fiel, machten die Päbſte neue Anſtrengungen, die orientaliſchen Völker ihrer Herrſchaft zu unterwerfen. Um 1220 ließ ſich der Fürſt der Kumanen, der damalige Herrſcher des trajaniſchen Daciens, von dem Erzbiſchof von Gran mit ſeinem Volke taufen. Im Jahre 1234 ſchrieb Gregor IX. an Bela, den König von Ungarn, und forderte ihn auf, er möge auch die Walachen zum lateiniſchen Glauben bekehren. Damals wurden dieſe Länder von den Schwärmen der Mongolen entſetzlich verheert. Nach ihrem Abzuge (1243) ſuchte man die Johanniter-Ritter in dieſe Gegenden zu ziehen, verſprach ihnen große Vorrechte und hoffte durch ſie das Land mit neuen Kolo-

niſten zu bevölkern. Die Unterhandlungen mit dem Orden hatten aber keinen Erfolg. Um 1253 ſchickte Pabſt Innocenz IV. Bettelmönche, zunächſt Dominikaner, mit großen Vorrechten ausgeſtattet, in dieſe Gegenden, ſpäterhin auch Franziskaner, Minoriten, deren zwei in der Moldau den Martyrertod ſtarben. In der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts ſuchten die Walachen unter einheimiſchen Fürſten ſich von der Abhängigkeit von Ungarn zu befreien. Radu, der Schwarze, der erſte einheimiſche Fürſt, duldete nicht nur die Minoriten, ſondern baute ihnen ſelbſt zwei lateiniſche Klöſter. Unter dem ungariſchen König Karl Robert, 1330, ſcheint ein zweites lateiniſches Bisthum zu Argiſch wenigſtens beabſichtigt, wahrſcheinlich auch, vielleicht nur dem Namen nach, von jetzt an einem Biſchof verliehen worden zu ſeyn. Der Einfluß Karl Robert's und ſeines Sohnes Ludwig des Großen, bewog ſogar einen walachiſchen Fürſten, Alexander, ſich zum lateiniſchen Glauben zu bekennen, ja, deſſen Tochter Clara hat ſich durch ihren Eifer für die lateiniſche Kirche ſelbſt einen Namen erworben. Ungefähr um dieſelbe Zeit war auch der Fürſt Lasko in der Moldau zur lateiniſchen Kirche übergetreten und viele angeſehene Edelleute folgten ſeinem Beiſpiel. Es waren dieß aber rein politiſche Begebenheiten, die in ſich ſelbſt zerfielen und den Haß der Walachen gegen die römiſche Kirche nur verſtärkten, ſoll doch ſelbſt jener lateiniſche Fürſt Alexander die fünf Minoriten, welche die dortige Miſſion leiteten, haben tödten laſſen. Der Pabſt Gregor IX. belohnte den Eifer der Franziskaner (1373) dadurch, daß er ihnen das Vorrecht ertheilte, alle prieſterlichen und biſchöflichen Würden in jenen Gegenden allein zu bekleiden. Als die Walachen gegen Ende des 14. Jahrhunderts in Abhängigkeit von den Türken geriethen, fiel jede äußere Veranlaſſung weg, ſich den Abendländern anzubequemen, daher trat die innere Abneigung um ſo allgemeiner hervor. Seit dieſer Zeit kann eigentlich von einer Geſchichte der Kirche nicht die Rede ſeyn, wie freilich kaum auch vorher, ſondern die Kirche ſtagnirte in der Walachei, wie im ganzen Morgenlande, war abhängig von der weltlichen Macht und ſuchte nur ihre Inſtitute und Gebräuche aufrecht zu erhalten. Die Türken miſchten ſich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten der Walachen; nur unter der Bedingung hatten ſich die Walachen unterworfen, daß kein Muhammedaner ſich in der Walachei aufhalten dürfe. Unter Radulo IV., dem Großen, am Ende des 15. Jahrhunderts, ward die Walachei, die bisher nur einen biſchöflichen Sprengel gebildet hatte, in drei Sprengel getheilt. Seit 1714 verloren die Walachen ihre einheimiſchen Fürſten, es wurden ihnen von da an von dem Sultan Fürſten aus den Fanarioten, den Griechen Conſtantinopels geſetzt, die es ſich vor allen Dingen angelegen ſeyn ließen, ſo viel Geld, als möglich, zu erpreſſen. Erſt ſeit dem Frieden von Adrianopel, 1829, in welchem der Tribut der Walachei auf 1,900,000 Dukaten feſtgeſetzt iſt, werden die Hospodare von den Bojaren ſelbſt gewählt. Auch in der Walachei macht ſich übrigens in neueſter Zeit das Streben laut, der Kirche ihre Einkünfte zu ſchmälern, zum Beſten des Staats.

Die griechiſch orthodoxe Kirche in der Walachei ſteht unter der Leitung des Metropoliten von Bukareſt. Dieſer wird von der Generalverſammlung der Stände gewählt, vom Fürſten beſtätigt und vom Patriarchen zu Conſtantinopel anerkannt, dem der Metropolit aber übrigens nicht unterworfen iſt. Der Metropolit iſt zugleich Präſident der Ständeverſammlung und nimmt als ſolcher an der weltlichen Regierung Theil. Die geiſtlichen Güter ſtehen unter der Aufſicht des Cultus-Miniſteriums. Die erſte Abtheilung deſſelben ſorgt für die Kloſtergüter, die zweite für die Seminarien, die dritte für die Wohlthätigkeitsanſtalten und die Schulen. Das Miniſterium muß zugleich über den Wandel der Geiſtlichen wachen und über jede Ordination nach vorheriger Verſtändigung mit dem Metropoliten, an den Fürſten berichten. Der Metropolit iſt zugleich Biſchof über ſieben Kreiſe der Walachei. Ihm zur Seite ſtehen der Generalvikar (in der Regel ſein Nachfolger), der Oekonomus, der Eccleſiarch, der Kaplan und der Archidiakonus; dieſe Männer bilden ſein Capitel. Außerdem gehören in den Klöſtern zum geiſtlichen Stande die Vorleſer, die Sänger, die Diakonen und Hypodiakonen, die *Σκηνοφυλακες*

(Meßner), die Vorſänger (*αντιφωναριοι*), die Thürhüter und Lichtputzer. Unter dem Metropoliten ſtehen in der Walachei noch drei Biſchöfe, der von Rimnik, der aber den Titel Biſchof von Severinum führt, weil der Sitz deſſelben früher zu Tornou Severinu war. Sein Sprengel erſtreckt ſich über fünf Kreiſe. Der zweite Biſchof iſt der von Buſeo, deſſen Sprengel umfaßt vier Kreiſe. Der Biſchof von Argiſch endlich hat einen Sprengel von zwei Kreiſen. Der Metropolit darf die Biſchöfe weder ein- noch abſetzen. Auf den Willen des Fürſten erhält manchmal ein Biſchof den Titel: Erzbiſchof, ohne jedoch Suffragane zu haben. Auf den Biſchof folgen die Protopopen oder Dekane, die den Popen vorgeſetzt ſind. Unter den Popen ſtehen die Diakonen, von denen immer einige den Metropoliten begleiten und ihm ſeinen Biſchofsſtab nachtragen. Die höhere Geiſtlichkeit, die nur aus der Kloſtergeiſtlichkeit genommen wird, lebt ſehr einfach und zurückgezogen, an Gaſtmählern und Geſellſchaften nehmen ſie keinen Theil; ſelbſt dann, wenn ſie religiöſe Handlungen dabei verrichten, entfernen ſie ſich gleich nach denſelben. Die Weltgeiſtlichen ſind unwiſſend und beim Volke verachtet, ſie können kaum mehr als nothdürftig ſchreiben und ihre Liturgie leſen, ſie unterſcheiden ſich von den Bauern nur durch ihre langen Haare und ihren Bart, ja, ſie verdingen ſich oft als Knechte und verrichten Tagelöhnerarbeit; Popen werden ſie deßhalb gern, weil ſie dadurch ſteuerfrei werden, dem Biſchof dagegen müſſen ſie jährlich eine Abgabe entrichten. Gepredigt wird faſt gar nicht in der Walachei. Als ein Hauptmerkmal der Frömmigkeit erſcheint ihnen die ſtrenge Beobachtung der Faſten; ein Mord iſt nicht ſo ſchlimm, als die Verachtung der Faſten. Dieſe ſind ſehr zahlreich, ſie haben Faſten zur Zeit des Advents, zu Oſtern, zu St. Peter und Paul, zu Mariä Empfängniß, ferner jeden Mittwoch und Freitag. Daneben liegt es ihnen am Herzen, einige gute Werke zu thun, d. h. Almoſen der Kirche oder den Armen zu geben, in aller Geſchwindigkeit ſich zu bekreuzen und ſich zu verbeugen (die Metanien). Die Katholiken haſſen ſie, die Proteſtanten verachten ſie. Ein Hauptfeſt, wie in der ganzen orientaliſchen Kirche, iſt auch in der Walachei die Weihung des Waſſers, am 6. Januar, man verſchiebt die Taufe der Kinder, um ſie an dieſem Tage in dem geweihten Waſſer zu taufen. Die Leichen werden in einem offenen Sarge mit großem Pomp in die Kirche getragen, dort nimmt man von ihnen Abſchied durch einen Kuß auf das an ihre Bruſt gelegte Marienbild. Am dritten, neunten und vierzigſten Tage nach der Beerdigung, ſowie am Jahrestage, geſchieht die Pomana, das öffentliche Almoſen für die Armen und die Kirche, in gekochtem Waizenkuchen beſtehend. Bei der Hochzeit wechſeln die Brautleute in der Kirche dreimal die Ringe und werden, nachdem ihnen die eiſernen Kronen aufgeſetzt ſind, von dem Prieſter und ſeinen Miniſtranten um das Leſepult geführt, zuletzt werfen ſie Geld, oder, wenn ſie arm ſind, Nüſſe und Kaſtanien unter die Zuſchauer in der Kirche. Mannichfaltig iſt der Aberglaube, der ſich bei dem Volke neben dem Chriſtenthum erhalten hat. Am Freitag nimmt die walachiſche Frau keine Nadel in die Hand, weil Chriſtus, der am Freitag geſtorben iſt, alle ihre Nadelſtiche empfinden würde. Der Glaube an Zauberei, Hexen und Geſpenſter, an Wehrwölfe u. ſ. w. iſt allgemein. Die Sittlichkeit der Walachen iſt nicht eben zu rühmen. Die Mißachtung fremden Eigenthums beſchränkt ſich nicht allein auf die niederen Klaſſen, Reinlichkeit und Anſtändigkeit ſind nicht einmal Tugenden der Bojaren, auch ſie ſind nicht frei von Ungeziefer, ſie ſind niederträchtig, kriechend und ſtolz, feig und grauſam, ihre Zunge wiſſen ſie ebenſo wenig im Zaum zu halten, im Fluchen und Schimpfen übertrifft den Walachen nicht leicht Jemand und die Keuſchheit iſt eine Tugend, welcher beide Geſchlechter wenig nachſtreben. Die einzige hervorleuchtende Tugend der Walachen iſt die Gaſtfreiheit.

Wie die Mönche in der ganzen orientaliſchen Kirche, und nicht ganz mit Unrecht, in bei weitem größerem Anſehen, als die Weltgeiſtlichen, bei den Gemeinden ſtehen, ſo auch in der Walachei. Die Zahl der Klöſter iſt 190, darunter ſind 40 Einſiedeleien, 59 vom Auslande abhängig, 91 Landesklöſter. Nur zwölf große Klöſter werden von Archimandriten geleitet, die vor dem Abt eines jeden anderen Kloſters, dem Igumen,

das Vorrecht haben, über ihren Mönchshut einen ſchwarzen, bis auf den halben Rücken herabhängenden Schleier zu tragen; auch werden nur ihnen am grünen Donnerstage vom Metropoliten die Füße gewaſchen. Der Igumen wird vom Fürſten mit Zuziehung des Biſchofs ernannt, doch haben häufig die Erben des Stifters auch eine Stimme bei der Ernennung eines Abtes. Die Klöſter ſind von allen Abgaben frei, mit Ausnahme des Schafzehnten, doch müſſen ſie nicht ſelten dem Fürſten auf ſein Anſuchen eine gewiſſe Summe, unter dem Namen eines Darleihens oder eines Geſchenkes (Poklon) geben, das nach dem Verhältniß ihrer Einkünfte, die ſie bei der fürſtlichen Schatzkammer angeben müſſen, eingetheilt und vom Metropoliten erhoben wird. Auch müſſen die Klöſter einen monatlichen Beitrag zur Unterhaltung der Schulen geben. Von den Klöſtern, die vom Auslande abhängig ſind, gehören 8 dem heiligen Grabe, 11 anderen Oertern des heiligen Landes, 3 dem Berge Sinai, 19 dem Berge Athos, 18 den Gemeinden Rumeliens. In die Verwaltung dieſer Klöſter hat der Staat kein Recht, ſich einzumiſchen, die ruſſiſchen Conſule ſind die Beſchützer ihrer Rechte. Der Igumen eines ſolchen Kloſters wird von dem Hauptkloſter ſelbſt ein- und abgeſetzt, und hat demſelben jährlich eine vorgeſchriebene Summe zu entrichten. Alle übrigen Einkünfte gehören ihm, er hält ſich für die wirthſchaftlichen Angelegenheiten einen Verwalter (Oeconomus), für die kirchlichen einen Prieſter (Ecclesiarchum), beide dingt er um Lohn und entläßt ſie, wenn ihm ihre Dienſte nicht mehr anſtehen. In den meiſten Klöſtern leben die Mönche als Einſiedler (Anachoreten), Jeder ſorgt für ſich ſelbſt; doch gibt es auch gemeinſchaftliche Klöſter, deren Vermögen allen Mitgliedern gehört, in denen alle Mönche gleich genährt und gekleidet werden. Doch kann auch in ihnen jeder Mönch, welcher Vermögen hat, ſeine eigene Haushaltung führen. Dies geſchieht beſonders in den Nonnenklöſtern, wo nur die ärmeren Nonnen gemeinſchaftlich leben, die wohlhabenden leben jede für ſich in Häuſern, die ſie in der Nähe des Hauptkloſters kaufen oder ſich bauen laſſen und dann eine arme Nonne als Dienerin zu ſich nehmen, weil der Anſtand verbietet, allein zu wohnen. Von ſtrenger Kloſterzucht iſt nicht die Rede, die Nonnen können Beſuche annehmen, Reiſen machen, nur müſſen ſie die Faſten ſtreng beobachten, die Kirchenſtunden halten und dürfen an den Faſttagen keinen Umgang mit Männern haben. Wenn ein Bojar viele Töchter hat und fürchtet, ſie nicht ſtandesmäßig ausſtatten zu können, ſo ſchickt er ſie oft noch als Kinder in's Kloſter und ſichert ihnen eine Ausſtattung, von der ſie als Nonnen ziemlich anſtändig leben können. Die Vorſteherin eines Nonnenkloſters heißt Staritza. Die Kleidung der Mönche weicht nicht ſehr von der Landestracht ab, ein Jeder trägt ſeinen Pelz und ein Unterkleid (Tſchubee) von einem Zeuge und einer Farbe, wie er will, nur muß die letztere nicht zu lebhaft ſeyn. Die Nonnen tragen eine weite Kutte aus grobem, von ihnen ſelbſt verfertigtem Tuch, über den Kopf einen ſchwarzen Schleier. Die Klöſter ſind größtentheils klein und ſchlecht. Man denke ſich eine niedere Mauer, welche einen viereckigen, kleinen Hof umgibt, in der Mitte deſſelben eine kleine Kirche, rund umher Schwibbögen, die zu den engen Zellen der Mönche führen. Zuweilen iſt für den Igumen eine beſondere, größere Wohnung erbaut. Die Kirchen ſind klein und dunkel, auswendig und inwendig mit Bildern der Heiligen bemalt. In der neueſten Zeit erhebt ſich auch hier die Stimme der Preſſe gegen die Klöſter; es iſt beſchloſſen, ſie zu Gunſten der Staatskaſſe einer Beſteuerung zu unterwerfen. So ſchwach die theologiſche Gelehrſamkeit auch in der Walachei vertreten ſeyn mag, ſo geht ſie doch nur von den Klöſtern aus. Aus der Druckerei des Kloſters Snagowa ſind am Ende des 17. Jahrhunderts mehrere Bibelüberſetzungen in orientaliſchen Sprachen hervorgegangen. Die älteſte Bibelüberſetzung in walachiſcher, romaniſcher Sprache iſt die der Evangelien vom Jahre 1512. Im Jahre 1648 ließ der Fürſt von Siebenbürgen, Georg Racoczy, für die dortigen Walachen die Bibel in die romaniſche Sprache überſetzen, ſie verbreitete ſich auch bald nach der Walachei, ſtieß aber dort auf Widerſtand bei dem Klerus, weil zu nah verwandt mit den evangeliſchen Bibelüberſetzungen. Der Fürſt der Walachei, Serban II., ließ daher auf Bitten der

Geiſtlichen, in der von ihm neu angelegten Druckerei durch die beiden Brüder Greciani das Alte Teſtament aus der LXX., das Neue Teſtament aus dem griechiſchen Text in die romaniſche Sprache überſetzen. Im Jahre 1686 erhielten die beiden Brüder den Auftrag dazu, 1688 wurden die erſten Blätter gedruckt, 1697 unter Conſtantin Brankowan war die Ueberſetzung vollendet, die freilich ebenfalls keinen allgemeinen Beifall fand. Im Jahre 1819 iſt von der engliſchen Bibelgeſellſchaft eine neue Ueberſetzung in die romaniſche Sprache veranſtaltet worden. Seit 1634 darf auch die Meſſe in der Walachei in der romaniſchen Sprache geleſen werden. Die Zahl der Mönche und Nonnen ſchätzt man in der Walachei auf 4500, nämlich 3000 Mönche und 1500 Nonnen, die größere Zahl derſelben wohnt in den ärmeren Klöſtern. Die Einkünfte der Klöſter werden im Ganzen angegeben auf gegen 2,700,000 Piaſter. Die Zahl der Prieſter iſt 7327, nämlich 6113 Popen und 1214 Diakonen, mit ihren Frauen und Kindern bilden ſie eine Anzahl von 35—40,000 bei einer Bevölkerung von 2,893,000 Seelen. Die Zahl der Kirchen, die zum Bisthum Bukareſt gehören, iſt 1230, zum Bisthum Rimnik 1611, zum Bisthum Argiſch 520, zum Bisthum Buſeo 617, zuſammen 3978, von dieſen Kirchen ſind $^5/_8$ von Holz erbaut, [illegible] von Stein.

Die römiſchen Katholiken bilden in der Walachei nach Stein's Handbuch der Geographie, neu bearbeitet von Wappäus, eine Anzahl von 50,000 Seelen. Sie haben gegenwärtig in der Walachei keinen Biſchof, ſondern gehören zu dem Bisthum von Nikopolis in der Bulgarei, der Biſchof wohnt aber in Ruſtſchuck. Der Biſchof inſpicirt die lateiniſchen Klöſter und ertheilt die Firmelung. Lateiniſche Franziskanerklöſter gibt es zu Bukareſt, zu Rimnik und zu Kimpolung, die beiden letzten beſitzen Grundſtücke. Auch zu Krajowa und Tirgoviſt ſind lateiniſche Pfarren. Die Geiſtlichen und ihre Dienſtleute ſind von Abgaben frei.

Die evangeliſch-lutheriſche und reformirte Kirche iſt von Ungarn und Siebenbürgen aus nach der Walachei verpflanzt worden. Im Anfange waren es nur einzelne, zerſtreute Proteſtanten; ſie vermehrten ſich beſonders gegen Ende des 17. Jahrhunderts durch flüchtige Ungarn. Im Anfang des 18. Jahrhunderts erhielten ſie durch Karl XII. Freiheit der Religionsübung und die Erlaubniß, eine lutheriſche Kirche zu bauen. Die Lutheraner ſtanden daher bis vor einigen Jahren unter ſchwediſchem Schutze, ſeitdem ſind Preußen und Oeſterreich an Schwedens Stelle getreten. Erſt 1752 wurde die erſte lutheriſche Kirche mit einem Glockenthurm in Bukareſt erbaut. In dieſen Jahren nahm aber die Zahl der Proteſtanten in Bukareſt ſo ſehr zu, daß man beſchloß, die Kirche abzubrechen und eine größere zu erbauen. Allein jetzt widerſetzten ſich die Bojaren; erſt 1777 konnte unter ſchwediſchem Schutze die neue Kirche vollendet werden. Erſt in neueſter Zeit hat die lutheriſche Gemeinde, die 2500—2800 Seelen zählt und von zwei Predigern geleitet wird, ſich durch die Hülfe des Guſtav-Adolph-Vereins bedeutend gehoben. Durch dieſe Unterſtützung iſt es der Gemeinde gelungen, ſich eine neue Kirche zu bauen. Durch Prediger Neumeiſter iſt eine Schule errichtet, um die ein deutſcher, dort wohnender Arzt, Dr. Zucker, ſich große Verdienſte erworben hat. Auch ſittlich und in religiöſer Hinſicht hat ſich die Gemeinde, die aus ſehr verſchiedenen Elementen zuſammengeſetzt iſt, ſichtlich gehoben. In Bukareſt iſt auch eine reformirte Gemeinde mit einem eigenen Geiſtlichen. Den Hauptunterſchied der beiden Gemeinden bildet die Sprache, da in der reformirten Kirche der Gottesdienſt in ungariſcher Sprache gehalten wird, in der lutheriſchen in deutſcher, weshalb viele deutſche Reformirte die lutheriſche Kirche beſuchen und lutheriſche Ungarn die reformirte. Auch helfen und unterſtützen ſich die Geiſtlichen beider Confeſſionen bei allen kirchlichen Handlungen. Außer Bukareſt findet man noch eine lutheriſche Gemeinde zu Krajowa von 280 Seelen. Auch dieſe Gemeinde hat durch den Oberkirchenrath in Berlin und den Guſtav-Adolph-Verein einen Geiſtlichen erhalten, der zugleich für die in der Umgegend zerſtreut lebenden Proteſtanten ſorgt, ſo z. B. für die 130 Proteſtanten zu Tournu Severinu. Außerdem finden ſich noch 70 Proteſtanten zu Piteſt, 25 zu Giurgewo, 40 zu Plojeſti, 20 zu

Buſeo, 30 zu Braila, 50 zu Focſchan. Wären dieſe Proteſtanten alle von Herzen evangeliſche Chriſten, ſo könnten ſie ein wichtiges Salz für jene Gegenden werden, doch lernen manche deutſche Handwerker, aus denen der größte Theil der dortigen Evangeliſchen beſteht, erſt dort den Werth eines evangeliſchen Gottesdienſtes ſchätzen. Die proteſtantiſchen Gemeinden der Walachei haben ſich mit denen der Moldau und Serbiens zu einer Synode vereinigt und 1859 im Auguſt zu Galacz gemeinſchaftliche Berathungen zur Stärkung und Erbauung ihrer Gemeinden gehalten. Die evangeliſche Gemeinde zu Bukareſt hat auch ſchon ſelbſt einen Guſtav-Adolph-Verein gebildet und beſitzt eine Diakoniſſenanſtalt zur Mädchenerziehung und Krankenpflege. — Auch die in Bukareſt lebenden armeniſchen Kaufleute bilden unter ſich eine Gemeinde.

Vgl. Franz Joſeph Sulzer, Geſchichte des transalpiniſchen Daciens, Bd. I.—III. Wien 1780—1782. J. A. Vaillant, La Romanie, T. 1—3. Paris 1844. Michel de Kogalnitchan, Hiſtoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens T. 1. Berlin 1837. G. Ganesco, La Valachie depuis 1830 jusqu'à ce jour. Bruxelles 1855. J. Ferdinand Neigebaur, Beſchreibung der Moldau und Walachei, Leipzig 1848. Rudolph Neumeiſter, ein kirchlicher Bericht über die Verhältniſſe der evangeliſchen Deutſchen in den Donaufürſtenthümern, mit beſonderer Rückſichtnahme auf Bukareſt, 1854. Rudolph Neumeiſter, ein Wort der Aufklärung über die bei der evangeliſchen Marienkirche in Bukareſt gemachte Stiftung des ritterlichen Ordens St. Johannis vom Spital zu Jeruſalem. Bukareſt 1855. Die Zeitſchriften des Guſtav-Adolph-Vereins. Kloſe.

Walafrid Strabo, ſ. Strabo.

Walch, Chriſtian Wilhelm Franz, der zweite Sohn des angeſehenen Profeſſors der Theologie und Kirchenraths zu Jena, Johann Georg Walch (ſ. unten) und der einzigen Tochter des berühmten Franz Buddeus (ſ. d. Art.), Charlotte Katharine, iſt geboren den 25. Dezember 1726. Seine Studien trieb er unter der Anleitung ſeines Vaters in Jena, wo er bereits 1745 die Magiſterwürde erhielt und dann bis 1747 exegetiſche, philoſophiſche und hiſtoriſche Collegien hielt. Hierauf begab er ſich mit ſeinem ein Jahr älterem Bruder Johann Ernſt Immanuel (ſ. unten) auf größere gelehrte Reiſen durch Deutſchland, Holland, Frankreich, Schweiz und Italien, welche ihm die perſönliche Bekanntſchaft der bedeutendſten Gelehrten der Zeit verſchafften, z. B. die Maffei's. Eine Folge von dieſen Verbindungen war ſeine Betheiligung an den von Gorius in Florenz herausgegebenen Symbola literaria und ſeine durch denſelben bewirkte Ernennung zum Mitglied der Taubengeſellſchaft zu Florenz 1751. Zurückgekehrt, erhielt er 1750 in Jena eine außerordentliche Profeſſur der Philoſophie, 1753 einen Ruf nach Göttingen als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie, wurde daſelbſt 1754 außerordentlicher Profeſſor der Theologie und durch Heumann (vgl. deſſen Diss. de haeretico Paulino Tit. III, 10. mit der Vita Walch's) zum Doktor der Theologie promovirt (Walch's Doktordiſſertation: de obedientia Christi activa). Drei Jahre darauf trat er als ordentlicher Profeſſor in die theologiſche Fakultät. Bis zu ſeinem Tode hat er ſeine umfaſſende gelehrte Thätigkeit der Georgia Auguſta gewidmet. In der Zeit ſeiner vollen Manneskraft (1765) ſchildert Pütter in ſeiner Univerſitätsgeſchichte Walch's Collegienthätigkeit. Danach las er „ordentlicher Weiſe" im Sommer täglich vier, im Winter drei Stunden, und zwar alle Jahre (in zwei Semeſtern) Dogmatik um acht über ſeines Vaters Lehrbuch (das er, wie deſſen epit. theol. moral. und theol. polem. herausgab); 2) alle Jahre um eilf Kirchenhiſtorie bis Ende des 17. Jahrhunderts über ſein eigenes Compendium, ebenfalls in zwei Semeſtern; 3) Um vier wechſelsweiſe die Moral (ein Semeſter) und die Polemik (zwei Semeſter). Außerdem ferner publice alle zwei Jahre nacheinander, im Sommer um ſieben, im Winter Mittwoch und Sonnabend um acht und neun: natürliche Theologie, ſymboliſche Theologie, Kirchenhiſtorie des 18. Jahrhunderts, alles über ſeine eigenen Bücher, und wenigſtens ein exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Paſſionshiſtorie,

wie auch über die chriſtlichen Alterthümer nach eigenen Grundſätzen (d. i. Grundlinien, Compendiem), auch wohl dazwiſchen privatim die hist. liter. theolog. und publice die histor. liter. histor. eccles., das jus publicum ecclesiae, die theologiſche casuisticam oder über einen griechiſchen patrem, zum Exempel Justini M. Apologie u. ſ. w. Endlich lieſt er privatissime, wenn es verlangt wird, gemeiniglich um drei examinatoria, auch wohl mit ſelbigen verbundene disputatoria über Dogmatik, oder was außer der Ordnung von den bisher benannten Vorleſungen begehret wird. Nimmt man hierzu ſeine zahlreichen, gelehrten Werke, die große Menge akademiſcher Gelegenheitsſchriften, ſeine Betheiligung an Leitung und Verwaltung der Univerſität, ſeine Direktion des Repetentencollegiums, ſowie ſeine Betheiligung an der Göttinger Societät der Wiſſenſchaften, welche ihn 1763 zum ordentlichen Mitgliede in der hiſtoriſchen Klaſſe machte, ſo erhält man einen Begriff von dem Fleiß und der Arbeitskraft des Mannes, worin freilich andere gelehrte Zeitgenoſſen, wie Baumgarten, Semler u. a. mit ihm wetteifern. Im Jahre 1772 erhielt er den Karakter eines großbritanniſchen Conſiſtorialraths. Ziemlich ſpät erſt, nämlich 1763, trat er in die Ehe mit Eleonore Friederike, Tochter des Stiftshildesheimiſchen Conſiſtorialraths und Generalſuperintendenten Crome. Walch's Tod, der am Schlagfluß erfolgte, fällt 1784.

Walch gehört nicht zu den geiſtigen Größen, den ſchöpferiſchen Geiſtern in der Theologie; auch hinter dem licht- und geſchmackvollen Mosheim, der noch den Beginn von Walch's Thätigkeit in Göttingen erlebte, und hinter dem bei aller Form- und Geſchmackloſigkeit überall anregenden und befruchtenden Semler tritt er bedeutend zurück; aber er gehört zu jenen emſigen, unermüdlichen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, deren zuſammengetragene Schätze wir noch dankbar benutzen. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Kirchengeſchichte. In ſeiner Richtung auf die ganze Breite hiſtoriſcher Gelehrſamkeit und Literaturkenntniß tritt er gewiſſermaßen in die Fußtapfen ſeines Vaters und mütterlichen Großvaters, wie er auch in ſeinem dogmatiſchen Standpunkte im Allgemeinen die lutheriſche Orthodoxie etwa in der gemilderten Weiſe der Genannten feſtzuhalten ſucht; aber freilich der Geiſt iſt aus ſeiner Orthodoxie ſchon ſehr gewichen, ſie iſt zwar nicht ſeiner Frömmigkeit, aber wohl ſeiner Theologie ein todtes Objekt geworden, und um hiſtoriſche Gewißheit dreht ſich Alles. — In dem noch verhältnißmäßig friſch geſchriebenen Jugendwerk des 27jährigen Walch: Geſchichte der evangeliſch-lutheriſchen Religion, als ein Beweis, daß ſie die wahre ſey, knüpft er an den Gedanken, der, wie er ſagt, einen tiefen Eindruck bei ihm gemacht, daß das Daſeyn und vollkommenſte Weſen Gottes aus der Geſchichte ebenſo zu erkennen ſey, als aus der Naturlehre und anderen Theilen der Weltweisheit, und bezeichnet es als einen Mangel, daß ſich noch Niemand aus dieſem Geſichtspunkte um die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften ſo verdient gemacht, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntniß der Macht, Weisheit und Güte Gottes, überſetzt von Segner, Jena 1747), um die Phyſik, und ihr (der Geſchichte) Zeugniß von der Größe des unendlich vollkommenen Weſens zur Befeſtigung der Wahrheit und Beſtreitung des Irrthums aufgeſtellt habe. Unter ſo vielen Stücken der Hiſtorie nun, welche die Majeſtät Gottes verherrlichen, habe er das Leichteſte gewählt, durch welches ſich die göttliche Weisheit auf eine faßliche und deutliche Weiſe offenbare. Denn „die Geſchichte der evangeliſch-lutheriſchen Religion iſt unerſchöpflich an Zeugniſſen, daß Gott Gott ſey.“ In der That ſtellt nun das Buch manches einer religiöſen Geſchichtsbetrachtung Förderliche zuſammen. Wie aber jener an ſich religiös fruchtbare und ewig gültige Gedanke der damaligen natürlichen Theologie in ſeiner mikrologiſchen Ausführung hinauslief auf eine Muſterung der Natur in Höhen und Tiefen, in allen Elementen und Naturreichen, nach einem ſehr dürftigen, ſich immer im Kreiſe drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff, ſo darf man auch bei Walch nicht etwa den Aufflug zu einer höheren, religiöſen Geſchichtsphiloſophie ſuchen, ſondern nur die apologetiſche Anwendung eines im Grunde doch recht beſchränkten Vorſehungsbegriffes auf Entſtehung und Fortgang der lutheriſchen Reformation. Und

ſo wird denn die Wahrheit der lutheriſchen Religion aus allem Möglichen, nur nicht aus der Sache ſelbſt bewieſen. — Bei ſeinen ſpäteren bedeutenderen kirchengeſchichtlichen Arbeiten, insbeſondere bei ſeiner Ketzergeſchichte, zeigt ſich nun Walch tief durchdrungen von der Pflicht der gewiſſenhaften, alle Zeugenausſagen unermüdlich und methodiſch abhörenden Erforſchung der Wahrheit, d. h. des wirklich Geſchehenen, und man kann in der That „die Genauigkeit in der Anführung der Quellen und Erläuterungsſchriften und der Erörterung der kleinſten Umſtände nicht höher treiben, als er es gethan“ (Schröckh). Er erinnert aber, daß das gewiſſenhafte Streben nach Wahrheit ſich nicht nur vor der Leichtgläubigkeit, ſondern auch vor einer unbegründeten, krankhaften Zweifelſucht zu hüten habe, namentlich aber auch „vor der Ausſchweifung des gelehrten Witzes, der ſich durch eine übertriebene Begierde, auf Alles, was man fragen kann, zu antworten, alle Lücken auszufüllen und alle Dunkelheiten aufzuklären, nur gar zu leicht verleiten läßt, ſeine Einfälle unter erwieſene Wahrheiten oft unvermerkt zu miſchen und anſtatt des Wahren nur Mögliches zu erzählen“ (Kritiſche Nachrichten von den Quellen der Kirchenh. S. 4 ff.). „Bloß Erfahrung, langwierige Erfahrung lehret uns hier Demuth, und der einzige, recht philoſophiſche Gedanke, die Hiſtorie habe in ihrem Umfange nicht eine nothwendige Wahrheit, ſondern nur zufällige Veränderungen zufälliger Dinge, wird uns davor verwahren, Begebenheiten durch Schlüſſe da zu erweiſen, wo keine hiſtoriſchen, d. i. durch Zeugniſſe erwieſenen Beweiſe vorhanden ſind“ (ebendaſelbſt). Walch verwahrt ſich gegen Mißdeutung dieſer karakteriſtiſchen Sätze und will natürlich auch für ſich das Recht, Folgerungen, Schlüſſe aus dem Gegebenen zu machen, wo „phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeiten“ vorliegen, in Anſpruch nehmen, hat auch offenbar den berechtigten Gegenſatz gegen eine ganze Gattung von Hypotheſen im Sinne. Aber es iſt doch bezeichnend, daß er hierbei die Berechtigung eines höheren, combinatoriſchen Elements in der Hiſtorie, ruhend auf ideeller Durchdringung des Gegebenen, gar nicht in's Auge faßt. Der Mangel einer die tieferen, geiſtigen Zuſammenhänge reproducirenden, organiſchen Auffaſſung (einer Auffaſſung, die ſich nicht damit begnügen kann, das Einzelne bloß in der Zufälligkeit ſeines Geſchehens protokollariſch genau aufzunehmen) macht ſich in der That ſehr empfindlich geltend. In einer Zeit, wo Mosheim bereits ſo Bedeutendes auch für Dogmengeſchichte geleiſtet, und wo Semler mit Nachdruck auf die Veränderungen in Lehrbegriff und Lehrart hinwies, faßt zwar auch Walch die Bedeutung der Geſchichte für Entſtehung und Ausbildung des Lehrbegriffs in's Auge (Gedanken von der Geſchichte der Glaubenslehre), aber er begnügt ſich, in dieſer Beziehung darauf hinzuweiſen, daß eine Menge von Sätzen, Fragen und Redensarten nicht verſtanden werden können ohne die geſchichtliche Kenntniß der Streitigkeiten; namentlich könne, „warum dieſes gelehret, und zwar ſo und nicht anders ausgedrückt werde,“ gründlich nicht begriffen werden, wo nicht zugleich angezeigt werde, „daß der Widerſpruch gegen dieſen oder jenen Irrthum die Nothwendigkeit, dieſen Satz einzuſchärfen und eben dieſen Ausdruck veranlaßt“ (Ketzergeſchichte I, 27). Wie wenig eine organiſche Auffaſſung der Lehrentwickelung auch nur verſucht wird, das kann man ſchon ſchließen aus dem naiven Eingang der Ketzergeſchichte (Bd. I. S. 3): „Wenn Diejenigen, welche ſich zur Religion Jeſu Chriſti bekannt haben, nie von ihren beiden Haupttheilen, der Wahrheit und Liebe, abgewichen wären, ſo würden wir der Mühe überhoben ſeyn können, den größten Theil der Bücher, welche die Geſchichte der chriſtlichen Religion vortragen, mit Erzählungen von Ketzereien, Spaltungen und Streitigkeiten anzufüllen. Allein da es der ewigen Weisheit unſeres preiswürdigen Erlöſers gefallen, wie die Verfolgungen und Unterdrückungen ſeiner Bekenner von außen, alſo eine Menge von Zwietracht und Uneinigkeit von innen zuzulaſſen, ſo iſt nunmehro die Kenntniß der dadurch entſtandenen Begebenheiten ein unentbehrlicher Theil der Kirchengeſchichte.“ Zwar legt nun Walch großes Gewicht auf den pragmatiſchen Vortrag, wozu er rechnet: 1) daß die wahren Urſachen und Quellen der hierher gehörigen Begebenheiten entdeckt werden, und 2) daß der Geſchichtsſchreiber über die

Begebenheiten gegründete Urtheile beiſetze. Aber in erſter Beziehung ſieht er die Urſachen und Quellen theils in den Perſonen ſelbſt, und zwar entweder in dem Maß ihrer Verſtandeskräfte und erlangten Wiſſenſchaften, Fertigkeiten und deren richtigen oder verderbten Beſtimmungen durch angenommene Vorurtheile und beliebte Lehrbegriffe, oder in der Beſchaffenheit ihrer Gemüthsfaſſungen und darin gegründeten, herrſchenden Leidenſchaften (Ehrgeiz, Neuerungsſucht, Eigendünkel u. ſ. w.), theils in den äußeren Umſtänden, worinnen dergleichen Perſonen ſich befunden, Verbindungen mit Anderen u. ſ. w. Was die Beurtheilung betrifft, ſo ſoll ſie ſich theils auf die Sache beziehen, nämlich (bei Streitigkeiten) a) auf den Thatbeſtand und b) auf die Frage, welcher Theil die Wahrheit auf ſeiner Seite gehabt, was dann nach der Uebereinſtimmung mit den Erkenntnißgründen der chriſtlichen Religion zu entſcheiden iſt und wobei auch beide Theile Unrecht bekommen können; theils ſoll ſich das Urtheil, was ihm überall wichtig ſcheint, beziehen auf die Art und Weiſe, wie bei einer entſtandenen Irrung ſich beide Theile gegen einander betragen. Wirklich läßt er ſich ſelten die Gelegenheit zu einer ſolchen moraliſchen Aburtheilung entgehen. Daher ſieht er es auch für einen Hauptnutzen an, den die Unterſuchung der Ketzereien und Streitigkeiten habe, daß ſie fruchtbare Beiſpiele zu den Regeln von dem klugen Verhalten bei entſtehenden Uneinigkeiten geben, im Gegenſatz ſowohl gegen die Ausſchweifungen der Verfolgungsſucht, als gegen die der Laugkeit in Anſehung der Wahrheit.

Muß man nun geſtehen, daß aus Walch's Werken ſchwerlich irgend Jemand die Impulſe zu lebendiger, produktiver Geſchichtsauffaſſung empfangen wird, und fühlt man ſich ferner, was ſeine Darſtellung betrifft, verſucht, zu ſeinem eigenen, unwiderleglichen Geſtändniſſe: „an der Wahl der Ausdrücke hat die Kunſt keinen Antheil“ hinzuzufügen: aber die Natur auch nicht, — ſo bleibt ihm doch das Verdienſt, welches die Ketzergeſchichte noch heute zu einem unentbehrlichen Hülfsmittel macht, das Verdienſt der „mit mehr als kirchenhiſtoriſcher Geduld“ (Spittler) und mit gewiſſenhafter Treue ohne Ermattung durchgeführten, methodiſchen Erſchöpfung der Quellen und Hülfsmittel, mag auch die große Zerſtückelung des Stoffs und die damit verbundene Weitläufigkeit ſein Studium noch ſo ermüdend machen. Daſſelbe Streben nach methodiſcher Durcharbeitung und Umſpannung eines beſtimmten, inhaltlich abgegränzten Gebietes, welches ihn, z. B. Semler gegenüber, auszeichnet, macht auch ſeinen Entwurf der Pabſtgeſchichte und noch mehr den der Conciliengeſchichte werthvoll, wie er denn auch ſonſt auf möglichſt vollſtändige Sammlung gleichartigen Stoffs ausgeht, ſo in der Biblioth. symb. vetus, und ein ähnlicher Geſichtspunkt auch der von ihm unter Mitwirkung Anderer herausgegebenen, neueſten Religionsgeſchichte zu Grunde liegt. Auch eine ſeiner letzten Schriften, die mit polemiſcher Rückſicht auf Semler und beſonders Leſſing (Streit über Schrift und Tradition) abgefaßte kritiſche Unterſuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift u. ſ. w. iſt als Materialienſammlung noch brauchbar, ob ſie gleich alles Andere eher als kritiſch iſt und die vollkommene Unfähigkeit Walch's zeigt, den Kern des Streits auch nur zu faſſen.

Wir führen nun die bedeutendſten Schriften der Zeitfolge nach an. Antiquitates pallii philos. vet. Christ. Jena 1746. — Historia Patriarch. Jud. 1751. — Wahrhafte Geſchichte der Catharina von Bora. Halle 1751—1754, 2 Bde. — Geſchichte der evangeliſch-lutheriſchen Religion, als ein Beweis, daß ſie die wahre ſey. Jena 1753. — Historia Adoptianorum 1755 (im IX. Bande der Ketzergeſchichte wieder verarbeitet). — Gedanken von der Geſchichte der Glaubenslehre 1756 (zweite Auflage, 1764). — Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der römiſchen Päbſte. Göttingen 1756 (zweite Auflage, 1758). — Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Kirchenverſammlungen. Leipzig 1759. — Historia Protopaschitarum 1760. — Grundſätze der natürlichen Gottesgelahrtheit, 1760 (1779). — Grundſätze der Kirchenhiſtorie des Neuen Teſtaments, 1761 (ſpäter erweitert, dritte Auflage, von J. Chriſt. Schulz, 1792). — Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsſtreitigkeiten,

bis auf die Zeit der Reformation. 11 Theile, Leipzig 1762 ff. (der letzte nach Walch's Tode von Spittler herausgegeben, reicht bis in's 9. Jahrhundert). — Breviar. theol. symbol. eccl. luth. Gott. 1765 (1784). — Biblioth. symbol. vetus Lemgo 1770. — Kritiſche Nachricht von den Quellen der Kirchenhiſtorie. Leipzig 1770 (1773). — Neueſte Religionsgeſchichte, unter der Aufſicht von Walch herausgegeben, 9 Bände, 1771 ff. (Fortgeſetzt von Plank, 3 Bände). — Grundſätze der zur Kirchenhiſtorie des Neuen Teſtaments nöthigen Vorbereitungslehren und Bücherkenntniſſe. Göttingen, zweite Auflage, 1772. — Grundſätze der Kirchenhiſtorie des 18. Jahrhunderts, 1774. — Breviar. theol. dogm. Gott. 1775. — Kritiſche Unterſuchung vom Gebrauche der heiligen Schrift unter den alten Chriſten in den erſten drei Jahrhunderten. Leipzig 1779. — Ausführliche Verzeichniſſe ſeiner Schriften, mit Einſchluß der zahlreichen Diſſertationen, findet man bei Pütter, Joh. N., Verſuch einer akademiſchen Gelehrtengeſch. von der Georg-Auguſt-Univerſität zu Göttingen, Theil I. (1765) S. 121 ff. Thl. II. S. 28 f. Meuſel, Lexikon verſtorbener deutſcher Schriftſteller, Bd. XIV. S. 345 ff. Döring, die gelehrten Theologen Deutſchlands im 18. und 19. Jahrhundert, Bd. IV. S. 615 ff. Ueber ſein Leben die erwähnte Diſſertation Heumann's und G. Heß's, dem Andenken des ehemaligen Conſiſtorialraths Dr. C. W. F. Walch von der theologiſchen Fakultät zu Göttingen. Göttingen 1784. — Heyne, Elogium ven. Walchii .... recitatum in cons. soc. 1784, Fol. — Winckler, Nachrichten von niederſächſiſchen, bedeutenden Leuten, Bd. II. S. 101 ff., ſowie Pütter und Döring a. a. O. Zur Karakteriſtik: Baur, die Epochen der kirchlichen Geſchichtsſchreibung. Tübingen 1852, S. 145 ff.

Walch, Johann Ernſt Immanuel, geboren 1725, der ältere Bruder des eben geſchilderten, ſeit 1750 Profeſſor der Philoſophie, ſpäter der Beredtſamkeit und Dichtkunſt, ein Mann von umfaſſenden philologiſchen (auch orientaliſchen), antiquariſchen und naturgeſchichtlichen Kenntniſſen, hat in ſeinen Dissertat. in Acta Apost. 1756 sq. ſeine archäologiſchen Kenntniſſe zur Erläuterung des Neuen Teſtaments angewandt.

Vgl. noch die nach ſeinem Tode erſchienenen Observ. in Matth. ex graec. inscript. Jena 1779. — Antiquitates symbol. quibus symbol. apost. hist. illustr. Jena 1772. — Progr. de peccato in spir. sct. Jena 1751—1760. — Marmor Hisp. antiq. vexationis christ. Neron. insigne docum. Jen. 1750. 4. und Persecutionis Christ. Neron. in Hisp. .... uberior expl. Jen. 1753. — Christian. sub Diocletiano in Hispan. persequutio ex aut. inscript. ill. Jena 1751. Vgl. Döring a. a. O.

Walch, Johann Georg, der Vater beider Vorgenannten, iſt der Sohn des Generalſuperintendenten Georg Wilhelm Walch zu Meiningen, und iſt geboren 1693. Im Jahre 1710 bezog er die Univerſität Leipzig, wo Gottfried Olearius, Rechenberg und Andere ſeine theologiſchen Lehrer wurden, während ſeine literar-geſchichtliche Neigung Nahrung und Förderung empfing durch die Bekanntſchaft mit Menke, deſſen Bibliothek ihm offen ſtand, und die philoſophiſche Anregung durch Andreas Rüdiger ihm ſchon damals Veranlaſſung wurde zu dem ſpäter ausgeführten Entwurfe ſeines philoſophiſchen Lexikons. Die Magiſterwürde erlangte er 1713. Zunächſt beſchäftigte er ſich vorwiegend philologiſch, gab des Cellarius akademiſche Reden und eine ganze Anzahl alter lateiniſcher Schriftſteller (Ovid, Vellejus, Phädrus), auch den Lactanz heraus, und ſchrieb 1716 die geſchätzte Historia critica lat. linguae. Seit 1716 iſt er in Jena, wo er 1719 ordentlicher Profeſſor der Beredtſamkeit, dann auch der Dichtkunſt wird und bald in nahe Beziehung zu Buddeus tritt, deſſen einzige Tochter er bald darauf heirathete. Wie Buddeus betheiligte er ſich an den philoſophiſchen Bewegungen der Zeit. (Schon 1723: „Gedanken vom philoſophiſchen Naturell"). Buddeus hatte in dem „Bedenken über die Wolf'ſche Philoſophie" ſich erklärt gegen Wolf's Herabſetzung der übrigen gangbaren Beweiſe für's Daſeyn Gottes zu Gunſten des Argumentes von der Contingenz, von welcher man unmittelbar und demonſtrativ auf ein ens necessarium ſchließen könne. Auf Wolf's Entgegnung antwortete Walch in der

Schrift: „Bescheidene Antwort auf Herrn Chr. Wolf's Anmerkungen" u. s. w., 1724, und: „Bescheidener Beweis, daß das Buddeus'sche Bedenken noch feststeht 1725." Im folgenden Jahre gab er sein philosophisches Lexikon heraus (zweite Aufl., 1740. vierte Aufl., 1775), welches übrigens auch Gegenstände der Naturgeschichte, Technik u. s. w. umfaßt. Die einschlagenden Artikel, wie Gott, Theologie und andere vergegenwärtigen die eigenthümliche Stellung, welche die natürliche Theologie bereits neben der „geoffenbarten" erlangt hat; denn obgleich die natürliche Gotteserkenntniß des gefallenen Menschen nicht so kräftig ist, daß sie es zu einer wahren Lebensübung bringen kann, soll sie doch Anleitung geben können zur Offenbarung, so daß ein natürlicher Mensch die Nothwendigkeit derselben erkennen muß. Sie faßt die Grundsätze aller Religion in sich und gibt die Kennzeichen an die Hand, nach denen man die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung prüfen muß u. s. w. Für die philosophischen Bestrebungen Walch's vgl. noch: Einleitung in die Philosophie 1727 und Observat. in Nov. Test. libros, quarum I. pars ea continet loca, quae ex histor. philos. illustr. Jena 1727. 8.). Obgleich durch jene Aufnahme der natürlichen Theologie die alte theoretische Grundlage der Orthodoxie bereits durchbrochen ist, so hält doch Walch, in den Fußtapfen von Buddeus gehend, die lutherische Kirchenlehre im orthodoxen Sinne fest, in einer Weise, welche, ohne eigentlich pietistisch zu seyn, doch Einflüsse des Pietismus empfangen hat und diesem nicht mehr feindlich gegenüber steht. Seit 1724 war Walch außerordentlicher Professor der Theologie, 1726 erlangt er den theologischen Doktorgrad, 1728 eine ordentliche Professur und steigt nun in der theologischen Fakultät auf, bis er 1750 Prof. primar., 1754 zugleich Herzoglich Sachsen-Weimarischer Kirchenrath wird. In dieser Stellung widmet er nun der Theologie neben zahlreichen Vorlesungen auch eine umfassende, literarische Thätigkeit mit mehrfachem, engem Anschluß an Buddeus, dessen Institutiones dogm. er in Comp. redactae herausgibt, 1723. (Spätere Bearbeitungen: Buddei comp. instit. dogm. brev. observ. illustr. Francf. und Lpz. 1748). Für seine Vorlesungen verfaßt er eine Anzahl Compendien, welche sich durch ausgedehnte Berücksichtigung der einschlagenden Literatur auszeichnen; so Einleitung in die christliche Moral, in die dogmatische Gottesgelahrtheit, in die polemische Gottesgelahrtheit und: Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 1737, 4., sehr erweitert zweite Auflage, 1753, 8. Ohne eine encyklopädische Organisation anzustreben, behandelt er hier hintereinander die dogmatische, symbolische, katechetische, polemische Gottesgelahrtheit, die Sittenlehre, die allgemeine göttliche Rechtswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Kirchenhistorie. Das Uebergehen der exegetischen Theologie rechtfertigt er nicht nur damit, daß sein Vorhaben gewesen, nur die Disciplinen zu behandeln, über welche er lese, sondern in bezeichnender Weise auch damit, daß die heilige Auslegungskunst „vor keinen der Theologie eigenthümlichen Theil anzusehen ist." — Seine besonders verdienstlichen Bemühungen für die theologische Literärgeschichte beginnen mit der Herausgabe von Bosii, introd. in notit. scriptorum eccl. Jena 1733; daran schließt sich die noch immer werthvolle Bibliotheca theol. selecta litterar. adnot. instr. Jena 1757 — 1765, 4 Bde., sowie sein letztes Werk, die Biblioth. patrist. litter. annot. instr. Jena 1770 (neu bearbeitet von Danz, 1834). Auch des Verdienstes, welches er sich durch die Ausgabe von Luther's sämmtlichen Werken (1740 —1752, 24 Bände) erworben, ist hier zu gedenken (vgl. Realencyklopädie Bd. VIII. S. 617), sowie seines christlichen Concordienbuchs (deutsch und lateinisch mit historischen Erläuterungen, 1750. Dazu: Introductio in libr. symb. eccl. luther. Jen. 1752, 4.). Durch literarische Reichhaltigkeit zeichnen sich auch die beiden anderen Hauptwerke Walch's aus, die Einleitungen in die theologischen Streitigkeiten. Der Anstoß ging von Buddeus aus, welcher bei seinem Vortrag der polemischen Theologie das für die Wendung der Zeit von der Dogmatik zur Historie bezeichnende Bedürfniß empfand, die Studirenden in ausgedehnterer Weise, als dieß gewöhnlich geschah, über die Geschichte der in der Polemik bekämpften Irrthümer aufzuklären, ihnen „einen accuraten Begriff von Ursprung, Wachsthum u. s. w.

einer jeden Sekte, auch eine richtige Connexion und ſo viel ſich thun läßt, ein völliges Syſtem Derer, welche man widerlegen will, beizubringen." Der hiſtoriſche Stoff wuchs ihm dabei ſo an, daß er „endlich faſt den halben Theil des Collegii ausmachte." Hier ſollte ein Buch aushelfen, deſſen Ausführung er aber „ſeinem vielgeliebten Eidam" überließ. Walch behielt Ordnung und Methode von Buddeus bei, nahm auch in der Ausführung Vieles aus deſſen Vortrag, Eigenes hinzufügend. So erſchien zunächſt 1724, ein Band theologiſcher Einleitung in die vornehmſten Religionsſtreitigkeiten aus Herrn Buddeus Collegio herausgegeben und mit Anmerkungen u. ſ. w. In der Folge aber erweiterte Walch den Plan und Umfang des Buchs, das nun unter dem Titel „Hiſtoriſche und theologiſche Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten, welche ſonderlich außer der evangeliſch-lutheriſchen Kirche entſtanden," 1733—1736, in 5 Bänden, erſchien. Der erſte Band iſt hier die dritte überarbeitete Auflage des urſprünglichen Werks und umfaßt bereits das ganze Gebiet (Papiſten, Reformirte, Antitrinitarier und Socinianer, Fanatici und Enthuſiaſten, Atheiſten, Naturaliſten und Indifferentiſten, Griechen, Muhammedaner, Juden und Heiden), welches in Band II. — V. mit bei weitem reicheren Material in derſelben Ordnung durchgeführt wird. Daneben aber hatte Walch bereits ſelbſtſtändig das ähnliche Werk begonnen: „Hiſtoriſch-theologiſche Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten der evangel.-lutheriſchen Kirche," von der Reformation bis auf die jetzigen Zeiten ausgeführt, welches Jena 1730—1739, in 5 Bänden erſchien. — Außer den genannten Werken verdienen noch ſeine Miscellanea sacra s. comm. ad hist. eccl. sanctioresque discipl. pert. Amst. 1744, ſeine umfangreiche Historia eccl. N. T. variis observv. ill. Jena 1744 (geht bis Anfang des 4. Jahrhunderts) und ſeine Histor. controverss. Graec. et Latin. de processione spir. sancti. Jena 1751, Erwähnung.

Neben ſeiner gelehrten Thätigkeit hat Walch auch nicht unterlaſſen, häufig zu predigen und ſeine Aufmerkſamkeit für dies Gebiet zeigt die Sammlung kleiner Schriften, von der gottgefälligen Art zu predigen, Jena 1746, worin er dahin gehende Rathſchläge älterer Theologen zuſammenſtellt. — Im Jahre 1766 verlor Walch ſeine Gattin durch den Tod. Er ſelbſt, durch katarrhaliſche und hypochondriſche Leiden angegriffen, überſtand doch noch 1769 einen Fall von der Bücherleiter ſo weit, daß er ſeine Biblioth. patr. vollenden konnte (vgl. das Vorwort). Erſt 1775 entſchlief er.

Vgl. Chr. W. F. Walch, Leben und Karakter von Dr. J. G. Walch. Jena 1777, 4. Meuſel a. a. O. Band XIV. S. 360. Döring a. a. O.

W. Möller.

Waldeck, Fürſtenthum. Das jetzige Fürſtenthum Waldeck hat zwei verſchiedene Volksſtämme zu Bewohnern: Sachſen und Franken (Cherusker und Chatten). Es ſcheint, als ſey das Chriſtenthum zuerſt bei den dem kölniſchen Süderland (Sauerland) zunächſt wohnenden Sachſen gegen das Jahr 700 verkündet worden. Zu den fränkiſchen Bewohnern wurde es nachweislich erſt durch Bonifacius gebracht. Im Jahre 724 fällte er die Wodanseiche, die auf waldeck'ſchem Grund und Boden, auf dem ſogenannten Johanniskopfe bei Wellen, eine halbe Stunde von dem heſſiſchen Dorfe Geismar entfernt, ſtand. Noch jetzt ſieht man auf dem Gipfel dieſes Berges eine ringförmige Umwallung, ſo wie Ueberbleibſel einer Kapelle. Auch bezeichnet die Volksſage noch den Ort, auf welchem die fragliche Eiche geſtanden. Mit dem von Bonifacius geſtifteten Kloſter Fritzlar ſtanden verſchiedene Ortſchaften des jetzigen Fürſtenthums Waldeck in genauer kirchlicher Verbindung. Noch zu Lebzeiten des Biſchofs Lullus wurden aus waldeck'ſchen Orten Geſchenke ſelbſt an das von demſelben geſtiftete Kloſter Hersfeld gegeben. Im Jahre 850 erhielt auch das von Bonifacius geſtiftete Kloſter Fulda aus den waldeck'ſchen Lande Geſchenke. Außerdem war die auf dem Burberge von Bonifacius gegründete Kirche die Mutterkirche einiger waldeck'ſchen Dörfer. Noch lebt die Erinnerung an das Wirken des Apoſtels der Deutſchen in der fränkiſchen, an der Eder gelegenen Gegend im Munde des Volkes. In Bergheim ſoll er, nach der

Sage des Volkes, von der Kanzel gepredigt und auf den sogenannten Bonifaciusäckern in der Nähe ausgeruht haben. Aber auch zu den sächsischen Bewohnern des Landes verbreitete Bonifacius und seine Gehülfen von Buraberg und Amöneburg das Evangelium. Am bedeutendsten wirkte jedoch Sturm, der Apostel der Sachsen, von Eresburg aus, wo ihn Karl der Große im Jahre 779 zurückgelassen hatte. Eresburg liegt eine Stunde von der waldeck'schen Gränze entfernt. An die von Karl d. Gr. in Eresburg etwa 785 erbaute Kirche waren einige benachbarte waldeck'sche Orte zehntpflichtig. Später wurde für Verbreitung des Christenthums im Waldeck'schen noch durch das Bisthum Paderborn und das Kloster Corvei gewirkt. Paderborn sowohl als Corvei hatten viele Besitzungen im Lande. In welcher Zeit alle Bewohner des Fürstenthums bekehrt gewesen, läßt sich nicht nachweisen. Nach Beendigung des Sachsenkrieges wird die Bekehrung einen raschen Verlauf genommen haben. Als das älteste Kloster darf Volkhardinghausen angesehen werden, wenn es gleich erst im Jahre 1171 erwähnt wird; Flechtdorf ward 1101 gestiftet, Werbe vor 1124, Arolsen 1131, Berich und Schaken noch vor 1196, Netze 1228. Volkhardinghausen, Arolsen und Berich waren Augustinernonnenklöster, Flechtdorf ein Benedictinermönchs-, Schaken ein Benedictinernonnenkloster, Werbe zuerst ein Mönchskloster, seit 1207 ein Benedictinernonnenkloster, Netze ein Cistercienserkloster. Das waldeck'sche Land war unter drei verschiedene Bisthümer vertheilt. Ein Theil des Landes (Pagus Ittergowe) gehörte in die Kölnische, der zweite (Pagus Hessi Franconicus) in die Mainzische, der dritte (Pagus Hessi Saxonicus) in die Paderborner Diöcese.

Die Reformation Luther's fand im Lande bei Einzelnen früh Eingang. Ditmar Westenuten, Pfarrer zu Nerdar, bekehrte sich schon im J. 1518. Auf die Einführung der Reformation im Allgemeinen übten die damaligen Regenten großen Einfluß aus. Auf dem Reichstage zu Worms waren drei waldeck. Grafen gegenwärtig: Philipp III., Philipp IV. und Franz. Schon im Jahre 1525 wurde durch beide Philippe in der damals erlassenen Landordnung befohlen, die Pfarrer sollten das heilige Evangelium lauter und rein predigen, sich aller disputirenden Lehren entschlagen, allein die Lehre und Auslegung bewährter Doktoren gebrauchen und besonders aufrührerische Materien meiden, wodurch das gemeine Volk sonst in Empörung und Auflehnung gegen seine Obrigkeit sich begeben möchte. Im J. 1526, den 1. Mai, schrieb Philipp der Aeltere an Philipp den Jüngeren: Nachdem, was sich jetzt unter der Geistlichkeit ereigne, gebe er den Rath, alle Briefe, Siegel und Kleinodien, die sich in den Klöstern befänden, aufzeichnen zu lassen, damit sie nicht von den Mönchen und geistlichen Personen verbracht und veräußert würden, wie schon von denselben geschehen. — Es scheint daher, als habe die Bewegung auch schon die Klöster ergriffen, die dann einen immer rascheren Verlauf genommen haben wird. In demselben Jahre (1526) besuchten die Grafen den Reichstag zu Speyer, und von jetzt an trafen sie kräftige Anstalt, die Reformation allgemein in ihren Ländern einzuführen. Vor Allem war an der Berufung eines tüchtigen Theologen, der das Werk in die Hand nehme und weiter führe, gelegen. Schon den 17. Juni 1526 trat Joh. Hefenträger (Trygophorus), von den Grafen dazu berufen, als evangelischer Prediger sein Amt in der Stadt Waldeck, dem Residenzorte eines der Grafen, an. Joh. Trygophorus stammte aus Fritzlar. Er war daselbst im J. 1497 geboren, erhielt seine Bildung zu Erfurt, Corbach und Nordhausen, bekam 1517 zu Erfurt die Würde eines Baccalaureus, wurde Seelsorger der Augustinernonnen zu Fritzlar, verehelichte sich aber schon 1524, mußte dann aber wegen der Verfolgung der Papisten seine Vaterstadt verlassen und nahm so die ihm angetragene Pfarrstelle zu Waldeck gern an. Hier blieb er über fünf Jahre; im Jahre 1532 trat er die Pfarrstelle zu N.-Wildungen an, wohin Graf Philipp der Jüngere ihn berufen hatte. Er wurde von der Landesherrschaft zum Kirchenvisitator bestellt, starb aber schon im Jahre 1542. Er ist unter den Theologen damaliger Zeit der bedeutendste Beförderer der Reformation im Lande. Schon im Jahre 1527 schrieb er einen Katechismus, der später

Regula fidei Waldeccensis genannt wird, und verfaßte bereits vom J 1529 an eine Kirchenagende, welche später (1556) die Grundlage der waldeck'schen Kirchenordnung geworden ist.

Da wahrscheinlich auch im Jahre 1529 schon das Evangelium in den Städten Mengeringhausen, Landau und N.-Wildungen gepredigt worden und verschiedene Klöster in landesherrliche Aufsicht und Verwaltung genommen waren, so ist dieses Jahr vielfältig als dasjenige angesehen, in welchem die Reformation in Waldeck eingeführt sey. Eine allgemeine Einführung war aber damals noch keineswegs bewirkt worden. Am spätesten unter allen Ortschaften erfolgte sie (1543) in der Stadt Corbach. Von welcher Seite die Hemmungen daselbst veranlaßt sind, besagt folgende Nachricht: „Im Jahre 1543 haben auch die von Corbeke in der Grafschaft Waldecke die neue Religion angenommen, ob gleichwohl ihre alte katholische Bürgermeister und Rathsverwandten sich die äußerste Mühe gaben, solches zu verhindern." Die Einführung der Reformation in Corbach war vor Allem den Bemühungen des bekannten hessischen Superintendenten Adam Kraft aus Marburg zu verdanken. Er war auf Ansuchen der waldeck'schen Grafen Philipp und Wolrad vom Landgrafen Philipp im Jahre 1543 nach Corbach geschickt worden. Von dem Geiste, in welchem er bei seinem Werke verfahren wissen wollte, gibt ein Brief Zeugniß, den er auf dem Rückwege nach Marburg von Wiesenfeld aus an die Grafen schrieb. In diesem Briefe heißt es u. A.: „Gnad vnd Fried von Gott, Wolgeporenen, Gnedigen, lieben Herrn, Ich habe aus sonderer sorge, So ich vor die lieben Kirchen zu Corbach trage, nicht vnderlassen können E. G. zu pittenn, daz sie Herrn Bertholden gnediglich offt ermanen wollen, daz er sein freundlich in der Lehre vortfare vnd sich pei leibe nicht erjagen oder erzornen lasse, woh schon nicht alles volgen wurde, wie er gernne hatte, Gott vnser Vatter wirdt mit der Zeit alles geben, woh aber die ingenia exasperiret wurdenn, habe ich so viell gemerckt, daz es dem Euangelio große nachtheill erregen konte, Da wir aber trewlich vor bawen sollen. Deceat pure, pie, suaviter et graviter — Ignoscendo, rogando etc." In gleichem Sinne hatte Kraft in Hessen und auch in Höxter und Göttingen für die Ausbreitung des Evanliums zu wirken gewußt.

Nach Philipp's III. im Jahre 1539 erfolgten Tode hat unter den Regenten keiner so thätig das Reformationswerk betrieben, als die hinterlassene Wittwe desselben, die Gräfin Anna, und vor Allem ihr Sohn Wolrad II., der Gelehrte genannt. Er war zu Bielefeld gebildet, hatte Kenntnisse in der griechischen, lateinischen und französischen Sprache und versäumte überhaupt keine Gelegenheit, sich nützliche Kenntnisse zu verschaffen. Nach dem Tode seines Vaters nahm er seine Residenz auf dem Eisenberge bei Corbach. Im Anfange seiner Regierung war er der gereinigten Lehre nicht recht günstig; er wurde es aber bald nachher mit desto größerem Eifer. Im Jahre 1545 wurde er wegen seiner Gelehrsamkeit von dem Landgrafen von Hessen zum Auditor auf das vom Kaiser nach Regensburg ausgeschriebene Religionsgespräch ausersehen. Als er den Landgrafen Philipp von Hessen auf dessen Aufforderung Hülfe im Schmalkaldischen Kriege geleistet hatte, mußte er auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1548 vor dem Kaiser Abbitte thun. Als das Interim erlassen war, sagte Graf Wolrad seinen Pfarrern, wenn sie etwa durch des Kaisers Macht von ihren Gemeinden vertrieben würden, so wolle er sie als seine Gäste so lange als möglich nicht verlassen, wenn ihm auch selbst gleiches Unglück treffen würde. Er starb 1578 zu Eilhausen. Graf Wolrad gehört mit unter die bedeutendsten Männer des 16. Jahrhunderts. Das Itinerarium Wolradi Comitis a Waldeck in profectione Augustana Anno 1548 ist im Jahre 1861 durch Dr. Tross herausgegeben worden.

Nachdem im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Stande gekommen war, gingen die Grafen des waldeck. Landes, durch Wolrad angeregt, daran, die kirchlichen Verhältnisse zu regeln. Im Jahre 1556 wurde von den Grafen Wolrad, Philipp, Johann und und Samuel eine Synode aller Pfarrer zu Waldeck in's Kloster Volkharding-

hauſen ausgeſchrieben. Unter den Pfarrern, die hier zuſammenkamen, ſind beſonders zu nennen Reinhard und Jonas Trygophorus, Jeremias Homberg, Theodor Raſſlenboel. Auch zwei Geiſtliche aus dem Lippiſchen nahmen Theil, unter dieſen der bekannte Herm. Hamelmann, Pfarrer zu Lemgo. Von dieſer Synode wurde nun für das ganze Land eine Kirchenordnung angenommen. Zur Grundlage derſelben hat die von Joh. Trygophorus ſeit dem J. 1529 verfaßte gedient. Dieſelbe war bereits 1544 von dem Superintendent Adam Kraft für Corbach empfohlen und 1545 von dem Grafen Wolrad an Philipp Melanchthon zur Begutachtung geſchickt worden. Sie wurde im J. 1556 zu Marburg gedruckt und erſchien 1557. Im Allgemeinen gehört ſie zu denen, welche den ſächſiſchen Ritus angenommen haben. Nach ihr wurden drei Superintendenten und verſchiedene Viſitatoren im Lande angeſtellt. Eine Synode der Geiſtlichen im Beiſeyn weltlicher gräflicher Abgeordneten mußte jedes Jahr gehalten werden. Es ſtand ihr aber weder das Recht des Mitberathens und Beſchließens in Betreff der wichtigſten Verfaſſungsangelegenheiten der Kirche zu, noch iſt ſie jemals berufen, die inneren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen; ſo wurden z. B. Katechismen und Geſangbücher eingeführt, ohne ſie zu fragen. Die Synode diente vielfach dazu, daß die Behörde auf ihr entweder neue Verordnungen bekannt machte, oder die alten immer und immer wieder von Neuem vorlegen ließ, hauptſächlich aber gab die Lehre einen Hauptpunkt für die Verhandlungen ab.

Betrachten wir die innere Entwickelung der evangel. Kirche im waldeck. Lande, ſo iſt darin von Anfang an bis etwa gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eine freiere Richtung unverkennbar. Joh. Trygophorus, der waldeck'ſche Reformator, ſtammte aus Heſſen, wo, wie Heppe nachgewieſen hat, von Anfang an die Melanchthoniſche Doktrin als kirchliches Bekenntniß Platz gegriffen hatte. Demgemäß heißt es nun auch in der „Offenen gemeynen Beichte" der 1534 von Trygophorus entworfenen Kirchenordnung: „Wir bitten, das dye gnadenreichen geheimnis vnſer erlößung vmb der willen wyer alhyr verſamlet ſynd alßo in rechten glauben begangen vnd vollenbracht werden, das wyr vermittelſt dyßen ſichtbare zeichen broits vnd wyns der vnſichtbaren gabe deyner götlichen gnade deynes eyngebornen Sohns, wilche nach ſeyner götlichen ordnung alhyr durchs wort und mitt dyeßen Hochw. Sacrament ſolle außgeteylet werden, dyeſem kegenwärtigen deynem dyener zu vergebung ſeyner ßunde und zu ſpeys des ewigen lebens gerate." Die Spendeformel lautet bei Darreichung des Brodes: „Gedenck, glaube und bekenne, das Chriſtus vor dich geſtorben iſt"; bei Darreichung des Kelches: „Gedencke, glaube und bekenne, das das Blut Jeſu Chriſti vor dich vergoſſen iſt." Und dieſer Auffaſſung entſprechend, heißt es in dem von Trygophorus im Jahre 1532 verfaßten Katechismus: „Das Iſt warlich der hilige Lichnam vnſers Herrn Jeſu Chriſti, den nym hyn, das er die Seele wulle Spiſen, erneuern und bewaren zum Ewigen Leben." Die in der älteſten Kirchenordnung von Trygophorus angewendete Spendeformel ging nun auch in die Kirchenordnung vom J. 1556 über, um ſo mehr, da dieſelbe von Melanchthon geprüft worden war und der Artikel vom Abendmahl aus der Mecklenburger, gleichfalls von Melanchthon revidirten Kirchenordnung, entlehnt war. Aber außerdem beweiſen auch ſonſtige Thatſachen, daß in der waldeck. Landeskirche bis 1584 eine freiere Richtung herrſchend war. Einige Pfarrer berichten, daß ſie im Jahre 1556 bei ihrer Kirchenviſitation die Geiſtlichen ermahnt hätten, die Lehre des Chriſtenthums zu lernen und zu lehren nach den locis comm. Melanchth. und 1558 ſo, wie die Lehre dargeſtellt ſei in dem Katechismus Luther's, in der Augsburg. Confeſſion, in der Apologie und in den locis und dem Examen des Philippus, ſo daß alſo dieſe Schriften Melanchthon's den ſymboliſchen Büchern gleichgeſtellt werden. Ferner wurde die Lehre Lycaula's, Superintendenten zu Corbach, von der Nothwendigkeit der Nothtaufe, weil ungetaufte Kinder nicht ſelig werden könnten und durch das Sakrament der heiligen Taufe gereinigt werden müßten, auf zwei Synoden, 1560 und 1561, verworfen und der Streit, der Aufſehen gemacht

hatte, endete mit Abſetzung zweier Prediger. Hatte man dem Conrektor Germberg zu Corbach den Gebrauch des Heidelberger Katechismus beim Religionsunterrichte im J. 1583 zwar unterſagt, ſo wurde doch auf deſſen Weigerung, ſein Kind mit der in der Kirchenordnung enthaltenen Formel „Fahr' aus, du unreiner Geiſt und gib Raum dem heiligen Geiſt“ taufen zu laſſen, der Gebrauch dieſer Formel im J. 1584 im ganzen Lande abgeſchafft. Im J. 1565 gebrauchte ein Pfarrer bei ſeinem Unterrichte den Katechismus von Brenz. Aber auch in der äußeren Gemeindeverfaſſung tritt die freiere Richtung hervor. So wurden z. B. ſchon im J. 1565 zu N.-Enſe ſechs Perſonen gewählt, welche hinfort „zur Erhaltung chriſtlicher Kirchendiſciplin beneben den Kirchenmeiſtern ein ernſtlich fleißig Vffſehen haben ſollen vf diejenigen, ſo vf die verordneten Feſt-, Sonn-, Bettage aus lauterem Muthwillen die Predigt verſäumen.“ Auch für die ganze Kirchengemeinde des Amts Eilhauſen wurden acht Männer zu Kirchenmeiſtern gewählt, welche Aufſeher der muthwilligen „Feierbrecher“ ſeyn ſollten. Hierbei ſoll aber nicht verkannt werden, daß ſchon in den 50ger und 60ger Jahren einzelne Pfarrer mehr dem Lutheriſchen Lehrbegriffe zugethan erſcheinen.

Bald nach Abſchaffung des Exorcismus wurde es jedoch in confeſſioneller Hinſicht ganz anders in unſerem Lande. Die Strömung des ausſchließlich Lutheriſchen Geiſtes ergriff jetzt den größeren Theil der Geiſtlichkeit. Die Streitigkeiten über Lutherthum und Calvinismus traten am Ende des 16. Jahrhunderts mit großer Heftigkeit hervor. Den größten Einfluß hierauf übte der bekannte Kirchenliederdichter Philipp Nicolai zu Alt-Wildungen aus. Anlaß zum Streite gab das Dogma von der Ubiquität. Philipp Nicolai brachte daſſelbe auf der Synode zu Wildungen im J. 1589 gegen den Pfarrer Heinrich Crane zur Sprache. Die Streitfrage wurde darauf noch dreimal auf der Synode, im J. 1590, 1591 und 1592, abgehandelt und endete damit, daß Crane von der Synode excommunicirt und von der Gräfin Margaretha ſeines Dienſtes entſetzt wurde. Ein gleicher Streit Nicolai's mit dem gräflichen Canzleirath Backbier zu Alt Wildungen, welcher einige Jahre dauerte und großen Anſtoß erregte, iſt in ſeinem Ausgange nicht bekannt. Im Jahre 1604 aber wurden ſogar die kurſächſiſchen Viſitationsartikel, welche den Zweck hatten, die Lutheriſche Kirche von den Calviniſten gänzlich zu ſäubern, von den Geiſtlichen des Landes auf Veranlaſſung des Superintendenten Victor unterſchrieben. Die Concordienformel iſt erſt im Jahre 1640 durch die zweite Ausgabe der Kirchenordnung als Bekenntnißſchrift publicirt worden, doch hat ſchon im J. 1597 von einem Geiſtlichen ein Revers betreffs ihrer Anerkennung ausgeſtellt werden müſſen. Und es ſcheint dieſem nach, als ſey dieſelbe ſchon früher allgemein verlangt worden. So herrſchte denn im 17. Jahrhundert in der waldeck'ſchen Landeskirche das ſtrenge Lutherthum, ja es war ſo mächtig, daß im Jahre 1687 vertriebenen Waldenſern und franzöſiſchen Reformirten die erbetene Aufnahme im Lande größtentheils aus confeſſionellen Gründen verſagt wurde. Am Ende des 17. Jahrhunderts aber erfolgte ein Rückſchlag gegen die in ſtarren Orthodoxismus verfallene Theologie. Er ging aus von Seiten der Schüler des frommen Spener und Franke. Zuerſt traten etwa um's Jahr 1680 bei einem Informator am Hofe zu Cleinern Zeichen der durch jene beiden Männer vertretenen Richtung hervor. Der Informator wurde vor das Conſiſtorium gerufen und darauf 1689 entlaſſen. Noch heftiger brach der Kampf durch einen anderen gräfl. waldeck'ſchen Informator aus. Anton Wilhelm Böhme, aus Pyrmont, wurde ſeiner irrigen Lehren wegen vor eine beſondere Commiſſion gefordert und erhielt darauf aus Eifer „vor die Reinigkeit der Lehre“ im Jahre 1700 das consilium abeundi. Böhme ging darauf nach England, wurde königl. Hofprediger in der St. Jameskapelle zu London und hat ſich namentlich um das Miſſionswerk in Tranquebar große Verdienſte erworben. Um dieſelbe Zeit war Otto Heinrich Becker aus Mengeringhauſen zum Regierungs- und Conſiſtorialrath berufen. Auch er gehörte der neuen Richtung an. Er hielt in der Familie Betſtunden, las des Sonntags aus der Bibel, oder eine Stelle aus dem Lutheriſchen Katechismus, aus Arnd's wahrem Chriſtenthum

vor, zugleich war er mit Fleiß auf Beförderung des wahren Christenthums bedacht, indem er wohl wußte, „daß ein Landesherr nicht glücklicher seyn kann, als wenn alle seine Unterthanen, oder doch die meisten, fromme Christen und wohl erzogene Leute wären.“ Er proponirte eine Kirchendisciplin, sorgte für eine Vormundschaftsordnung, rief ein Waisenhaus und ein Seminarium Theologiae in's Leben, setzte ein Edikt über Gastereien bei Hochzeiten, Kindtaufen, Begräbnissen auf ꝛc., verfaßte eine Schulordnung (1704), vertheilte das Neue Testament 3000mal und sonst erbauliche Tractate unter die Leute. Als aber im Jahre 1710 ein Gedicht erschien gegen die „redlichen Leut, die von den Feinden Pietisten gescholten werden“, da verfaßte er ein Gegengedicht, und nun trat der Kampf offen hervor. Becker stellte in seinem Gedichte die Behauptung auf, Pietisten und Schwärmer, die man so schelte, seyen nicht im Lande, seyen in Lehre und Leben unsträflich, bekleideten Ehrenämter und seyen vom Consistorium nicht des geringsten Irrthums beschuldigt. Ein Herr von Rauchbar aber wußte bei dem Grafen Anton Ulrich zu bewirken, daß auf der Synode der Superintendent Kleinschmit eine heftige Rede gegen Becker's Gedicht hielt und daß von sämmtlichen Pastoren Gutachten darüber abgefordert wurden, die zum großen Theil ungünstig für Becker ausfielen. Auch der Landtag bat im J. 1710, daß durch ein Edikt der verführerischen Rotte gesteuert werde. Ein von der Universität Rostock eingeholtes Gutachten stimmte bei, und so erschien im Jahre 1711 ein scharfes Edikt gegen die Pietisten. Gegen Becker wurde ein Proceß eingeleitet. Diesem harten Verfahren gegen ihn zu entgehen, beschloß er seinen Dienst aufzugeben. Er nahm die erledigte erste Regierungs- und Consistorialstelle nebst der Direktion der gräflichen Canzlei zu Büdingen an. Im Jahre 1712 erschien auf Befehl der waldeck'schen Landesobrigkeit eine Hist. pietist. Waldeccensis.

Nachdem im Jahre 1623 vom Superintendenten Jeremias Nicolai die Errichtung eines Consistoriums beantragt worden war, trat ein solches etwa gegen das J. 1680 in's Leben. Neben demselben bestand die Geistlichkeits-Synode bis zum Jahre 1809. In diesem wurde sie durch das Kirchenregiment „vorerst ausgesetzt, bis ihr eine zweckmäßigere Einrichtung gegeben seyn würde.“ Im J. 1788 war die Concordienformel unter den symbolischen Büchern, auf welche die Prediger bis dahin eidlich verpflichtet wurden, weggelassen. Eine freiere theologische Richtung brach sich Bahn. Im Jahre 1821 wurde dann, nachdem seitens der Gemeinden keine Einsprache geschehen, durch das Kirchenregiment die Union gesetzlich im Fürstenthume eingeführt. Da sich nun als Gegensatz zu dem vulgären Rationalismus nach und nach durch einen im Jahre 1845 gestifteten Missionsverein eine sogenannte Lutherische Partei zu organisiren strebte, so erschien gegen diese und ihre Bestrebungen eine Schrift des Consistorialraths Steinmetz: „Die kirchliche Union in den Fürstenthümern Waldeck und Pyrmont, dargestellt und vertheidigt von K. Steinmetz. Arolsen 1859.“ Und in Folge derselben erließ das Kirchenregiment den 21. Oktober 1859 eine Bekanntmachung, daß den Vokationen aller anzustellenden Geistlichen in Zukunft folgendes Postscript werde beigefügt werden: „Im Uebrigen bemerken wir, daß Sie Ihr Amt in Uebereinstimmung mit der bei uns gesetzlich bestehenden Union zu verwalten haben und daß dieses Bedingung Ihrer gegenwärtigen Berufung und Anstellung ist.“ Seit 1800 bis 1810 saß merkwürdigerweise nicht ein einziges geistliches Mitglied in dem aus 4—5 weltlichen Mitgliedern bestehenden Consistorium, von den Jahren 1810—1840 eins, von den Jahren 1840—1850 zwei. Im Jahre 1853 hat die kirchliche Behörde, auf Betrieb des um Kirche und Schule sehr verdienten Consistorialraths Karl Curtze, eine neue Organisation erhalten. Das Consistorium besteht gegenwärtig aus einem engeren und einem weiteren. Das engere wird aus zwei geistlichen und einem weltlichen Mitgliede gebildet (Consist.-Dir. Bauer, Cons.-Rath Steinmetz, Cons.-Rath Albracht), das weitere aus drei geistlichen und zwei weltlichen Mitgliedern (den genannten und Cons.-Rath Brandt, Consist.-Dir. vacat mit dem Tode des Staatsraths Schumacher). Das Consistorium steht unmittelbar unter

dem Fürſten als summus episcopus. Die kirchlichen Gemeinden ſind in drei Kreiſe, deren jedem ein Superintendent vorſteht, getheilt: Kreis der Twiſte (Superintendent und Pfarrer Schotte zu Rhoden), Kreis der Eder (Superint. u. Pf. Steinmetz zu Sachſenhauſen), Kreis des Eiſenbergs (Superint. C.Rath Pf. Brandt zu Corbach). Dazu kommt Pyrmont (Superintendentur-Verweſer Pf. Riſſen zu Neerſen). Es gibt 52 Pfarreien. Jeder, dem eine Pfarrſtelle übertragen wird, erhält eine Vokationsurkunde vom Conſiſtorium im Namen des Landesherrn. Es heißt in derſelben ſeit 1844 u. A.: „Wir berufen Sie . . . . . alſo und dergeſtalt, daß Sie der Gemeinde N. N. das Wort Gottes nach Anleitung der heil. Schrift und der darauf ſich gründenden ſymboliſchen Bücher unſerer Kirche rein, deutlich und unverfälſcht lehren, predigen und vortragen.“ Alle Pfarrer ſind die nächſten Aufſeher über die Volksſchulen und nach dem Schulgeſetze auch ſtändige Mitglieder der Ortsſchulvorſtände und Vorſitzende in denſelben. Die Gehalte der Geiſtlichen ſind ungleichmäßig, theilweiſe gering: 900 Thlr., einige unter 400 Thlr. Die Immunität der Geiſtlichen von perſönlichen öffentlichen Abgaben und Steuern, welche ihnen früher zuſtand, wird nicht mehr anerkannt, wohl aber die Freiheit derſelben von Gemeindelaſten. Sonſt beſteht eine Adjunktur-Caſſe zur Erleichterung für dienſtunfähige Geiſtliche, eine vorhin ſelbſtſtändige, ſeit 1840 mit der Staatsdiener-Wittwenkaſſe vereinigte Wittwenkaſſe, eine Begräbnißkaſſe, aus welcher letzteren nach eingetretenem Todesfalle eines Geiſtlichen den Hinterbliebenen eine einmalige Unterſtützung gewährt wird. Der früher ſeit 1845 beſtandene Miſſionsverein iſt aufgelöſt, dagegen jährlich in allen Kirchen auf den 1. Sonntag nach Epiphanias eine Collekte zum Beſten der Heidenmiſſion angeordnet. Wohin die Beiträge geſchickt werden ſollen, beſtimmt der betreffende Pfarrer im Einverſtändniß mit dem Kirchenvorſtande. — Katholiſche Gemeinden beſtehen zu Eppe, N.-Schleidern und Hillershauſen, eine kleine zu Arolſen. Der Parochialzwang, in welchem die zerſtreut im Lande lebenden Katholiken der evangeliſchen Kirche gegenüber vorhin ſtanden, iſt durch eine im Jahre 1861 gegebene Verordnung aufgehoben und ſind dieſelben bei den genannten katholiſchen Gemeinden eingepfarrt. Dieſe Gemeinden gehören zu dem Sprengel des Biſchofs zu Paderborn. — Ganz vereinzelt finden ſich Mennoniten und Quäker, letztere beſonders im Fürſtenthume Pyrmont vor. — Für die evangeliſche Kirche iſt durch eine vom verſtorbenen Conſ.-Rath Curtze entworfene, 1857 gegebene kirchliche Gemeindeordnung die Grundlage zu einer Synodalordnung gegeben, auf deren Einführung eine bedeutende Zahl Geiſtlicher und Laien im November d. J. (1862) bei dem fürſtlichen Conſiſtorium angetragen haben.

Quellen: Varnhagen, Erſte Einführung des Chriſtenthums in unſer waldeck. Vaterland. Marburg u. Kaſſel 1818. — Geſchichte der Kirche St. Kilian zu Corbach. Von L. Curtze und F.-v. Rheins. Arolſen 1843. — Geſchichte und Beſchreibung des Fürſtenthums Waldeck. Von L. Curtze. Arolſen 1850. — Geſchichte der evangeliſchen Kirchenverfaſſung in dem Fürſtenthum Waldeck. Von Carl Curtze. Arolſen 1850. — Die kirchliche Geſetzgebung des Fürſtenthums Waldeck. Von Carl Curtze. Arolſen 1851. — Carl Curtze. Ein Lebensbild von C. Beck. Arolſen 1856. — Die kirchliche Union in den Fürſtenthümern Waldeck und Pyrmont, dargeſtellt und vertheidigt von K. Steinmetz. Arolſen 1859. — Dr. Philipp Nicolai's Leben und Lieder. Nach den Quellen von L. Curtze. Halle 1859.

Louis Curtze.

Waldenſer, nebſt den böhmiſchen und mähriſchen Brüdern die einzige von den vielen diſſentirenden Parteien des Mittelalters, welche ihr Daſeyn in die neuere Zeit hinüber gerettet hat, und zwar, gleichwie die genannten Brüder, in Folge einer Umgeſtaltung. Dieſe erfolgte bei den Waldenſern, die durch ihre Verbindung mit den weiter vorgeſchrittenen Brüdern darauf vorbereitet waren, zur Zeit der Reformation, unter Anleitung der Reformatoren der Schweiz und Straßburgs. So theilt ſich ihre Geſchichte in zwei große Hälften, die durch die Reformation von einander geſchieden ſind*).

*) Der geneigte Leſer wird ſich ſogleich überzeugen können, daß dieſer Artikel nicht ein bloßer Auszug iſt aus unſerer Schrift über die romaniſchen Waldenſer, ſondern derſelben weſentlich zur

I. Aeltere Geſchichte der Waldenſer von ihrem Urſprunge bis zu der Reformation, vom 12. bis zum 16. Jahrhundert. — In dieſe Geſchichte iſt ſeit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts viel Verwirrung hineingekommen und zwar weit mehr durch die Freunde der Waldenſer und die Waldenſer ſelbſt, als durch die katholiſchen Gegner. Es kann hier nicht unſere Aufgabe ſeyn, alle die Fabeln aufzuführen, womit ſeit jener Zeit die Geſchichte der Waldenſer iſt ausgeſchmückt worden, ſondern wir werden ſpäter davon reden, ſofern ſie ein beſtimmtes Moment bilden in der Geſchichtſchreibung über die Waldenſer und mit ihrer Geſchichte ſeit der Reformation zuſammenhängen. Die Grundlage für dieſen erſten Theil der Geſchichte der Waldenſer ſind die katholiſchen Schriftſteller des Mittelalters, die wir ſpäter anführen. Von ihnen muß ausgegangen werden, um die Schriften der Waldenſer ſelbſt richtig zu würdigen. Dieſen Schriften verbleibt immerhin ihre große Bedeutung, aber ohne ſorgfältige Sichtung können ſie nur Verwirrung in die Geſchichte bringen.

Um die Entſtehung der Waldenſer zu begreifen, müſſen wir auf die Zuſtände der katholiſchen Kirche des Mittelalters zurückgehen. Dieſe Kirche iſt im Ausbilden des Römiſch-Katholiſchen aus dem Alt-Katholiſchen heraus begriffen, eine Arbeit, die erſt im Tridentinum zu einigem Abſchluſſe gelangt. Das Altkatholiſche iſt im Kampfe mit dem Römiſch-Katholiſchen und erliegt demſelben. Die romaniſchen Völker ſind es, unter denen das Römiſch-Katholiſche ſich ausbildet; ſie ſind die eigentlichen Väter des römiſchen Katholicismus (womit ſchon geſagt iſt, daß Rom durchaus nicht die einzige Geburtsſtätte deſſelben ſein kann). Nun aber entſteht auch die Oppoſition gegen den römiſchen Katholicismus unter den romaniſchen Völkern. Dieſe Oppoſition nimmt, nach Maßgabe der Umſtände und der Eigenthümlichkeit derjenigen, die ſich dabei betheiligen, ſehr verſchiedene Geſtalten an. Seit dem 11. Jahrhundert geräth ſie, ſofern ſie durch die um ſich greifenden Katharer (ſ. d. Art.) vertreten wird, auf einen wahrhaft ſektireriſchen und häretiſchen Abweg. Aber von denſelben Katharern geht ein lebendiger Eifer aus, die Schrift in der Volksſprache zu verbreiten, zu leſen, und dadurch erklärt ſich einestheils die weite Verbreitung des Katharismus. Der Trieb der Laien, die Schrift zu kennen, mochte Nahrung finden in den damaligen theologiſchen Bewegungen, die beſonders in Frankreich vor ſich gingen und viele Fragen anregten. Hinwiederum war mit dem Leſen der Schrift das Streben verbunden, zum urſprünglich Chriſtlichen und Apoſtoliſchen zurückzugehen. Mitten in dieſen Bewegungen entſtanden die Waldenſer.

Ihre Geburtsſtätte iſt Lyon, die ehrwürdige, durch Alterthum, viele Märtyrer, eine treffliche Kathedralſchule, ausgezeichnete Biſchöfe und Erzbiſchöfe über andere hervorragende Kirche Galliens *). Wenn hier der reinere altkatholiſche Typus in Männern wie Agobard und Amolo (ſ. d. Artt.), den würdigen Nachfolgern des Irenäus, ſeine Vertreter fand, ſo ſehen wir doch auch das Römiſch-Katholiſche ſich hervorthun. So kamen im J. 1140 einige Kanoniker daſelbſt auf den Einfall, Maria ſey auch unſündlich empfangen, und feierten zum Andenken dieſes Ereigniſſes ein Feſt. Hingegen wird nirgends gemeldet, daß die Katharer in Lyon Eingang gefunden haben. Weil aber die Waldenſer daſelbſt ihren Anfang genommen, werden ſie von den Schriftſtellern des Mittelalters daher benannt, theils Leonistae, Leonenses von Leona, Lyon, Lugdunenses, theils pauperes de Lugduno; nach Einigen nannten ſie ſich ſelbſt ſo. Ein Bürger

---

Ergänzung, in einigen Punkten zur Berichtigung dient. So iſt die Lehre der Waldenſer vor der Reformation hauptſächlich aus den katholiſchen Quellen gezogen. Sodann haben wir, was ſeit dem Erſcheinen jener Schrift von Anderen auf dieſem Gebiete zu Tage gefördert worden, ſorgfältig benützt. Beſonders machen wir aufmerkſam auf die in Cambridge wieder entdeckte Morland'ſche Sammlung von waldenſiſchen Handſchriften und den wichtigen Fund, betreffend das Datum der Nobla Leyczon. Die Nachricht davon haben wir erſt erhalten, als der nachfolgende Artikel bereits geſetzt war. Wir haben das Betreffende in den Text einrücken laſſen.

*) Vergl. über Lyon die Schrift vom dortigen pasteur Clément de Faye, l'égliso de Lyon, depuis l'évêque Pothin jusqu' au réformateur P. Viret (152 à 1563). Paris. Lyon. 1859.

dieſer Stadt, Waldus (ſo nennt ihn Alanus), der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebte, iſt der eigentliche Stammvater der Waldenſer, von welchem ſie auch den Namen erhalten haben, nach den Angaben der mehrſten und glaubwürdigſten Schriftſteller jener Zeit, nach den älteſten Geſtändniſſen der Waldenſer ſelbſt (bei Moneta S. 402—404), womit die älteſten proteſtantiſchen Geſchichtsſchreiber der Waldenſer, Perrin und Gilles, übereinſtimmen. Der eigentliche Name des Stifters ſcheint der genannte zu ſeyn, der im Mittelalter ſehr verbreitet war *). Von einem Vornamen weiß Niemand etwas bis in das 15. Jahrhundert hinein. Der Vorname Peter findet ſich zuerſt in einem Straßburger Manuſkript vom Jahre 1404, darauf bei Pillichdorf, einem deutſchen Schriftſteller aus der Mitte deſſelben Jahrhunderts. Selbſt Perrin nennt ihn theils Valdo, theils Peter Valdo, zum deutlichen Zeugniſſe, daß die Tradition des Vornamens ſogar im 17. Jahrh. ſich bei den Waldenſern noch nicht ganz feſtgeſtellt hatte. Hiebei iſt nur das auffallend, daß der Name ſelbſt in ſo mannichfaltigen Formen vorkommt, außer Waldus, Waldius, Valdeſius, Valdiſius, Waldenſis, Valdenſis, Valdeus, Waldis, im Ablativ Valde; dieſer Ablativ, ſo wie die Form Valdeſius, Valdeus, Valdenſis läßt auf die Form Valdes oder Valdez ſchließen. Die Endung es und ez findet ſich noch jetzt häufig in Südfrankreich und Spanien, zur Bezeichnung der patronymica (ſ. Reuß, Revue v. Colani. 1851. Juni). In dieſem Falle erwartet man einen Vornamen; da dieſer ſich, wie geſagt, nicht findet, ſo wird man wieder irre an der patronymiſchen Bedeutung. Sollte aber eine ſolche angenommen werden dürfen, ſo würde es am nächſten liegen, an den ſchweizeriſchen Canton Waadt (Vaud) zu denken, der in Dokumenten des 11. Jahrhunderts comitatus, pagus Waldensis genannt wird und deſſen Landesherr Dominus Vaudi, Seigneur de Vaut (Vaud) heißt. S. Mémoires et documents publiés par la société d'histoire de la Suisse romande. Tom. VI. 4. VII. p. 2. 78. 102. Mit dem Namen Waldenſer wurden von zwei katholiſchen Schriftſtellern am Ende des 12. Jahrhunderts allegoriſche Spielereien getrieben, die weiter keinen Werth haben. Bernhard Abt Fontis-Calidi ſagt: dicti sunt Waldenses, nimirum a Valle densa, eo quod profundis et densis errorum tenebris involvantur, — womit übrigens nicht geſagt iſt, daß Bernhard den Namen „Waldenſer“ nicht von „Waldus“ ableitet, da der allegoriſche Sinn den wörtlichen nicht nothwendig ausſchließt. Ebrard von Betunia weiß mehr als alle Schriftſteller ſeiner Zeit, wenn er ſagt, die Waldenſer nennten ſich ſelbſt Wallenses, eo quod in valle lacrymarum maneant. Auf jeden Fall iſt es verfehlt, aus dieſen allegoriſchen Spielereien, die durch ſo viele andere Zeugniſſe als ſolche erwieſen werden, den Schluß zu ziehen, daß unabhängig von Waldus und vor ihm eine Sekte gleichen Namens exiſtirt habe, mit welcher Waldus in Verbindung geſtanden, von welcher er Anregung empfangen, ſo daß er im Munde des Volkes deren Name erhalten habe. Dieſe Vermuthung wiederlegt ſich durch ſich ſelbſt. Denn da kein gleichzeitiger Schriftſteller von einer ſolchen Sekte etwas weiß, ſo müßte man annehmen, entweder daß dieſe Schriftſteller nichts von jener Sekte in Erfahrung bringen konnten, oder daß ſie, darum wiſſend, ſie nicht erwähnen wollten. Beide Fälle ſind undenkbar. Denn man nimmt ja an, daß jene Sekte der Waldenſer den Leuten in Lyon bekannt, daß ihr Name im Munde des Volkes war, daß es dieſen Namen dem Waldus gab, weil es deſſen Verbindung mit der genannten Sekte kannte oder vermuthete, daß aus demſelben Grunde der Erzbiſchof von Lyon Waldus und ſeine Anhänger excommunicirte. Wie iſt es nun möglich, daß kein einziger Schriftſteller jener Zeit vom Daſeyn jener älteren Sekte ein Wörtlein fallen läßt? Sie hatten wahrlich kein Intereſſe, eine ſo wichtige Thatſache zu verſchweigen. Im Gegentheil, ſie mußten ſich bewogen fühlen, den leiſeſten Schein von häretiſchen Verbindungen des Stifters der Sekte, wenn ſolche conſtatirt werden

*) Maitland, facts and documents illustrative of the history, doctrine and rites of the ancient Albigenses and Waldenses. London 1862. p. 108.

konnten, hervorzuheben, um ihren Beschuldigungen größeres Gewicht zu geben. Die mit jener Vermuthung so wie mit jenen allegorischen Spielereien in Verbindung gebrachte Ableitung des Namens der Sekte von val, vallis, ist etymologisch auf keine Weise zu rechtfertigen. In allen Formen, die der Name angenommen, Waldenses, Valdesii, Wadoys, Vaudes, Vaudois, findet sich der Buchstabe d, der jene Ableitung unmöglich macht *).

Der genannte Waldus, ein reicher Bürger von Lyon, empfand bei dem Anhören der evangelischen Lektionen im öffentlichen Gottesdienste den Trieb, zu wissen, was eigentlich darin gesagt sey (audiens evangelia, curiosus intelligere quid dicerent). Er verband sich deswegen mit zwei Priestern und schloß mit ihnen eine Art von Vertrag, so daß der eine, der Grammatiker Stephanus de Ansa, die Evangelien in die romanische Volkssprache übersetzen, der andere, Bernhard von Ydros, der sich mit Abschreiben beschäftigte, der Schreiber des ersten seyn sollte. Auf ähnliche Weise übersetzten sie viele Bücher der Schrift und viele Aussprüche der Heiligen, nach Titeln geordnet, welche sie Sentenzen nannten (auctoritates SS. multas per titulos congregatas). Waldus las die so erworbenen Schriftstücke öfter und prägte sie seinem Herzen ein. So berichtet Stephanus von Borbone, der von Augenzeugen dieß vernommen und jene beiden Priester selbst gekannt hat. Er deckt uns damit den Ursprung der ganzen Bewegung auf; zu Grunde liegt der Trieb, die Schrift kennen zu lernen, der fort und fort in Waldus und den Seinen wirkt, sie immer weiter treibt und zuletzt zur Annahme der Reformation führt. Denn sie sind sich bewußt, daß sie zum Verständniß der Schrift einer gewissen Anleitung bedürfen; diese suchen sie also zuerst bei den Kirchenvätern, aus denen sich Waldus Auszüge machen läßt, nach damaliger Sitte, wie denn schon Amolo, Nachfolger des Agobard, S. Augustini sententiae herausgab (s. Max. bibl. PP. T. XIV. F. 340 sq.). Waldus schließt sich an die katholische Kirche möglichst an, wie denn auch das Unterfangen, die Bibel in die Volkssprache zu übersetzen und zu lesen, damals von der Kirche keineswegs verboten war. Das Neue und Ungewöhnliche ist dieses, daß Waldus bemüht ist, sowohl die Schrift als die Sentenzen der Väter in die Volkssprache übersetzen zu lassen; insofern unterscheidet sich Waldus wesentlich von Franz von Assisi, obschon er sonst, wie wir sogleich sehen werden, einige Aehnlichkeit mit ihm hat.

Waldus nahm zunächst die Evangelien zur Richtschnur seines Lebens; und zwar faßte er unter den Aussprüchen Christi vorzüglich diejenigen in das Auge, wo Christi Armuth erwähnt wird, wo der Herr die Gefahren des Reichthums schildert, die Armen selig preist, und die Dahingabe des Besitzes denjenigen, die ihm nachfolgen wollen, anempfiehlt. Diese Aussprüche Christi machte Waldus in ihrem buchstäblichen Sinne geltend, und leicht war es ihm, bei den Kirchenvätern die Bestätigung dieser Auffassung zu finden. Er gab sein Vermögen dahin, er ergriff die Idee der evangelischen Vollkommenheit in der Art und Weise des Mittelalters, oder vielmehr wurde er von jener Idee ergriffen. Er suchte und fand Genossen, die nach Yvonet zunächst nicht auf das Predigen ausgingen. Je mehr aber Waldus und seine Anhänger sich in dieser Richtung befestigten, desto mehr tauchte in ihnen der Gedanke auf, daß sie in Nachahmung des Lebens Christi und der Apostel noch einen Schritt weiter gehen und auch predigen sollten. Dieser Gedanke wurde ihnen von Anfang an nahe gelegt durch die Vernachlässigung der Predigt von Seiten der Geistlichen, durch die religiöse Unwissenheit des Volkes. So predigten sie denn öffentlich auf den Straßen der Stadt, verbreiteten sich bald in den umliegenden Orten, drangen in die Häuser, predigten selbst in den Kirchen, sey es, daß sie außerhalb der Stunden des Gottesdienstes sich den Eingang

*) Eben so unthunlich ist es, die Benennung pagus Waldensis, pays de Vaud, worauf die Liebhaber jener Ableitung sich berufen, von den Thälern abzuleiten, womit das Land durchschnitten ist. Ruchat abrégé de l'histoire ecclés. du canton de Vaud. p. 111. Ausgabe von 1838, sagt davon: la faute est pardonnable aux étrangers.

zu verſchaffen wußten, ſey es, daß ſie nach der Meſſe das Wort ergriffen. Männer und Weiber traten predigend auf; daß ſie von Seiten des Volkes Widerſtand gefunden, wird durchaus nicht geſagt. Im Gegentheil läßt Alles darauf ſchließen, daß ihnen die Thüre des Wortes überall weit geöffnet wurde. Die ängſtlichen Befürchtungen, welche um dieſe Zeit die Gemüther Vieler erfüllten, als ob furchtbare Kataſtrophen bald eintreten ſollten, als ob die Nähe des Antichriſt oder gar der jüngſte Tag bevorſtünde, mögen auch dazu beigetragen haben, daß die Leute den Anſprachen der Waldenſer Gehör gaben. Um ſo weniger konnten ſie der Ungunſt der Kirche entgehen. Der Erzbiſchof von Lyon verbot ihnen das Predigen. Sie hingegen, Waldus an der Spitze, beriefen ſich auf das Wort Apgeſch. 5, 29: man müſſe Gott mehr gehorchen als den Menſchen, — Gotte, der den Apoſteln geboten: verkündigt das Evangelium aller Creatur. Darauf wurden ſie aus Lyon vertrieben; ſie wandten ſich, Weiber mit ſich führend, nach Alanus, beſonders nach dem ſüdlichen Frankreich, wo die Katharer und die ſprüchwörtlich gewordene Schlechtigkeit der Geiſtlichen ihnen mächtig vorgearbeitet hatten*). Sie dachten aber ſo wenig an Trennung von der Kirche und waren ſich ſo wenig einer Differenz mit der Kirche bewußt, daß ſie an das 3te lateranenſiſche Concil unter Alexander III. 1179**) appellirten. Nach dem Berichte eines der anweſenden Prälaten (Gualther Mapes) zeigten ſie ein in franzöſiſcher Sprache geſchriebenes Buch vor, worin der Text und eine Erklärung (glossa) des Pſalters und der meiſten Bücher beider Teſtamente enthalten war. Sie baten ſehr dringend um Erlaubniß zum Predigen. Mapes geſteht mit einer gewiſſen Naivetät, warum ſie abgewieſen wurden; er ſagt nämlich: wenn wir (die Geiſtlichen der römiſchen Kirche) ſie zulaſſen, ſo werden wir verjagt werden. Sie wurden damals nicht excommunicirt, ſondern man ließ ſich ſogar in theologiſche Geſpräche mit ihnen ein. Mapes hatte auf Geheiß des Pabſtes vor vielen Zeugen mit zwei der bedeutendſten Mitglieder der Sekte ein Geſpräch, wobei es ihm gelang, ihre ehrliche Unbefangenheit zu überliſten. Nachdem er ſie gefragt, ob ſie an Gott den Vater und an Gott den Sohn glaubten, fragte er ſie, ob ſie auch an die Mutter Chriſti glaubten. Ihre bejahende Antwort rief ein allgemeines Gelächter hervor. Aus der Darſtellung deſſelben Mapes geht hervor, wie ſie damals organiſirt waren, als eine Art von Predigerorden; ohne feſte Wohnſitze, gingen ſie je Zwei herum, baarfuß, in wollenen Bußkleidern (lanois), Alles gemein haltend; das ſind die ſpäteren perfecti im Unterſchied von den credentes, diejenigen, die das Volk die eigentlichen armen Waldenſer von Lyon nannte, ſich ſelbſt nannten ſie Arme im Geiſte oder Gedemüthigte (humiliati). Da ſie ohne Erlaubniß zu predigen fortfuhren, ſprach Lucius III. im Jahre 1184 den Bann über ſie aus, der ſpäter öfter (zunächſt von Innocenz III. auf dem 4ten lateranenſiſchen Concil 1215) über ſie ausgeſprochen wurde. Durch das Alles ließen ſie ſich keineswegs abſchrecken noch entmuthigen; ſie breiteten ſich ſchon bis zum Ende des 12. Jahrhunderts ziemlich weit aus, in Südfrankreich, Oberitalien, wo Mailand ihr Hauptſitz wurde, und ſelbſt bis nach Aragonien, wo König Alphons II. im Jahre 1194 ein ſehr ſcharfes Edikt gegen ſie erließ (Hahn S. 705).

Bereits wurde an mehreren Orten gegen ſie eingeſchritten, doch ohne daß man die äußerſten Maßregeln gegen ſie ergriffen hätte. Wie ſie denn überall unter dem Volke einen Hunger nach dem Worte Gottes anregten, ſo zeigte ſich dieß beſonders in der Stadt und Diöceſe Metz. Heilsbegierige Laien, Männer und Frauen, ließen ſich die Evangelien, die Briefe des Apoſtels Paulus, die Pſalmen, Hiob und mehrere andere Bücher in's Franzöſiſche überſetzen, erbauten ſich daraus in geheimen Zuſammenkünften,

---

*) Die Zeitangaben ſind nicht ſicher zu ermitteln. Nach Stephanus fand der Urſprung der Sekte ſtatt im J. 1170 unter dem Erzbiſchof Jean de Belles-Mains; allein nach der histoire du Languedoc III, 47. wurde dieſer Mann erſt im J. 1181 auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Lyon erhoben. Yvonet nennt das Jahr 1180 als das Jahr, wo Waldus aufgetreten.

**) Diekhoff S. 34 f. vermuthet ein Concil vom J. 1212.

widerſprachen eifrig einigen Prieſtern, die ſie deshalb zur Rede ſtellten, und zogen ſich ſo von Seiten des Biſchofs eine Anklage bei Innocenz III. zu (1199), doch ohne daß er ſie geradezu der Irrlehre beſchuldigt hätte. Innocenz wollte in ſeinem Schreiben an den Biſchof in Metz das Unterfangen der Erweckten von Metz nicht unbedingt verwerfen, ſondern er tadelte zunächſt nur die damit verbundene Verachtung der Prieſter und die Uſurpation des Predigtamtes (ſ. Innoc. III. epist. lib. II. ep. 141), worauf 1200 einige Aebte nach Metz kamen (vielleicht der Ciſtercienſer, die ſich damals häufig mit Bekämpfung der Ketzer abgaben), die genannten Bücher, deren ſie habhaft werden konnten, verbrennen ließen, gegen die Waldenſer predigten und ſo die Sekte, wie es heißt, daſelbſt ausrotteten, die aber ſelbſt 1222 noch nicht völlig vertilgt war. Etwas früher veranſtaltete Bernhard, Erzbiſchof von Narbonne (1181—1191), ein Religionsgeſpräch mit einigen Waldenſern vor einer großen Verſammlung von Geiſtlichen und Laien in der Stadt Narbonne ſelbſt. Es wurden ihnen hauptſächlich zwei Vorwürfe gemacht, daß ſie der römiſchen Kirche ungehorſam ſeyen, daß ſie Alle predigen, ohne Rückſicht auf Stand, Alter und Geſchlecht, worin ſich eben ihr Ungehorſam zeigte; daher die Waldenſer ſich auf die Rechtfertigung hinſichtlich dieſes zweiten Punktes beſchränkten. Sie ſtellten den Satz auf, daß Jeder predigen ſolle, der das Wort Gottes unter das Volk auszuſäen verſtehe, und führten theils Bibelſprüche (Jak. 4, 17. Mark. 9, 38. 39. Phil. 1, 15—18. 4 Moſ. 11, 29), theils Ausſprüche Gregor's des Großen und die von ihm angeführten Beiſpiele der predigenden Laien Honoratus und Equitius an. Für die den Weibern geſtattete Erlaubniß, zu predigen, beriefen ſie ſich auf Tit. 2, 3. 4. und Luk. 2, 36. Darauf wurde gegen ihre Entſchuldigung, daß man Gott mehr als den Menſchen gehorchen müſſe, proteſtirt, worauf der beſtellte Schiedsrichter, der Prieſter Raymund von Deventer, ſie für Ketzer erklärte in den angeregten Punkten. Von irrigen Lehren wird ihnen von Bernard Abt Fontis Calidi der uns den Bericht über jenes Geſpräch gibt, nur dieſes angeführt, daß ſie die Almoſen, Gebete und Meſſen für die Todten als unnütz verwarfen. Alanus wirft ihnen außer den genannten Punkten noch vor, zu lehren, daß man bloß den guten Prälaten gehorchen müſſe, daß die Prieſterweihe keine Kraft habe, daß man nicht gehalten ſey, dem eigenen Prieſter zu beichten, Alles dieſes im Zuſammenhange damit, daß zum Weihen, Binden und Löſen das Verdienſt mehr bewirke als der ordo oder die officielle Verpflichtung (quod magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum, quam ordo vel officium, C. 8). Dieß iſt nicht bloß Conſequenzmacherei des Alanus, wie Gieſeler meint, ſondern entſpricht mehr oder weniger der waldenſiſchen Anſchauungsweiſe, wie ſie ſich auch darin kundgibt, daß Waldus, ehe er als Prediger auftrat, zuerſt den Apoſteln ähnlich zu werden und zu leben ſich beſtrebte. Näher ſprachen ſich die Waldenſer darüber ſo aus, daß derjenige, der geiſtliche Funktionen ausüben wolle, Chriſtum in ſich haben, Chriſti Geſtalt (figura) in reinem, guten Wandel führen müſſe, wie auch Moſes, ohne Prieſter zu ſeyn, auf dieſe Weiſe zur Benediktion befähigt worden ſey (Alanus ibid.). Dieſelbe Anſchauungsweiſe wird ihnen noch am Ende des 15. Jahrhunderts vorgeworfen in dem Satze: quantum quis habet sanctitatem, tantum habet facultatem et potestatem in ecclesia et non ultra extra fidem (rom. Wald. S. 282). Es entſprach dieß einer in der katholiſchen auch ſonſt vorkommenden Auffaſſung, wonach z. B. Gregor VII. verbot, von den der Simonie ſchuldigen Geiſtlichen prieſterliche Verrichtungen anzunehmen, wodurch er ſich den Vorwurf des donatiſtiſchen Irrthums zuzog, daß er die Geltung der Sakramente von der ſubjektiven Beſchaffenheit der Adminiſtrirenden abhängig mache. Dahin gehört auch die von Urban II. im J. 1096 gegebene Erklärung, daß die Mönche geeigneter ſeyen zum Beichthören als die Weltgeiſtlichen, weil ſie mehr nach der Weiſe der Apoſtel lebten (ſ. Dieckhoff S. 179). Die genannte Anſchauungsweiſe wurde aber von den Waldenſern nicht in aller Strenge feſtgehalten. So ſagten ſie bisweilen nur, daß ſie eine größere Macht hätten, von der Sünde zu abſolviren, als die römiſchen Prieſter (rom.

Wald. S. 277); und durch eine ingenioſe Wendung wußten ſie, wie wir bald ſehen werden, die Wirkung der Conſekration der Elemente des Abendmahls durch die römiſchen Prieſter wenigſtens für die würdig Genießenden feſtzuhalten. Ferner lehrten ſie nach demſelben Alanus, daß jede Lüge Todſünde ſey*), daß das Eidſchwören durchaus verboten (nach Matth. 5. 34. Jak. 5, 12.), eben ſo das Tödten eines Menſchen (nach Matth. 5, 21. 26, 52. Ezech. 18, 32. 5 Moſ. 32, 35), womit das jus gladii der Obrigkeit geläugnet iſt, daß die Prediger nicht ſollen mit den Händen arbeiten (ſie ſollten nämlich bloß von den Almoſen der Gläubigen leben). Außerdem unterſchieden ſie ſich damals, wenigſtens was die predigenden Waldenſer betrifft, durch eine beſondere Tracht, die derjenigen der Mönche ähnlich war; ſie trugen nach der Chronik von Urſperg zum J. 1212 cappas quasi religionis, und oben geöffnete hölzerne Schuhe, obendrein durch ein Kreuz unterſchieden von anderen Schuhen; ſie erhielten daher, von Sabot, Zabate, Holzſchuh, den Namen Sabatati, Xabatenses, Insabbatati, Inzabbatati**). Dabei widerſetzten ſie ſich eifrig den Irrthümern der Katharer, mit denen ſie im ſüdlichen Frankreich öfter in denſelben Familien zuſammentrafen; ihre Schriftkenntniß verwendeten ſie zur Bekämpfung der Katharer, daher geſchah es, daß katholiſche Prieſter ſich gegen dieſe ihrer Hülfe bedienten (ſ. Guilelmus de Podio-Laurentii f. 666). Manche Prieſter neigten zu ihnen hin, welcher Umſtand den Erzbiſchof von Narbonne zur Veranſtaltung jenes Geſpräches bewogen hatte. Auch eifrige Katholiken, wie der Mönch Peter von Vaux Cernay, Ebrard v. Betune u. A. konnten nicht läugnen, daß ſie viel weniger ſchlimm ſeyen, als andere Häretiker, daß ſie in vielen Punkten mit den Katholiken völlig übereinſtimmten.

Auf dieſe Seite der Sache wirft vieles Licht die Stiftung des Vereines der katholiſchen Armen meiſtens aus ehemaligen Waldenſern beſtehend. Während des Religionsgeſpräches zu Pamiers 1207 zwiſchen dem Biſchof von Osma und ſeinen Begleitern einerſeits und einigen Waldenſern andererſeits gehalten, war ein gewiſſer Durandus von Huesca (oder Osca), der bis dahin zu den Waldenſern ſich gehalten, bewogen worden, von ihnen ſich loszuſagen und ſich wieder mit der Kirche auszuſöhnen; dabei wollte er aber nebſt mehreren Freunden die ſtrengere Lebensweiſe, die er als Waldenſer angenommen, beibehalten und für die katholiſche Kirche thätig ſein. Er wendete ſich deswegen 1209 an den Pabſt Innocenz III., der unter beſtimmten Bedingungen auf den Vorſchlag einging; und ſo entſtand der Verein der katholiſchen Armen (pauperes catholici), der aber kaum ſeinen Stifter überlebte. S. Hurter, Innoc. III. 2r Bd. S. 283—287. Innoc. III. Briefe lib. XI. ep. 196. lib. XII. ep. 17. 19. Noch eine andere Geſellſchaft, deren Haupt Bernardus primus genannt wird, wurde unter denſelben Bedingungen mit der Kirche wieder ausgeſöhnt. S. Innoc. lib. XIII. ep. 97. lib. XV. ep. 137. Wir erſehen daraus, daß was die Waldenſer von der römiſchen Kirche trennte, von nicht größerem Belange war, als was wir bis jetzt angeführt haben. Beſonders verdient das Beachtung, daß die Genoſſen des Durandus meiſtens Prieſter waren, und faſt alle wiſſenſchaftlich gebildet (paene omnes literati), unterrichtet im Worte Gottes und in den Sentenzen der Väter; ſie nahmen ſich vor, mit Erlaubniß der Diöceſanbiſchöfe, in ihrer Schule (in schola nostra) das Volk zu unterrichten und die Diſſentirenden in den Schooß der römiſchen Kirche zurückzurufen. Durand begab ſich auch nach Mailand, wo er mehrere Waldenſer bekehrte; er verſprach, noch hundert Waldenſer zurückzubringen, wenn man ihnen erlaube, auf einem gewiſſen Felde ihre zerſtörten Schulgebäude wieder aufzurichten und daſelbſt ſich mit den Brüdern und Freunden zu gegenſeitiger Ermahnung zu verſammeln. Innocenz III. war geneigt, dieſes

*) Wie denn auch der Lombarde lib. II. dist. 38., auf Grund von Pſ. 5. 7: perdes omnes qui mendacium loquuntur, die böswillige Lüge als Todſünde auffaßt.

**) Nach Perrin a. a. O. S. 9 ſoll dieſe letzte Benennung daher rühren, daß ſie nur den Sonntag feierten, nach Leger II, 329 daher, daß ſie einen Hexenſabbath feierten. Andere Benennungen ſ. bei Hahn S. 264.

Zugeſtändniß zu machen. Lib. XII. ep. 17. Was daraus geworden, weiß man nicht; es erhellt daraus auf's Neue, wie nahe die Waldenſer der katholiſchen Kirche noch ſtanden. Ihr Abſcheu vor den Irrthümern der Katharer, die ſie geradezu Dämonen nannten, die ſie auf das Eifrigſte bekämpften, mag viel dazu beigetragen haben, ſie zur Ausſöhnung mit der katholiſchen Kirche geneigt zu machen.

Unterdeſſen hatten die Dinge in Südfrankreich eine furchtbare Wendung genommen. Das von der Ketzerei angeſteckte Land war vergebens auf friedlichem Wege durch mehrere Ciſtercienſermönche, durch Diego, Biſchof von Osma, und deſſen Begleiter bearbeitet worden. Im Jahre 1209 begannen in Folge des auf Befehl des Pabſtes gepredigten Kreuzzuges die verheerenden Religionskriege, die bis 1229 dauerten. In demſelben Jahre wurde die Einrichtung der ſchon vorher wüthenden Inquiſition durch das Concil von Toulouſe vollendet. Die Dominikaner wurden in den Jahren 1232 u. 1233 von Gregor IX. zu beſtändigen päbſtlichen Inquiſitoren ernannt. Weltliche Fürſten, Ludwig IX., Friedrich II., Raymund VII., gaben für die Vollſtreckung der Urtheile — weil ecclesia non sitit sanguinem — die nöthigen Geſetze. So wüthete die Inquiſition, unterſtützt durch alle Mittel und Kräfte der geiſtlichen und weltlichen Gewalt, in jenen unglücklichen Gegenden. Da die Ketzer durch Verbreitung der Schrift in der Volksſprache ſo viel wirkten, ſo wendete die Hierarchie Alles an, um ſie den Laien zu entreißen. Das Concil von Toulouſe vom J. 1229 verbot den Laien das Leſen der Schrift, gleichviel, ob in lateiniſcher oder in der Volksſprache. Das Concil von Tarracona vom J. 1234 verbot Allen, Geiſtlichen wie Laien, das Leſen der Schrift in der romaniſchen Sprache. Es waren dieß die erſten Bibelverbote.

Alle dieſe Maßregeln und Verfolgungen trafen die Waldenſer ebenſowohl wie die Katharer, mit denen ſie überdieß öfter verwechſelt wurden. So mußte ihre Stellung zur verfolgenden Kirche nothwendig eine etwas andere werden; ſie konnten nicht umhin, ſich zur Kirche, die ſie im J. 1215 auf dem vierten Lateranconcil auf's Neue feierlich verdammt hatte, in eine größere Oppoſition zu ſtellen, als vorher. Aber dieſe ihre Oppoſition war nach verſchiedenen Ländern und Zeiten vor der Reformation verſchieden, und dem entſprechend variirten auch nach Zeit und Ort ihre antirömiſchen Grundſätze. So viel iſt gewiß, daß die Angaben der katholiſchen Schriftſteller über ſie, wenn ſie auch einen Fortſchritt der Waldenſer im antirömiſchen Sinne bekunden, doch nicht in allen Punkten in völlige Uebereinſtimmung zu bringen ſind.

Zuvörderſt ſind zu unterſcheiden, nach Moneta und Rainerius, zwei Hauptklaſſen der Waldenſer, die franzöſiſchen, welche der in Italien lebende Rainerius pauperes Ultramontani nennt, und die von denſelben abſtammenden pauperes Lombardi, worunter wir überhaupt die italieniſchen Waldenſer zu verſtehen haben, ſofern ſie größtentheils in der Lombardei, beſonders in Mailand ſich ausgebreitet hatten. Daß die pauperes Lombardi urſprünglich von den Arnoldiſten abſtammen, wie d'Argentré vermuthet, widerſpricht der beſtimmten Erklärung des ächten Rainerius; ſondern das Wahre an der Sache iſt dieſes, daß die Waldenſer der Lombardei nach der Weiſe des Arnold von Brescia und ſeiner Anhänger etwas kühner als die anderen aufgetreten ſind. Nach jenen beiden Schriftſtellern wären die lombardiſchen Armen in ihrer Oppoſition gegen Rom und die römiſchen Dogmen weiter gegangen, als die in Frankreich, inſofern ſie jedem Gläubigen, der nicht mit Todſünde behaftet ſey, erlaubten, das Abendmahl zu conſekriren und über die römiſche Kirche ſich ſchärfer ausſprachen. Wohl mag dieſer Unterſchied auch daher rühren, daß in der Lombardei Kirche und Staat nicht ſo gewaltig auf die Ketzer drücken konnten, wie dieß in Südfrankreich der Fall war. Allein auch bei den franzöſiſchen Waldenſern finden wir, nach anderen Schriftſtellern, eben ſo ſcharfe Ausſprüche über die römiſche Kirche, ſo daß der Unterſchied beider Arten noch vor dem Ende des 13. Jahrhunderts verſchwunden zu ſeyn ſcheint.

Indem wir nun zur Darlegung ihrer Lehren und Gebräuche übergehen, wobei wir beſonders die franzöſiſchen Waldenſer in das Auge faſſen, über welche ausführlichere

Berichte uns vorliegen, ſo müſſen wir zuerſt auf das Verhältniß der Waldenſer zur römiſchen Kirche unſer Augenmerk richten. Von der herrſchenden Kirche ausgeſtoßen, ſahen ſie ſich nicht als von der wahren Kirche ausgeſchloſſen, an. Demnach konnten ſie die römiſche Kirche als ſolche wenigſtens nicht ausſchließlich als die wahre Kirche anerkennen. Die mildeſte Vorſtellungsart darüber bezeichnet Moneta 407 ſo: „vielleicht würden ſie ſagen, daß die waldenſiſche Partei und die römiſche Kirche zuſammen die reine, katholiſche Kirche bilden, aber in zwei Theile geſchieden, der eine Theil iſt böſe (maligna), der andere gut.“ Beide Arten der Waldenſer leiteten das Verderben der Kirche vom Pabſte Sylveſter ab, der von Conſtantin Reichthümer und weltliche Herrſchaft empfangen habe (Rainerius, Moneta 412). Sie lehrten, daß Sylveſter auf Anſtiften des Teufels der erſte Erbauer der römiſchen Kirche geweſen ſey (Disputat. 1754). Beide behaupteten, die römiſche Kirche ſey die Hure in der Apokalypſe Kap. 17. (Rainerius, Stephanus F. 89), nur daß die Lombarden die römiſche Kirche auch das Thier in der Apokalypſe genannt haben ſollen; und wenn ſie die römiſche Kirche die Kirche der Böſen (ecclesia malignantium nach Rainerius) nannten, ſo lehrten die Ultramontanen, ſie ſey das Haus der Lüge (liber sent. 264). Daran reihen ſich Klagen über die Laſter, die Habſucht, die Unwürdigkeit der römiſchen Geiſtlichen, ihre Abweichung von der evangeliſchen Wahrheit und von dem apoſtoliſchen Leben, Inſofern, darauf fußend, die Waldenſer die Gültigkeit der über ſie verhängten Excommunikation und Strafen läugneten, ergab ſich daraus eine Oppoſitionsſtellung gegen die geſammte kirchliche Disciplin. Inſofern ſie auf die Schrift und die ältere Lehre der Kirche zurückgingen, kamen ſie dahin, manche katholiſche Tradition in Beziehung auf Lehre, Cultus und Leben anzugreifen; das Alles aber konnte nicht geſchehen, ohne daß ſie ſich ſelbſt als die Vertreter der wahren Kirche darſtellten, welche ſie aus ihrer Entartung und Verderbniß herausreißen, auf ihre urſprüngliche Grundlage zurückführen, bekleidet mit der Autorität, welche die Schule der Apoſtel hatten. Sie läugneten nicht, daß es immer gottesfürchtige Seelen in der römiſchen Kirche gegeben, welche das Heil erlangten (Rainerius). Denn ſie wollten nicht als eine beſondere Kirche betrachtet ſeyn, ſondern als der geſunde Kern der allgemeinen Kirche, um welchen die heilsbedürftigen Seelen ſich ſammeln ſollten. Daher ſie die beſtehende Lehre in den Punkten beſtehen ließen, die nicht mit ihrem Streben nach einer religiös-ſittlichen Reformation der Kirche einen Widerſpruch bildeten. Daher ſie auch, wie viele Zeugniſſe beweiſen, immerfort, ſoweit es ihnen geſtattet war, am katholiſchen Gottesdienſte Theil nahmen (Yvonet. 1782. 1784. Pseudorainerius c. V. index errorum F. 308. liber sent. F. 254). Denn, wie Moneta f. 406 berichtet, geſtanden die Ultramontanen, daß die römiſche Kirche ſieben Sakramente habe und daß ſie dieſelben gern empfingen, wenn die Katholiſchen ſie ihnen geben wollten. Freilich ſieht Yvonet in der Theilnahme am Gottesdienſte bloß eine Liſt, um ſich den Verfolgungen zu entziehen; das mag bei Vielen der Fall geweſen ſeyn, allein es hing mit ihrer Stellung zur Kirche zuſammen, ſowie auch mit der Neigung Vieler, ſich mit der Kirche wieder auszuſöhnen.

Immerhin machte ihr Streben ſo wie auch ihre Stellung zur Kirche die Fortdauer und feſtere Begründung des ſchon genannten Predigerſtandes nöthig, wobei ſie jedoch, um den Verfolgungen zu entgehen, ihre unterſcheidende Bekleidung aufgaben und vielmehr darauf ausgingen, mittelſt der Bekleidung und der ganzen Art des Auftretens allem Verdachte gegen ſie vorzubeugen. Die Predigenden hießen perfecti, und lebten nach den evangeliſchen Rathſchlägen in Armuth, ſodann aber auch in Eheloſigkeit, ſo daß alſo das Lehren der Weiber wenn nicht gänzlich beſeitigt wurde, ſo doch ſehr zurücktrat, was nöthig war ſchon wegen der dadurch entſtandenen Verdächtigungen und Verläumdungen. Aber noch Yvonet 1781 und Moneta 442 ſprechen davon, daß Weiber in den Verſammlungen lehrend auftreten. Sie gingen nun auf der anderen Seite ſo weit, daß ſie denjenigen, die zu ihnen übertraten, ſogar erlaubten, ihre Frauen zu entlaſſen und den Frauen ihre Männer. (Stephanus 89. Disputatio 1756). Darin ſind

ſie alſo ganz und gar in den katholiſchen Vorſtellungen befangen. Die perfecti wurden eine Zeit lang vorbereitet und unterrichtet und darauf unter Beobachtung beſonderer Gebräuche aufgenommen. Nach einem Straßburger Manuſkript vom J. 1404 wurden ſie über die Fundamentalartikel des Glaubens, wie ſie im apoſtoliſchen Symbol enthalten ſind, ausgefragt, worin ſich die Kampfſtellung gegen die Katharer zeigt, darauf über die ſieben Sakramente, und der zu Ordinirende muß geloben, Gott gehorſam, keuſch zu ſeyn, in freiwilliger Armuth zu leben; darauf erhält er die Handauflegung. Es gab unter dieſen Vollkommenen gewiſſe hierarchiſche Unterſchiede; nach Moneta 402 und dem liber sent. f. 29 unterſchieden ſie Biſchöfe, Prieſter und Diakonen, aber nirgends wird angegeben, durch welche Funktionen dieſe Aemter von einander ſich unterſchieden. Darauf ſcheinen ſich die Benennungen majoralis, magnus magister, major, minor zu beziehen (Stephanus, lib. sent. 289. 377). Dieſe hierarchiſche Gliederung iſt um ſo auffallender, als ſie nach anderweitigen Zeugniſſen (Stephan. 88) lehrten, daß gute, fromme Laien (boni laici) ohne allen Auftrag von menſchlicher Seite das geiſtliche Amt vollſtändig verwalten können, daß insbeſondere jeder „gute Mann", wenn er nur die rituellen Worte ſpreche, den Leib Chriſti in die Hoſtie herabrufen könne (conficere corpus Christi) — im Allgemeinen, daß alle Guten Prieſter ſeyen (Stephanus ibidem). Es iſt dieß alſo nichts den lombardiſchen Armen Eigenthümliches. Die Sache läßt ſich nur ſo erklären, daß ſie diejenigen allein „gute" nannten, die nach der Regel der evangeliſchen Vollkommenheit lebten, oder daß das geiſtliche Amt ſelbſt in den Kreiſen der Ultramontanen nicht allgemein eingeführt, wenigſtens nicht allgemein feſt ausgeprägt war.

Die Geiſtlichen, vorzugsweiſe boni homines genannt und unter dieſem Namen bei ihrem Volke bekannt, waren meiſtentheils auf Reiſen, um die Gläubigen, credentes, im Unterſchiede von den perfecti alſo genannt, zu beſuchen, zu belehren, zu ſtärken und zu befeſtigen, ihre Beichte zu hören und um ihnen die Sündenvergebung zu ertheilen unter der Bedingung angemeſſener Genugthuung. Sie wurden, nach dem Vorbilde der 70 Jünger (Luk. 10, 1), je zween ausgeſendet, wovon nach ſpäteren Berichten der eine major hieß und dem anderen übergeordnet war. Sie gebrauchten mancherlei Verkleidungen, um der Aufmerkſamkeit der Katholiken zu entgehen, ſelbſt manche von denjenigen, an welche ſie ſich wendeten, erkannten ſie nicht als Waldenſer (lib. sent. 339); ſie traten auf als Keſſelflicker, als Colporteure von allerlei Gegenſtänden, von Meſſern, Nadeln, die ſie öfter den Gläubigen zum Geſchenke machten (liber sent. 233. 240). Nach ſpäteren Berichten (ſ. rom. Wald. S. 278) waren Nadeln die Unterſcheidungszeichen der Beichtiger. Sie führten mit ſich allerlei Schriften theils zum Vorleſen, theils zum Verkaufen; es waren Abſchnitte der heiligen Schriften, in's Romaniſche überſetzt, oder erbauliche Tractate, wie die früher genannten Sentenzenſammlungen, worin die ihren Anſichten entſprechenden Ausſprüche der Väter geſammelt waren mit Uebergehung derjenigen, die ihnen entgegenſtanden (Yvonet 1780). Es waren von ihnen auch gewiſſe poetiſche Stücke (rithmi) verfaßt worden, welche ſie die 30 Stufen (Grade) Auguſtin's nannten (vermuthlich in dreißig Abſchnitte eingetheilt, die als Stufenleiter gedacht ſind), wodurch ſie lehrten die Tugenden erſtreben und die Laſter fliehen, und worin ſie auf geſchickte Weiſe ihre Gebräuche und Häreſien einflochten (Yvonet 1771). Derſelbe Yvonet meldet, die Waldenſer hätten noch manches Andere von derſelben Art, d. h. noch andere ſolche Tractate oder Sentenzenſammlungen und Poeſien verfaßt. Nach Pſeudorainerius hätten ſie das ganze A. und N. Teſtament überſetzt, aber kein anderer Berichterſtatter berichtet daſſelbe. Daß ſie das ganze N. T. überſetzt haben, das iſt nicht auffallend, und es liegen die Beiſpiele davon vor, wovon wir ſpäter ſprechen werden. Aus dem Allem geht hervor, daß die Waldenſer ſich aus gebildeten katholiſchen Prieſtern rekrutirten, um auf dem Wege ſchriftlicher Belehrung auf das Volk zu wirken; es war die Fortſetzung des von Waldus gegebenen Impulſes. Insbeſondere führt uns dieß darauf, daß nicht alle perfecti der Seelſorge oblagen und ein Wanderleben führten; ſolche Arbeiten, wie

die genannten, laſſen das als unmöglich erſcheinen. Es muß alſo ſolche perfecti gegeben haben, welche ein mehr contemplatives Leben führten, beſchäftigt mit Verfertigung von Schriften, mit Abſchriften derſelben zum Behufe der Vertheilung unter die reiſenden Prediger, zum Behufe der Verbreitung unter dem Volke. Oder es kann angenommen werden, daß die perfecti ihre Reiſen durch zeitweiligen ſtändigen Aufenthalt unterbrachen, wo ſie ſich auf die genannte Weiſe beſchäftigten — in abgelegenen Orten oder Höhlen, ubi habent studia sua (Yvonet 1781).

Wo ſie hinkamen, verſammelten ſie, ſo weit die Umſtände es geſtatteten, die Gläubigen, bisweilen in abgelegenen Orten, wohl auch Höhlen. (Yvonet 1781), und predigten ihnen (wie es heißt lib. sent. 254. 264) aus den Evangelien und Epiſteln. Dieſe Predigt ſcheinen ſie lectio, leyczon genannt zu haben, inſofern ſie zunächſt aus dem Vorleſen eines Abſchnittes der Schrift beſtand, woran paſſende Ermahnungen, auch wohl Vorleſen aus den mitgebrachten Tractaten und poetiſchen Verſuchen ſich anſchloſſen. Wo es nicht möglich war, die Gläubigen zu verſammeln, beſuchten ſie die einzelnen Familien. Darauf hörten ſie die Beichten der Einzelnen, die eigentliche Ohrenbeichte war und knieend verrichtet wurde. Auf die Beichte folgte die Abſolution, nach der formula deprecatoria, im Gegenſatze gegen die ſeit dem 13. Jahrhundert aufgekommene formula indicativa, gemäß dem von den Waldenſern ſehr hervorgehobenen Grundſatze, daß Gott allein die Sünden vergibt (Steph. 88. lib. sent. 290). Im Grunde lag aber der Grundſatz, daß ſie, weil wahre Nachfolger der Apoſtel, und in apoſtoliſcher Weiſe lebend, allein die Vollmacht hätten, die Abſolution zu ertheilen. (Steph. 88. Yvonet. 1779. Disputatio 1756). Das wurde bisweilen dahin gemildert, daß katholiſche Geiſtliche, ſofern ſie nach apoſtoliſcher Weiſe leben, auch die Abſolution ertheilen können, oder dahin, daß ſie, die waldenſer perfecti, eine größere Macht haben, von den Sünden zu abſolviren, als die Prieſter, welche Macht ihnen durch den treuen Hohenprieſter (Chriſtus) verliehen worden ſey (rom. Wald. 277). Die Abſolution wurde nicht ertheilt ohne Auflegung von ſatisfaktoriſchen Werken und Uebungen, welche poenitentia ſie melioramentum nannten (lib. sent. 263. in den waldenſiſchen Schriften meiament); ſie wurden übrigens, nach älterer Lehrform, z. B. des Theodulf von Orleans in einem Schreiben an die Prieſter ſeiner Diöceſe vom J. 797 (ſ. Steitz, das römiſche Bußſakrament S. 128), in Form eines Rathes (consilium) auferlegt (lib. sent. 290), und beſtanden beſonders in Gebeten, wozu aber Faſten und Almoſen (ib. f. 264. lib. sent. 241) hinzu kamen, auf welches beides die Waldenſer großen Werth ſetzten. Was die auferlegten Gebete betrifft, ſo war es faſt ausſchließlich das U. V. Es mußte 80- bis 100mal wiederholt werden (lib. sent. 355) oder ſo oft der Betende nur konnte (rom. Wald. 280) oder bis er vom Schlafe überfallen wurde (ibid. 278). Aber auch in dieſer Hinſicht findet man divergirende Angaben. Nach Steph. 88. und Alanus Kap. 10. lehrten ſie nämlich, daß es nicht nöthig ſey, einem Menſchen zu beichten, daß die Beichte vor Gott genüge, daß die äußerlichen Pönitenzwerke zum Heile nicht nöthig ſeyen, daß die cordis contritio es eigentlich ſey, welche die Sündenvergebung bewirke, daß Gott vor der Beichte, durch die contritio cordis ohne Dienſt des Prieſters die Schuld erlaſſe und die Seele innerlich von dem Schmutze der Sünde reinige. In der Wirklichkeit ſcheinen aber dieſe geläuterten, gegen die römiſche Disciplin gerichteten Grundſätze nicht Stand gehalten zu haben. Es wird übrigens nicht geſagt, daß die genannten Beichtiger ſich ausſchließlich an ſolche wendeten, die ſchon der Sekte affiliirt waren. Was wir oben angeführt, zeugt für das Gegentheil. Sie wendeten ſich an die Stillen im Lande, an diejenigen, von denen ſie am eheſten Zuſtimmung zu erhalten hofften. Es wurde ihnen daher beſonders vorgeworfen (von Pillichdorf Kap. 10), daß ſie nicht auf Bekehrung der Sünder ausgingen. In ihren Anſprachen hoben ſie hervor und betonten ſtark, daß es nur zwei Wege gebe, den einen, der in den Himmel, den anderen, der in die Hölle führe; ſie beriefen ſich dabei auf Pred. 11, 3.: „wie der Baum fällt, ſo liegt er", und ſo kamen ſie dahin, die Lehre vom Fegefeuer und

Alles, was damit zuſammenhing, aufzugeben und zu lehren, daß in dieſem Leben allein Raum ſey für die Buße, daß in dieſem Leben eine Reinigung (purgatorium) von der Sünde vorgenommen werden müſſe. Einige Schriftſteller, Alanus, Bernhard, Peter von Vaux-Cernay und ſelbſt Rainerius, wiſſen zwar noch nichts davon, daß die Waldenſer das Fegefeuer aufgegeben, wohl aber Stephanus 88, der codex Claromont. der Summa des Rainerius 56. Yvonet 1779. Pſeudorainerius c. V. Pillichdorf c. 14. lib. sent. 201. Sie lehrten, das Fegfeuer beſtehe in den Prüfungen und Leiden dieſes Lebens, faßten, nach Moneta IV. c. 9. §. 2. den Tag des Herrn 1 Kor. 3, 12. als dies praesentis tribulationis auf, darin übereinſtimmend mit Gregor M., der dialog. IV, 39. lehrt, daß die Stelle 1 Kor. 3, 12—15. vom „igne tribulationis in hac nobis vita apposito" verſtanden werden könne, und dieſe Art der Auffaſſung eigentlich als die richtigere anzuſehen ſcheint. Mit jener Läugnung des Fegefeuers war auch die Verwerfung der Giltigkeit und Wirkung der Gebete, Meſſen und Almoſen für die Todten verbunden (ſ. die obige Anführung). — An jene mit methodiſtiſcher Schärfe vorgetragene Lehre von den zwei Wegen, worauf die Menſchen wandeln, ſchloſſen ſich Ermahnungen zur Ausübung der chriſtlichen Tugenden und zum Fliehen der Laſter an, wie denn Yvonet 1782 ſagt: tunc haereticus incipit — multa docere de castitate et humilitate et aliis virtutibus et cavendis vitiis, et verba Christi et apostolorum et aliorum sanctorum proponere. Sie drangen alſo auf Heiligung des Lebens, und zwar mit rigoriſtiſcher Strenge. Derſelbe Rigorismus führte ſie dahin, die buchſtäbliche Befolgung gewiſſer evangeliſcher Gebote einzuſchärfen. So verboten ſie unbedingt alles Eidſchwören; ſie beſchränkten freilich bald dieß Verbot auf die perfecti, indem ſie den credentes erlaubten, timore mortis zu ſchwören (Steph.); ſie beſtritten mit Berufung auf das Wort: richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet, — das Recht der Obrigkeit, die Uebelthäter zu tödten; ja ſie ſahen ſogar jegliche Lüge als eine Todſünde an (Alan. lib. II. c. 15. 20. 23. Peter v. Vaux-Cernay c. 2. Rainerius 1775. Steph. 88. lib. sent. 207. 263). So beſtritten ſie das Recht, die von der Kirche Abweichenden zu beſtrafen, indem ſie ſagten, die Kirche ſey berufen, Verfolgung zu erleiden, nicht aber ſelbſt zu verfolgen. Chriſtus und ſeine Apoſtel hätten Niemanden verfolgt, ſeyen vielmehr verfolgt worden. S. Moneta 508 *). Daher ſie lehrten, daß Alle, die in Chriſto fromm leben wollen, Verfolgung erleiden müſſen (Ebrard c. 25), und daraus leiteten ſie die Verfolgungen ab, die ſie zu leiden hatten. Sie lehrten, daß wenn ein guter Menſch leide, ſo leide Chriſtus in ihm: quum bonus homo martyrium patitur, illa est vera passio Christi (Stephanus 87). Sie hielten auch den Gläubigen vor, wie viel die Heiligen gelitten hätten (quanta sancti sunt passi), um ſie zum geduldigen Tragen des Leidens zu ermuntern. Die Heiligen ſtellten ſie alſo als Muſter der Nachahmung auf, nicht aber als Fürbitter. Sie beſtritten die herrſchende Heiligenverehrung mit folgenden Sätzen: daß Gott allein anzubeten ſey (Steph. 89), (wobei ſie ganz richtig die gewöhnliche Anrufung und Verehrung der Heiligen als faktiſche adoratio betrachteten), daß die Heiligen im Himmel unſere Gebete nicht hören, daß ſie nicht für uns beten (Yvonet 1780. 83. Index errorum 307). Ihre Verehrung der Heiligen hing mit ihrer Hochſchätzung der freiwilligen Armuth und Virginität zuſammen, nicht als ob ſie Allen die Befolgung dieſer evangeliſchen Rathſchläge zur Pflicht gemacht hätten, aber diejenigen, welche ihr Vermögen nicht hingaben, ſollten doch bereit ſeyn, Almoſen zu geben, und beſonders für der Prediger leibliche Bedürfniſſe ſorgen. Was das Verhältniß zu den Sakramenten betrifft, ſo iſt es zuvörderſt gewiß, daß die Waldenſer ihre Kinder von den katholiſchen

*) Darin folgten ſie einer altkatholiſchen Tradition, die wenigſtens von Todesſtrafen der Ketzer nichts wiſſen wollte. So ſprachen ſich aus Gregor VII., Wazon, Biſchof von Lüttich, † 1048 (ſ. d. Art.), die heilige Hildegard (ſ. d. Art.), Bernhard von Clairvaux u. A. Die Verbrennung der Ketzer ging von der Volkswuth aus. Im Jahre 1144 gelang es den Geiſtlichen von Lüttich, einen Katharer vom Flammentode zu retten. S. Schmidt, histoire des Cathares ou Albigeois II, 219.

Prieſtern taufen ließen. Bei der Aufnahme in die Sekte iſt nirgends die Rede von einer Taufe. Hingegen müſſen ſie zur Zeit der Reformation durch Anabaptiſten beunruhigt worden ſeyn, wie es denn auch unter den böhmiſchen Brüdern wiedertäuferiſch Geſinnte gab. Daher Bucer in ſeiner Antwort an G. Morel im J. 1530 es für nöthig erachtet hat, eine lange Erörterung über die Taufe behufs der Abweiſung der Wiedertaufe zu geben. Auf der anderen Seite berichtet Rainer von den lombardiſchen Armen, ſie hätten gelehrt, quod infantes salvantur sine baptismo; das mag ſich darauf beziehen, daß ſie die Lehre von der Erbſünde nicht ſo entwickelt ſich angeeignet hatten, wie es in der katholiſchen Kirche der Fall war, wovon wir eine Andeutung darin haben, daß G. Morel Oekolampad über die Natur der Erbſünde befragte. Jener Satz konnte auch daher entſtehen, daß die Waldenſer auf dergleichen Gebräuche überhaupt nicht den überwiegenden Werth ſetzten, wie die Katholiken es thaten; wenn es ihnen manchmal ſchwer wurde, die Taufe ihrer Kinder vollziehen zu laſſen, wenn ſo manche Kinder ungetauft ſtarben, ſo mochten die Prediger auf jene Weiſe die trauernden Eltern tröſten. Was das Abendmahl betrifft, ſo geht ſchon aus dem früher Angeführten hervor, daß die Prediger ihre Beichtkinder nicht davon abhielten, das Abendmahl in der katholiſchen Kirche zu genießen, daß ſie mithin ihnen das Abendmahl nicht ſelbſt reichten. Allerdings geſchah es ſeit ihrer Excommunikation hin und wieder, daher die oben angeführten katholiſchen Armen bei ihrer Ausſöhnung mit der Kirche es ausſprachen, daß die Schlechtigkeit des Geiſtlichen dem Sakramente nicht ſchade, daß nur ein rite ordinirter Prieſter den Leib Chriſti bereiten könne, daß, wenn unter ihnen außerhalb der Kirche das Abendmahl gefeiert wurde, es nicht geſchehen ſey causa praesumptionis (Innoc. III. ep. XIII, 94). Nach Peter von Vaux-Cernay geſchah es in necessitate. In der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts muß es nach Stephan de Borbone noch hin und wieder vorgekommen ſeyn. Eigenthümlich iſt es, was darüber der Cod. Cadom. der Summa des Rainerius berichtet (vergl. Dieckhoff S. 227). Aber ſpäter verwiſchen ſich alle Spuren eigener Verwaltung des heiligen Abendmahles, mit der einzigen von G. Morel angeführten Ausnahme, daß den Geiſtlichen bei ihrer Aufnahme in den geiſtlichen Stand das Abendmahl gereicht werde. Sie müſſen auch bis zu ihrer Verbindung mit den huſſitiſchen Sekten die katholiſche Wandlung der Elemente des Abendmahls angenommen haben, aber mit beſtimmter Modifikation, nämlich nach Pſeudorainerius ſo, daß der ſchlechte Prieſter den Leib Chriſti nicht bereiten könne, und daß die Wandlung erfolge nicht in der Hand des unwürdig Bereitenden, ſondern im Munde des würdig Genießenden. Obſchon jene Anführung zunächſt deutſche Waldenſer betreffen mag, ſo iſt es doch wahrſcheinlich, daß ſie eben ſo von den romaniſchen Waldenſern gilt; denn nur ſo erklärt ſich, warum ſie überhaupt noch das Abendmahl in der katholiſchen Kirche empfingen. Als etwas Vereinzeltes betrachten wir die Notiz bei Stephanus, daß einige Waldenſer ſich zu der tropiſchen Erklärung der Einſetzungsworte bekannten*); immerhin verdient die Sache Beachtung in Beziehung auf die ſpäteren taboritiſchen Einwirkungen.

So wie, nach der richtigen Bemerkung von Dieckhoff S. 213, die Conſequenz des waldenſiſchen Satzes (von der freien Predigt des Evangeliums) weiter reichte als die nächſte Intention der waldenſiſchen Prädikanten, ſo läßt ſich daſſelbe überhaupt von dem bewegenden Principe ihres Lebens, ſofern ſie auf die Schrift zurückgingen, ausſagen. Daher ſie zu verſchiedenen Zeiten und an verſchiedenen Orten auch mehr oder weniger vom katholiſchen Sauerteige aufgaben. Sie ſtecken, wie wir geſehen haben, was die Heilslehre betrifft, noch ziemlich tief im Katholicismus; und auch da, wo ſie von dieſem oder jenem katholiſchen Mißbrauch ſich losmachen, haben ſie durchaus nicht

*) Corpus Christi et sanguinem non credunt vero esse sed tantum panem benedictum, quia in figura quadam dicitur corpus Christi, sicut dicitur, petra autem erat Christus et simile.

immer die ihm entgegengeſetzte evangeliſche Wahrheit erkannt. So erklärt ſich auch, daß einige als katholiſche Arme in die katholiſche Kirche zurücktraten. Weil aber in ihnen etwas entſchieden Antirömiſches war, ſo läßt ſich von vorn herein vermuthen, daß ſie auch mit anderen Sekten in Verbindung traten.

Dieß iſt ein Punkt, der eine nähere Betrachtung erheiſcht. Halten wir uns an gewiſſe Berichte, ſo kommt es ſo heraus, als ob die Waldenſer ſich zu allen anderen Sekten in Gegenſatz geſtellt hätten. Von den vielen Sekten, welche zu Anfange des 13. Jahrhunderts, nach Stephanus, in Mailand ihr Weſen hatten, verdammten die Waldenſer geradezu Alle. Wie ſehr ſie den Katharern ſich entgegenſtellten, das haben wir ſchon geſehen. Der deutſche Pillichdorf hebt auch dieſes Oppoſitionsverhältniß gegen die anderen Sekten heraus. In der That mußten ſie ſich von allen anderen diſſentirenden Parteien abgeſtoßen fühlen, weil dieſe in ihrer Oppoſition gegen die katholiſche Kirche ihnen vielzu weit zu gehen ſchienen, und das erklärt auch, warum ſie ihre eigene Oppoſition in gewiſſe Gränzen einſchloſſen, über die ſie ſelten hinausgingen. Indeſſen war es nicht anders möglich, als daß ſie ſich da und dort auch zu anderen Sektenkreiſen hingezogen fühlten. Stephanus berichtet, daß ſie nach ihrer Excommunikation in der Provence und in der Lombardei ſich mit anderen Häretikern vermiſchten. Er berichtet weiter (88) gewiſſe Ausſagen der Waldenſer in Lyon um's J. 1230, die mit den Grundſätzen der Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes auf merkwürdige Weiſe übereinſtimmen. Die Sache iſt an ſich ſelbſt höchſt auffallend, da in den ſonſtigen Grundſätzen der Waldenſer nichts lag, was den Uebergang zu ſolchen pantheiſtiſchen Vorſtellungen angebahnt hätte. Indeſſen konnte Stephanus von der Sache genau unterrichtet ſeyn; er wohnte damals in Lyon und beruft ſich auf das Zeugniß der Häupter. So iſt alſo anzunehmen, daß einige Waldenſer wieder nach Lyon gekommen — was an ſich ſehr wohl möglich iſt — und ſich zu den genannten Irrthümern fortreißen ließen, doch ohne die daraus gefolgerten unſittlichen Grundſätze anzunehmen. Merkwürdigerweiſe finden ſich noch ſpäter, ja bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts Spuren davon, daß die Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes in einiger Berührung mit den Waldenſern geblieben ſeyen (ſ. Gieſeler, K.-Geſch. II, 2. S. 645 der 4. Aufl.). Nicht minder beachtenswerth iſt die Erſcheinung, daß die Waldenſer in manchen Punkten der Organiſation, der Disciplin und in einigen ſittlichen Grundſätzen mit den Katharern, von denen ſie in Hinſicht des Dogma's ſich ſo ſtreng ſchieden und die ſie im Allgemeinen ſo gründlich verabſcheuten und von ſich ſtießen, übereinſtimmten. — Auch die Katharer gingen auf die Schrift zurück, verbreiteten ſie in der Volksſprache, regten die Leute zum Leſen derſelben an. Die Idee der evangeliſchen Vollkommenheit und apoſtoliſchen Nachfolge haben ſie eben ſo lebhaft ergriffen, wie die Waldenſer. Sie ſtellten ſich demnach in daſſelbe Verhältniß der Oppoſition gegen die römiſche Kirche. Die Armuth und Eheloſigkeit waren bei ihnen noch mehr in Ehren als bei den Waldenſern. Sie ſind auch die guten Menſchen, bons hommes, κατ' ἐξοχήν, und das Volk kennt ſie unter dieſem Namen. Das Fegefeuer und die Fürbitte der Todten verwarfen ſie von demſelben Geſichtspunkte wie die Waldenſer ausgehend und mit denſelben Schriftworten (Predig. 11, 3): „auf welche Seite der Baum fällt, da bleibt er liegen". Bei den Katharern treten die Vollkommenen noch bedeutſamer hervor als bei den Waldenſern. Sie kennen nur drei hierarchiſche Grade, Biſchof, Prieſter und Diakon. Sie haben die Unterſcheidung des filius major und minor. So wie es bei den Waldenſern auch Frauen gab, die nach den evangeliſchen Rathſchlägen lebten, wie wir ſehen werden, ſo gab es auch bei den Katharern vollkommene Frauen. Das abſolute Verbot des Schwörens, des Menſchentödtens, die Verwerfung des jus gladii der Obrigkeit, der Satz, daß jede Lüge Todſünde ſey, ſind auch Theile ihrer Sittenlehre. Der Satz, daß Gott allein die Sünde vergebe, iſt bei den Katharern in Ehren. Da wir nun beſtimmt wiſſen, daß ſie vor den Waldenſern aufgetreten ſind, ſo ſcheint es ausgemacht, daß dieſe von jenen Einiges angenommen haben, doch ohne ſich deren eigenthümliche Irrthümer und entſprechende Ascetik anzu-

eignen*). Trafen ſie doch überall, zumal in Südfrankreich, mit den Katharern zuſammen; ſie theilten ihre Schickſale, wurden in dieſelben Verfolgungen verwickelt. Da die Katharer ihre gröbſten Häreſieen nur als eſoteriſche Lehre behandelt zu haben ſcheinen, ſo konnten die credentes derſelben um ſo eher den Waldenſern ſich nähern und mit ihnen verwechſelt werden. Daß beide Parteien in denſelben Familien zuſammentrafen, davon haben wir aus dem Jahre 1207 ein frappantes Beiſpiel. Die Gemahlin und eine Schweſter des Grafen von Foix, auf deſſen Schloſſe in Pamiers damals ein Religionsgeſpräch abgehalten wurde, waren Waldenſerinnen, indeß die zweite Schweſter des Grafen zu den Katharern gehörte. In Südfrankreich wurden die Waldenſer eine Zeit lang von den Katharern überflügelt, und erſt ſeit der faſt gänzlichen Vertilgung derſelben im 14. Jahrhundert konnten die Waldenſer in Südfrankreich, beſonders in der Provence, Fortſchritte bedeutender Art machen.

Dieß leitet über zu der Ausbreitung der Waldenſer. Hier kommt zunächſt in Betracht ihre Anſiedlung auf den weſtlichen und öſtlichen Abhängen und Thälern der cottiſchen Alpen in der Provence, Dauphiné, Piemont. Aus dem Jahre 1198 haben wir das erſte Zeugniß, daß ſie in der Diöceſe Turin ihre Meinungen auszuſtreuen begannen. Jakob, Biſchof von Turin, erhielt in jenem Jahre von Otto IV. ein Dekret, wodurch er ermächtigt wurde, die Waldenſer, qui in Taurinensi dioecesi zizania seminant, auszutreiben (Monast. I, 150, nach den monumenta patriae auf Befehl Karl Albert's herausgegeben III, 488). Es hatten ſich alſo damals die erſten Waldenſer in dieſer Diöceſe gezeigt; die Oertlichkeit iſt ganz unbeſtimmt gelaſſen, ſo daß wir gar keine Gewißheit haben, daß die genannten Waldenſer in den nachher ſo genannten Waldenſerthälern ihre Lehre auszubreiten geſucht haben. Sie können eben ſo gut in anderen Gegenden der weitläufigen Turiner Diöceſe ihr Weſen getrieben haben. Sind ſie aus Frankreich gekommen, ſo mögen ſie in den an das Dauphiné anſtoßenden Thälern ihre Lehre ausgebreitet haben, ſo weit ſie nämlich damals bewohnt und bewohnbar waren. Sind ſie aus Mailand gekommen, ſo iſt eher an eine andere Oertlichkeit zu denken. Einige Decennien ſpäter finden ſich Spuren von Waldenſern in Pignerol, einer an der Gränze der jetzigen Waldenſerthäler gelegenen Stadt. Im J. 1220 legte der Graf Thomas von Savoyen uud der Magiſtrat von Pignerol eine Geldbuße denjenigen auf, welche einen Waldenſer oder eine Waldenſerin beherbergen würden. Im J. 1297 wurden die Waldenſer im jetzigen Waldenſerthale von Peroſa verfolgt. Im J. 1312 wurde ein Waldenſer in denſelben Gegenden verbrannt. Bis zum Jahre 1312 hatten ſie ſich in den Thälern von Luſerna und Peroſa dermaßen vermehrt, daß ihre Verſammlungen per modum capituli oft 500 Mitglieder zählten; wahrſcheinlich eine Art von Synoden, an welchen auch Laien Theil nahmen. Dieſelben waren aber mit Katharern vermiſcht, verbunden gegen den gemeinſamen Feind, wie ſie denn damals ſich gegen den Inquiſitor Albert erhoben und den Pfarrer von Angrogne tödteten. (S. Raynald. ad a. 1332 N. 21.). Im J. 1376 haben ſie einen Inquiſitor getödtet und es wurden ſeine Mörder verfolgt. (Nach Krone, Fra Dolcino S. 22 und Auszügen aus dem Turiner Archive und dem liber statutorum von Pignerol). Im J. 1403 beſuchte der berühmte Prediger Vincentius Ferrerius die Waldenſer in der Lombardei, im Montferrat, in der Diöceſe Turin, beſonders im Thale von Angrogne, wo er scholae Waldensium distinctae, eine Art von Gemeinden vorfand. Es waren nämlich die Einwohner dieſer abgelegenen Gegenden von der katholiſchen Geiſtlichkeit auffallend vernachläſſigt; ſeit 30 Jahren waren ſie nur durch waldenſiſche Prediger beſucht worden, die zweimal des Jahres aus Apulien zu ihnen zu kommen pflegten. Das ſieht beinahe wie eine Kriegsliſt der Waldenſer aus, wodurch ſie ihre Prediger vor Verfolgung

*) Hahn II, 298 irrt ſich, wenn er auf Grund der Darſtellung des Yvonet von vermiſchten Waldenſern ſpricht, d. h. von ſolchen, welche ſich mit den Manichäern vermiſcht hätten. — Hahn irrt ſich, wenn er die pauperes de Lugduno geradezu als manichäiſche Fraktion der galliſchen Waldenſer anſieht, II, 354.

zu ſchützen ſuchten. Viele derſelben führte Vincentius in den Schooß der katholiſchen Kirche zurück (ſ. Raynaldus ad a. 1403 N. 24). Doch das betraf nur die Waldenſer des Thales von Angrogne. Die treu gebliebenen wurden im Jahre 1475 auf Befehl der Herzogin Jolanta von Savoyen heftig verfolgt und einige Jahre ſpäter auf Befehl Innocenz VIII. durch den Legaten Albert de Capitaneis an der Spitze von 10,000 Mann bekriegt, gegen welche die Waldenſer ſich tapfer wehrten, bis Herzog Philipp VII. ihre Privilegien erneuerte und ſie ſeines Schutzes verſicherte. Aber noch im Jahre 1500 verfolgte die Marquiſin von Saluzzo ihre waldenſiſchen Unterthanen. Von den Waldenſern auf den weſtlichen Abhängen der cottiſchen Alpen, in Dauphiné und Provence, wohin ſie theils aus Lyon und den weſtlich gelegenen Gegenden, theils aus Piemont kamen, haben wir die erſte Nachricht aus dem Jahre 1335, wo Benedikt XII. die Biſchöfe von Valence und Vienne auffordert, die Ueberbleibſel jenes Uebels auszurotten (Raynaldus ad a. 1335 N. 63); es war nämlich vorher in Südfrankreich eine furchtbare razzia gegen die Waldenſer und Katharer unternommen worden. Im J. 1360 kamen, nach der lugubris narratio des Camerarius, eine Menge Waldenſer aus Piemont nach der Provence und ſiedelten ſich in Cabrieres, Merindol und den benachbarten Orten an; ſie erhielten das Land zur Urbarmachung. Im J. 1373 verſchafften die biſchöflichen Officialen ſogar die Befreiuung der durch die Inquiſitoren gefänglich eingezogenen Waldenſer; auch der Adel der Dauphiné ſchützte die Häretiker; im J. 1375 klagt Gregor XI. ſehr bitter über das Wachſen der Ketzerei und fordert die Erzbiſchöfe von Vienne, Arles, Tarantaiſe und Embrun zum Einſchreiten auf (Rayn. ad a. 1375 N. 26). Eine neue Verfolgung hatte Statt 1380, wobei viele Waldenſer und andere Häretiker aus den Thälern Pute, Argentière und Fraiſſinière theils in Grenoble, theils in Embrun verbrannt wurden. Von dieſer Zeit an ſcheint die Verfolgung bis 1460 aufgehört zu haben. In dieſen Jahren wüthete der Franziskaner Borelli gegen die Waldenſer. Später wendeten ſich die Bewohner der Thäler Loyſe, Fraiſſinère und Argentière an Ludwig XII., der ſie, da ſie ſich äußerlich zur katholiſchen Kirche hielten, in ſeinen Schutz nahm durch ein Edikt vom 18. Mai 1478 (Hahn II, 725). Insbeſondere verordnete er, daß nur derjenige als Häretiker erklärt werden dürfe, der hartnäckig antikatholiſche Sätze feſthalte. Dadurch fand der Erzbiſchof von Embrun denn doch Anlaß, gegen dieſe und jene einzuſchreiten (worüber vergl. rom. Wald. 277—283). Der neue Erzbiſchof ſcheint 1497 die Abſicht gehabt zu haben, der Sache eine größere Ausdehnung zu geben. Er excommunicirte ſämmtliche Einwohner des Thales Fraiſſinière, verweigerte ihnen alle Sakramente, nahm aus den Kirchen die Kleinodien hinweg, ſtellte ſie alſo unter eine Art von Interdikt, — bis ſie ſich von dem Verdacht der Ketzerei rein gewaſchen hätten. Sie wendeten ſich an den König, und die Folge davon war, daß apoſtoliſche Commiſſäre mit königlicher Vollmacht in's Land geſchickt wurden, welche nach einigen mit den Einwohnern angeſtellten Verhören ſie abſolvirten. Ludwig XII. beſtätigte 1502 dieſe Entſcheidung, und Alexander VI., dem es darum zu thun war, ſeinem Sohne den Titel eines Herzogs von Valentinois, wozu Fraiſſinière gehörte, zu verſchaffen, gab auch ſeine Sanktion (ſ. rom. Wald. 283—285). Ueber den religiös-ſittlichen Zuſtand, die Einrichtungen und die religiöſen Ueberzeugungen dieſer Waldenſer erhalten wir ausführlichen Bericht theils aus den angeführten Verhören, theils und hauptſächlich aus den im J. 1530 mit den Reformatoren gepflogenen Unterhandlungen.

Allein weit entfernt, daß die Waldenſer ſich auf die bisher genannten Gegenden beſchränkten, ihre Gemeinſchaft dehnte ihre Verzweigungen weithin aus. Da in Folge der Unterdrückung, die ſie in der Lombardei und in Südfrankreich zu beſtehen hatten, ihre Anhäufung bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts auf den Abhängen der cottiſchen Alpen, in den Diöceſen von Embrun und Turin ſehr groß wurde (nach einer nicht genau verbürgten Nachricht ſtieg ihre Zahl bis auf 50,000. Monastier I, 163), ſo dachten ſie an Auswanderung. Sie warfen ihre Augen auf das Königreich Neapel,

ſchickten einige der Ihrigen dahin, um das Land zu erforſchen; dieſe brachten die beſten Erkundigungen zurück, betreffend die Fruchtbarkeit des Landes und die günſtigen Bedingungen, unter welchen die Landesherren ſie aufnehmen wollten. So ergriffen denn eine Menge Waldenſer den Wanderſtab. Sie gründeten in Calabrien, in der Nähe von Montalto, das Borgo d'Oltramontani, die Flecken St. Sixt, Argentina, La Rocca, Vaccariſſo, endlich Guardia. Im Jahre 1400 geſchah eine neue Auswanderung nach Süditalien, und zwar nach Apulien, wo ſie die Flecken Monlione, Montanato, Faito, La Cella und La Motta gründeten. Außerdem hatten die Waldenſerprediger Häuſer in Florenz, Genua, Venedig. So erzählen die waldenſiſchen Geſchichtſchreiber nach der Sage ihres Volkes. Wahrſcheinlich iſt Einiges davon zu ſtreichen. Die Thatſache ſelbſt, daß in jenen Gegenden Süditaliens mehrere waldenſiſche Niederlaſſungen gegründet worden, ſteht feſt. Aber höchſt unwahrſcheinlich iſt es, daß ſie alle von den cottiſchen Alpen herkamen; ſondern es waren zum Theil Eingeborene, die ſich heimlich um Waldenſerprediger ſammelten. Nur ſo erklärt es ſich, daß ſie, ſonſt überall verfolgt, bis über die Mitte des 16. Jahrhunderts keine Verfolgung zu erdulden hatten.

Weiterhin finden wir ſchon 1230 Waldenſer in Straßburg in eigenthümlicher Vermiſchung mit den Brüdern des freien Geiſtes (ſ. Schmidt in Ilgen's Zeitſchrift 1840. III, 54). Indeſſen könnte dieß auf ungenauen Berichten oder geradezu unwahren Ausſagen beruhen. Bei den Winkelern in Straßburg gegen Ende des 14. Jahrhunderts erinnert Manches an Waldenſer; doch ſ. den Art. nebſt den darin angeführten Quellen. Entſchieden nichtwaldenſiſch ſind die Gottesfreunde (ſ. d. Art.)*). Zu Ende des 14. Jahrh. zeigten ſich auch Waldenſer in der Schweiz. Im J. 1399 wurden über 130 Perſonen als Waldenſer, Männer und Frauen, Angeſehene, Reiche und Arme, in Bern entdeckt. Sobald man anfing, gegen ſie einzuſchreiten, fiel ihr Lehrer ab, theilte den Inquiſitoren die Lehrſätze der Sekte mit, worauf Alle abſchworen und mit einer ſchweren Geldbuße davonkamen. Zu derſelben Zeit wurden in Freiburg 53 Waldenſer entdeckt, welche ebenfalls alſobald ſich zur Abſchwörung entſchloſſen und darauf für unſchuldig erklärt wurden. Die Regierung von Bern erließ 1400 „des Unglaubens der Sekte Waldenſium, des daherigen großen Kummers willen im verfloſſenen Jahr", eine jährlich am Tage der Gemeindewahlen auf den Kanzeln zu leſende Verordnung, laut welcher Ungläubige nie wieder zu Ehren noch zu Aemtern gelangen, nie über Andere urtheilen noch zeugen dürfen. Es ſcheint allerdings, daß dieſe Leute Waldenſer waren, d. h. Freiburger und Berner Bürger und Einwohner, die waldenſiſche Lehren angenommen hatten. In der That bemerken wir in ihnen die Eigenthümlichkeit der waldenſiſchen Sekte: es ſind Leute, welche einige Gebrechen der römiſchen Kirche erkennen und bekämpfen, doch die Grundlage des chriſtlichen Glaubens völlig unangetaſtet laſſen, ſo ſehr man ſie auch mit dem Namen „Ungläubige" brandmarkt. Gegenüber der römiſchen Kirche nehmen ſie durchaus nicht in allen Dingen eine Oppoſitionsſtellung ein; ſie verwerfen zwar manches Katholiſche, darin übereinſtimmend mit den Waldenſern, wie wir ſie bisher kennen gelernt haben, aber der tiefere Einblick in die Irrthümer der katholiſchen Heilslehre war ihnen nicht gegeben. Ihr Pönitenzweſen hat einen entſchieden katholiſirenden Anſtrich. Sie ſcheinen die römiſche Kirche reformiren zu wollen, ohne ſich deutlich bewußt zu ſeyn, wie weit die beabſichtigte Reformation reichen ſolle, und beſonders, ohne ſich gehörige Rechenſchaft über den Ausgangspunkt einer ſolchen Reformation zu geben. Dabei vermißt man in den ihnen ſchuld gegebenen Lehrſätzen die altwaldenſiſchen Grundſätze von der Armuth, Keuſchheit, vom Gehorſam gegen Gott. Es fällt auch auf, daß die heil. Schrift und ihre Autorität mit keinem Worte Erwähnung findet. Es iſt überhaupt auch in dieſen ſchweizeriſchen Waldenſern etwas

*) Schmidt, der in der Beilage zu ſeiner Schrift über Tauler die Vermuthung aufgeſtellt hatte, daß ein Theil der Gottesfreunde als Waldenſer anzuſehen ſeyen, vertritt ſie nicht mehr in dem genannten Artikel. In der That erinnert in den Gottesfreunden, namentlich in Nikolaus von Baſel, nichts an den chriſtlich-nüchternen Geiſt der Waldenſer.

Unfertiges, Unentſchiedenes, nicht Abgeſchloſſenes, woraus ihre ſo ſchnell und leicht erfolgende Abſchwörung ſich erklären läßt, ſo wie ſie denn von ſich aus die Gemeinſchaft mit der beſtehenden Kirche keineswegs aufgegeben hatten. — Was die Quellen betrifft, ſo ſind ſie im Artikel „Schweiz", Bd. XIV. S. 103. Anmerkung, angegeben worden.

Die Waldenſer verbreiteten ſich aber noch weiter hinaus in Ländern deutſcher Zunge. Konrad von Marburg (ſ. d. Art.), als vom Pabſt ernannter Generalinquiſitor (1231—1233), muß auch Waldenſer verfolgt haben; wo? iſt nicht geſagt; der Erzbiſchof von Mainz in ſeinem Berichte an den Pabſt über das entſetzliche Verfahren dieſes unſinnigen Wütherichs (im Jahre 1233) ſagt nur: M. Conradus contra Pauperum Lugdunensium astutias zelo fidei armatus (ſ. Gieſeler a. angef. O. S. 597). Die Beſchuldigung der astutiae bezieht ſich auf die uns bekannte Theilnahme der Waldenſer am katholiſchen Gottesdienſte, wodurch ſie ſich den Verfolgungen zu entziehen ſuchten. Um das Jahr 1265 ſind ſie in der Gegend von Regensburg (ſ. Gieſeler a. angef. O. S. 641). Sodann müſſen ſie im 13. Jahrhundert in der Diöceſe von Paſſau Vereine gehabt haben; darauf beziehen ſich die Angaben in der von Gretſer edirten Summa des Rainerius (ſ. Gieseler commentatio p. 18. 19). In einigen Stücken tritt in dem, was der Fortſetzer der Rainer'ſchen Summa von dieſen Waldenſern ſagt, die Oppoſition gegen die katholiſche Kirche ſchärfer hervor als in den bisherigen Berichten, obwohl vieles Altwaldenſiſche darin ſichtbar iſt, ſo daß dieſe deutſchen Waldenſer nur als ein weiter vorgerückter Zweig der alten romaniſchen Waldenſer erſcheinen. Sie verwarfen den Zehnten, die Mönchsregeln als phariſäiſche Ueberlieferungen, die Kindertaufe, den Exorcismus, das Sakrament der Confirmation; ſie communicirten täglich und lehrten, es könne der Leib des Herrn auf einem gewöhnlichen Tiſche bereitet werden; denn ſie nahmen die Transſubſtantiation an, lehrten aber, daß ein Prieſter, der in Todſünde lebe, den Leib des Herrn nicht bereiten könne, und daß, wie bevorwortet, die Wandlung nicht geſchehe in der Hand des unwürdig Bereitenden, ſondern im Munde des würdig Genießenden. Sie verwarfen die Meſſe, worunter wohl das Meßopfer verſtanden wird. Wenn es heißt, daß ſie das Sakrament der Ehe verwarfen, inſofern ſie ſagten (mit Juſtin M. 1. Apologie c. 37. und dem Buche Tobiä), daß die Ehegatten eine Todſünde begehen, wenn ſie ohne Hoffnung auf Nachkommenſchaft den Beiſchlaf vollziehen, ſo ſcheint das eine arge Verdrehung ihrer Anſicht zu ſeyn, — was auch daraus erhellt, daß ſie lehrten, die römiſche Kirche ſey in Irrthum gerathen, indem ſie den Geiſtlichen die Ehe verboten (darin gibt ſich eine weſentliche Abweichung von den romaniſchen Waldenſern kund). — Sie hielten Alles für Fabeln, was nicht durch den Text der Bibel bewieſen wird. Sie wußten das Neue Teſtament auswendig, eben ſo einen großen Theil des Alten in der Volksſprache. Sie verwarfen die Dekretalen und Dekreta und die Ausſprüche der Heiligen auch darin verſchieden von den romaniſchen Waldenſern. Daher fällt nun nicht auf, daß ihnen die Verwerfung aller Heiligenverehrung und Alles deſſen, was dahin gehört, der Kanoniſation, der Vigilien der Heiligen, der Legenden und Wunder und Reliquien vorgeworfen wird, eben ſo die Verwerfung des Kreuzes und des Bekreuzens, aller Gebräuche der Kirche, welche ſie nicht in den Evangelien laſen, des Feſtes der Lichter, der Anbetung des Kreuzes am Charfreitag u. ſ. w. Allein es wird ihnen ſogar die Verwerfung des Oſterfeſtes und anderer Feſte zugeſchrieben, indem ſie ſagten, daß ein Tag wie der andere ſey. Sie verlachten die Kirchengebäude und nannten ſie „Steinhaus", wollten auch nichts wiſſen vom Kirchenſchmucke. Sie lehrten, alle Sünde ſey Todſünde, keine ſey an ſich läßlich.— Die böhmiſchen Unruhen waren ſehr geeignet, allerlei Diſſentirende in das Land zu locken und ihren Lehren in der herrſchenden Gährung der Gemüther Eingang zu verſchaffen. Schon im Januar 1418 ſprach ſich die Univerſität von Prag mit Bedauern darüber aus, daß nach vielfältigen Gerüchten verſchiedene Sektirer in das Land gekommen und zur Zerſtörung des Glaubens lehrten, es gebe kein Fegefeuer, man müſſe für die Todten nicht beten. Eine etwas ſpäter verfaßte Chronik nennt beſonders die Waldenſer, die

zuerſt im Verborgenen ihre Irrthümer ausgeſtreut und bald darauf offener hervorgetreten und die Anderen (die Taboriten) zu ſich herüber gelockt hätten (ſ. Gieſeler, Kirchengeſch. II, 4. 432). So erkannten denn auch die böhmiſchen Brüder, daß ſie, was ſie Gutes bei den Waldenſern fanden, von ihnen entlehnt und in ihre Kirchen verpflanzt hätten (rom. Wald. 290).

Hiermit ſind wir bei einem wichtigen Wendepunkte der Geſchichte der Waldenſer angelangt, bei ihren Beziehungen zu den böhmiſchen Brüdern. Ueber die genannten waldenſiſch Geſinnten in Böhmen erfahren wir weiter nichts; ſie ſcheinen ſich mit den Brüdern völlig verſchmolzen zu haben. Dieſe kamen aber doch noch mit Waldenſern in Berührung, ſo beſonders um das J. 1467 mit einer an der öſterreichiſchen Gränze gelegenen Waldenſergemeinde, an die ſie, auf die Kunde von ihrer Exiſtenz, zwei von den Ihrigen abordneten, behufs einer einzuleitenden Verbindung. Sie fanden bei dieſen Waldenſern dieſelben Accommodationen, die dieſe ſich, wie wir geſehen, überall erlaubten. Obwohl nun die Brüder ihren Tadel darüber ohne Rückhalt ausſprachen, daß ſie im Widerſpruche mit ihrer reineren Ueberzeugung an den katholiſchen Sakramenten Theil nahmen, ſo wollten ſie doch, da die Waldenſer bekannten, daß ſie an Beſſerung in dieſer Hinſicht dächten, mit denſelben eine Verbindung eingehen. Allein die den Waldenſern befreundeten katholiſchen Prieſter erfuhren die Sache, hielten den Waldenſern die Gefahr einer ſolchen Verbindung vor, und ſo zerfiel die Sache (ſ. rom. Wald. S. 290—292, nach Joa. Camer. l. c. p. 104). Dieß machte einen üblen Eindruck auf die Brüder, und ſie kamen bei ſpäteren Erklärungen darauf zurück, indem ſie zugleich den ihnen gegebenen Namen „Waldenſer“ ſo gut wie den Namen „Picarden“, der zunächſt eine ſchwärmeriſche und unſittliche Sekte bezeichnet (ſ. d. Art.) von ſich ablehnten. Um dieſelbe Zeit machten übrigens die Brüder mit Waldenſern in der Mark beſſere Erfahrungen. Dieſe märkiſchen Waldenſer, die zum Theil aus Oeſterreich eingewandert waren, litten auch in der Mark ſchwere Verfolgungen. Auf die Einladung der Brüder, welche von böhmiſchen Baronen Wohnſitze in einigen Bezirken erhalten hatten, wanderten viele von dieſen märkiſchen Waldenſern nach Böhmen und ſiedelten ſich in den Städten Landiscrona, Fulneccium und Hraniczium an. Sie wurden in die Gemeinſchaft der Brüder aufgenommen, und fortan gab es in Böhmen und Mähren keine Waldenſergemeinden mehr (Joa. Camerar. l. c. p. 116). Davon, daß die Brüder ſich von einem waldenſiſchen Biſchof Stephanus die Ordination holten, iſt die Rede Bd. II. dieſer Encykl. S. 390. Erſt 1497 *) kamen die Brüder mit den Waldenſern in Piemont in Berührung. In dieſem Jahre nämlich ſchickten ſie zwei Männer, Lukas von Prag, einen Prager Baccalaureus, der an ihrer Spitze ſtand, einen gebildeten Mann und ſehr fruchtbaren Schriftſteller, unter Anderem Verfaſſer des böhmiſchen Katechismus, und Thomas von Landskron (Germanus) nach Italien und Frankreich, um Gleichgeſinnte aufzuſuchen. Die Geldmittel verſchafften ihnen einige reiche Barone, und der König ſelbſt gab ihnen Empfehlungsbriefe an die chriſtlichen Könige, Fürſten und Obrigkeiten. In Italien, ſelbſt in Rom, fanden ſie vereinzelte Waldenſer, viele in Gallia togata, damals Romania genannt (dem heutigen Piemont). Sie freuten ſich ſehr, daß die Waldenſer ſo große Kenntniß der Wahrheit erlangt hätten, ſie verkehrten viel mit ihnen und kamen ihnen auch mit Ermahnungen zu Hülfe. Sie brachten Briefe von ihnen mit, in lateiniſcher Sprache geſchrieben, den einen, der im Namen der Brüder dem König Wenceslaus übergeben werden ſollte; er war an ihn und ſeine Barone adreſſirt, das andere Schreiben war an die utraquiſtiſchen Prieſter gerichtet, aufgeſetzt von Thomas de fonte citiculae. Die Brüder nämlich ſetzten einen Werth darauf, vor ihrem Könige, deſſen damalige Sympathieen für die von der römiſchen Kirche Abgefallenen bekannt ſind, und vor den Utraquiſten als Solche zu erſcheinen, die auch auswärts Glaubensgenoſſen

*) Camerarius nennt das J. 1489; allein Gindely, 1r Band, a. a. O. S. 88 nennt 1497 als Jahr der Abreiſe, was dadurch beſtätigt wird, daß die Brüder in Florenz die Hinrichtung des Savonarola (1498) ſahen. Derſelbe gibt nähere Nachrichten über Lukas von Prag.

hätten; das ſcheint in den Worten zu liegen, daß ſie jenes erſte Schreiben in ihrem eigenen Namen dem Könige übergeben ſollten (Jon. Cam. l. c.). Gindely l. c. ſpricht ſogar von vier mitgebrachten Briefen.

Dieß iſt alſo die Geſchichte der Waldenſer vor der Reformation. Am Ende des Zeitraumes gab es Waldenſergemeinden nur noch auf beiden Abhängen der cottiſchen Alpen und im Königreich Neapel, aber an dieſen verſchiedenen Orten ziemlich zahlreich. Insbeſondere muß es in der Provence in der Umgegend von Cabrieres und Merindol über 20 Orte gegeben haben, von Waldenſern bewohnt. Alle hielten äußerlich zur römiſchen Kirche, und ſie waren, wie ſich bald aus den Geſtändniſſen G. Morel's ergeben wird, in einem religiös-ſittlich etwas geſunkenen Zuſtande. Das Verderben, welches das Ende des 15. Jahrhunderts überhaupt kennzeichnet, hatte ſich auch in die abgelegenen Waldenſerthäler eingeſchlichen.

Die Waldenſer haben, wie wir geſehen, von Anfang ihres Entſtehens an eine kleine Literatur gehabt. Ja, es gibt keine Sekte im Mittelalter, deren ſchriftſtelleriſche Thätigkeit zugleich faſt der erſte Pulsſchlag ihres Lebens im Geiſte ihres Stifters wäre, wie dieſes bei den Waldenſern der Fall iſt. So gibt es auch, außer den böhmiſchen und mähriſchen Brüdern keine Sekte des Mittelalters, von der uns ſo viele ſchriftliche Dokumente aufbehalten worden ſind, und zwar unterſcheiden ſich die waldenſer Dokumente von denen der Brüder dadurch, daß ſie, wenigſtens einem Theile nach, weit älter ſind als die Schriften derſelben, was die Bibelüberſetzungen betrifft, in's 14., wohl auch in das 13. Jahrhundert hinaufreichen. Es gab eine Zeit, die freilich für die Waldenſer ſelbſt noch nicht abgelaufen iſt, wo mittelſt der vorhandenen waldenſiſchen Litteratur ihre ältere Geſchichte in völlige Unordnung gebracht wurde. Es ſind nämlich verſchiedene Schichten in dieſer Litteratur unverkennbar für Solche, die ſie mit einiger Unbefangenheit und Sachkenntniß betrachten. Die einen Schriften ſind viel ſpäteren Alters, und das ſind gerade diejenigen, die man lange Zeit hindurch als die älteſten angeſehen hat, älter als Waldus ſelbſt, ſo daß auf dieſe Schriften die Behauptung von der Entſtehung der Sekte lange vor Waldus gegründet wurde. Man hat der neueſten Zeit die waldenſiſche Literatur zum Gegenſtand eingehender Forſchung gemacht, und die verſchiedenen Schichten derſelben ſind aufgedeckt worden. Es kann hier nur das Weſentliche jener Forſchungen dargelegt werden, wobei wir für das Einzelne theils auf das Werk von Dieckhoff, theils auf unſere Schrift über die romaniſchen Waldenſer, theils aber auch auf die Reſultate der neuen Entdeckung der Morland'ſchen Manuſkripte verweiſen.

Die waldenſiſchen Handſchriften finden ſich hauptſächlich in Genf, Cambridge und Dublin, an welchen letzteren Ort ſie aus der Bibliothek des gelehrten Uſſher (ſ. d. Art.) gekommen ſind. An anderen Orten, wie Grenoble, Zürich und Paris, finden ſich vereinzelte Schriften. In Oxford, wo doch ſo viele provençaliſche Dokumente ſich finden, ſind, nach Ausſage des Bibliothekars der Bodlejana, keine waldenſiſchen; allein es müßte der handſchriftliche Befund dieſer Bibliothek noch genauer erforſcht werden, als es bisher geſchehen iſt, um über jene Frage zur Gewißheit zu kommen. In die Univerſitätsbibliothek von Cambridge waren im J. 1658 durch Morland viele waldenſiſche Handſchriften gekommen, die er aus Piemont, wohin er durch Cromwell abgeſendet worden war, mitgebracht hatte. Allein dieſe Schriften galten ſchon längſt für verloren. Man vermuthete ſogar, ſie ſeyen ſchon einige Monate, nachdem Morland ſie in Cambridge niedergelegt, wieder verſchwunden (ſ. British Magazine 1840, S. 606). Die Bibliothekare und ihre Aſſiſtenten, welche ſich mit der Reviſion der Bibliothek beſchäftigten, meinten, es ſeyen ſpaniſche Bücher ohne alle Wichtigkeit, — allerdings waren es wenigſtens ſpaniſche Dörfer für dieſe Herren. Im Februar 1862 entdeckte Herr Bradſhaw, Fellow vom Kings College in Cambridge, die Morland'ſchen Manuſkripte, ſechs an der Zahl, durch die Buchſtaben A—F bezeichnet, A—D aus dem 15. Jahrh., E aus dem 16., F aus dem Ende des 14. Jahrh. Bradſhaw gab eine Beſchreibung dieſer Manuſkripte und den Inhalt derſelben an, der mit dem von Leger I. 21. Monastier II, 235.

angegebenen nicht völlig übereinſtimmt. S. in den Veröffentlichungen der Cambridge Antiquarian Society, 10 March 1862. Nr. XVIII. On the recovery of the long lost Waldensian Manuscripts by Henry Bradshaw, M. A. F. S. A. und den Artikel vom Kanonikus Groome im christian Advocate and review Nr. 23. January 1863. S. 19. The long lost Waldensian Manuscripts. Unter dieſen Morland'ſchen Manuſkripten finden ſich manche deſſelben Inhalts in Genf und Dublin, aber auch manche, welche an dieſen beiden Orten ſich nicht finden. Es finden ſich außerdem in Cambridge ungedruckte Schriften über die Waldenſer, deren älteſte bis in die letzten Decennien des 15. Jahrh. hinaufreichen. Die anderwärts vorhandenen Handſchriften der Waldenſer ſind meiſtens dem 16. Jahrh. oder noch ſpäterer Zeit angehörig. Nur von zweien, Nro. 206, 207 in Genf, kann mit Gewißheit geſagt werden, daß ſie dem 15. Jahrh. angehören. Dazu kommen nun die angeführten Morland'ſchen Manuſkripte. Daß um deswillen die darin enthaltenen Schriften nicht ſo jungen Alters ſeyn müſſen, das bedarf keines Beweiſes. In allen dieſen Schriften, mit alleiniger Ausnahme einiger weniger, herrſcht dieſelbe Sprache, die romaniſche oder provencaliſche, es iſt aber ein eigenes Idiom, welches ſich von der Sprache der Troubadours, ſowie auch von derjenigen, worin das katharíſche Neue Teſtament und Conſolamentum geſchrieben, ſehr deutlich unterſcheidet, ebenſo deutlich von dem jetzigen Idiom der Waldenſerthäler Piemonts *). Bis jetzt ſind keine andere Schriften als den Waldenſern angehörige in dieſem Idiom zum Vorſchein gekommen, woraus mit Sicherheit zu ſchließen iſt, daß dieſes Idiom eine beſtimmte geographiſche Abgränzung hatte, indem es kaum denkbar iſt, daß die Waldenſer anderer Orte eine von den übrigen Einwohnern verſchiedene Sprache geſprochen haben. Wo iſt nun aber das waldenſiſche Idiom zu ſuchen? Höchſt wahrſcheinlich auf der Weſtſeite der cottiſchen Alpen, in den Alpenthälern der Provence und Dauphiné. Die bald zu beſprechenden Mémoires von Georg Morel, der aus Fraiſſimères in Dauphiné gebürtig, bei den Waldenſern von Merindol und Cabrieres und anderen Orten der Provence geiſtliche Funktionen verrichtet, ſind in demſelben Idiome wie die waldenſiſchen Schriften geſchrieben; es hat zwar zum Theil einen mehr franzöſirenden Anſtrich, allein es iſt weſentlich daſſelbe Idiom, während die Beſchlüſſe der Synode von Angrogne im Jahre 1532 in einer, dem Italieniſchen ſich ſehr annähernden Sprache geſchrieben ſind; überdieß berichtet Leger I, 213, daß bis 1630 in den Thälern Piemonts die italieniſche Sprache (wobei freilich an toskaniſche Reinheit ſo wenig wie bei den übrigen Piemonteſen zu denken iſt) die herrſchende geweſen ſey. Nun aber zeigt ſich die auffallende Erſcheinung, daß die Sprache jener Schriften von der Sprache Georg Morel's im J. 1530 ſich wenig unterſcheidet. Davon gibt Gieſeler in ſeiner Anzeige meiner Schrift folgende, wie mir ſcheint, zutreffende Erklärung: Waldus bereitete ſich zu ſeinen Predigten dadurch vor, daß er ſich die Evangelien und Sprüche der Väter überſetzen ließ und ſie auswendig lernte. Aus Morel's Berichte ſehen wir, daß dieſe Methode zur Bildung der Prediger unverändert bis in's 16. Jahrhundert fortdauerte. Die jungen Männer, welche in die Predigergenoſſenſchaft einzutreten wünſchten, hatten ſich bis dahin nur mit Viehzucht und Ackerbau beſchäftigt und lernten ſelber erſt leſen und ſchreiben, und mußten alsdann mehrere bibliſche Bücher auswendig lernen: die anderen Lehrſchriften lernten ſie entweder bloß fertig leſen, um ſie in der Verſammlung vorzuleſen, oder lernten ſie auch auswendig. Davon war die natürliche Folge, daß die Sprache der Bibelüberſetzung und der älteſten Lehrſchriften die bleibende Lehrſprache der Parthei wurde, wie ſich ja auch anderswo nach den älteſten einer Landesſprache angehörenden Schriften eine von der Gemeindeſprache verſchiedene Kirchenſprache gebildet hat**).

*) Ueber die ältere waldenſiſche Sprache ſ. beſonders die Abhandlung von Grützmacher in L. Herrig's Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen, 10. Jahrg. 16. Band. 1854. S. 369—407.

**) Wenn, wie ſogleich gezeigt werden ſoll, die Jahrzahl 1400 für die Nobla Leyczon feſt ſteht, ſo möchte freilich die ganze waldenſiſche Literatur mit wenigen Ausnahmen nicht höher hinaufgerückt werden können, ſo daß in dieſem Falle jene Erklärung Gieſeler's weniger nöthig ſcheint.

Daraus, daß die Waldenſer ein eigenes Idiom haben, daß in dieſem Idiom keine andere Schriften geſchrieben ſind, als waldenſiſche, ergibt ſich mit Sicherheit, daß alle vorhandenen Schriften wirklich den Waldenſern angehören und nicht von anderen Sekten herrühren; man müßte denn annehmen, daß die Waldenſer ſolche ihrem Idiom conform gemacht hätten, was allerdings an ſich nicht unmöglich iſt. Nun aber gibt es außer den Katharern und böhmiſchen Brüdern kaum eine Sekte, die eine eigene Literatur beſäße. Wir werden nun bald ſehen, daß die Waldenſer ſich taboritiſche Schriften angeeignet haben. Was die Katharer betrifft, welche von den Waldenſern verabſcheut wurden, ſo iſt es höchſt unwahrſcheinlich, daß dieſe ſich Schriften jener angeeignet haben, und ſollten andere Sekten eine Literatur gehabt haben, ſo iſt es ebenſo unwahrſcheinlich, daß die Waldenſer von ihnen Schriften entlehnt haben, aus demſelben Grunde, weil ſie dieſe anderen Sekten auch verabſcheuten. Wir haben zwar geſehen, daß eine theilweiſe Vermiſchung der Waldenſer und der Sekte des freien Geiſtes ſtattfand; aber wir finden unter den waldenſiſchen Schriften keine, worin die leiſeſte Spur der Irrthümer, die man jener Sekte Schuld gab, anzutreffen wäre. Uebrigens wiſſen auch die katholiſchen Schriftſteller, welche die waldenſiſche Literatur ziemlich kennen, nichts davon, daß ſie von anderen Sekten Schriften entlehnt haben, — ein Umſtand, der um ſo mehr Beachtung verdient, als es gewiß nicht im katholiſchen Intereſſe lag, ihn zu verſchweigen.

Die katholiſchen Schriftſteller berichten, wie wir geſehen haben, von zweierlei Schriften, die Waldus verfertigen ließ, zuerſt von Ueberſetzungen vieler bibliſchen Bücher, theils des Neuen Teſtaments, aber auch des Alten Teſtaments; die Bibelfreunde in Metz erbauten ſich aus den Evangelien, den Briefen Pauli, dem Pſalter und Buche Hiob und mehreren anderen Schriften des Alten Teſtaments. (Der ſpätere Pſeudo-Rainerius meldet, daß Einige das ganze Neue Teſtament und einen Theil des Alten auswendig wußten; namentlich konnte ein ungebildeter Landmann das Buch Hiob Wort für Wort herſagen). So finden wir denn, daß ſie auch ſeit der Zeit, da ſie in die Alpenthäler der Dauphiné ſich zurückzogen, ſich mit Bibelüberſetzungen abgaben. Es ſind mehrere Exemplare ihrer Ueberſetzung des Neuen Teſtaments vorhanden, worüber vergleiche den Artikel von Reuß: „romaniſche Bibelüberſetzungen," Bd. XIII. S. 94, 95 und „die romaniſchen Waldenſer" S. 55—57. 61. 62. 99—108. Wenn Reuß in dem Ausdrucke filh de la vergena, Sohn der Jungfrau, ſtatt des Menſchen Sohn, einen Anklang an dualiſtiſche Ideen findet, ſo müſſen wir das entſchieden in Abrede ſtellen; jener Ausdruck iſt vielmehr dem katharíſchen Dualismus entgegengeſetzt und ſoll die wahre Menſchheit Chriſti erhärten, wie ich das in den romaniſchen Waldenſern S. 216 aus der Genferiſchen Schrift glosa pater noster in Nro. 206 nachgewieſen habe. Allerdings aber fällt es auf, daß die Ausdrücke Schöpfung, Schaffen vermieden und an deren Stelle die Ausdrücke Anordnung, Erbauung geſetzt werden. Wenn wir aber bedenken, daß in der katharíſchen Ueberſetzung (vergl. Reuß, ibid.) gerade dieſe dualiſtiſch klingenden Ausdrücke nicht vorkommen, ſo verliert jene Inſtanz, welche Reuß geltend macht, Vieles von ihrem Gewichte. Wenn im Vorwort zum Evangelium Johannis die Jungfräulichkeit des Apoſtels Johannes rühmend hervorgehoben wird (wie auch in der Schrift Vertucz Dublin Nr. 3), ſo iſt darin weiter nichts zu ſehen, als der Ausdruck der ächt katholiſchen Anſchauung vom jungfräulichen Apoſtel. — Was das Alte Teſtament betrifft, ſo iſt nur die Ueberſetzung der fünf libri sapientiales (Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Weisheit Salomos, Jeſus Sirach) vorhanden.

Die katholiſchen Schriftſteller berichten auch, daß Waldus auctoritates Sanctorum per titulos congregatas, quas Sententias vocabant in die Volksſprache überſetzen ließ, worin eine gefliſſentliche Vermeidung des Häretiſchen und möglichſte Anſchließung an die katholiſche Tradition ſich kund gibt. Die Waldenſer der ſpäteren Zeit blieben dem gegebenen Impulſe treu. Yvonet meldet, daß ſie Ausſprüche von Auguſtin, Hieronymus, Gregor, Ambroſius, Chryſoſtomus, die ihrer Lehre günſtig waren und ſoweit ſie ihnen günſtig waren, geſammelt, um ihre Sekte mit den ſchönen Worten der Heiligen zu

ſchmücken. Yvonet bemerkt insbeſondere, daß ſie dieſe Ausſprüche ſich einprägen, damit ſie Andere unterrichten können. Eine ſolche Sammlung findet ſich ganz augenſcheinlich unter den Schriften der Waldenſer; es iſt der Vergier de Consollacion, Garten des Troſtes. Der Verfaſſer geht davon aus, daß die heiligen Männer auf Eingebung des Geiſtes Gottes geredet haben und daß, was die Prediger ausſagen, durch die Ausſprüche der Heiligen beſtätigt werden müſſe. Daher er dieſes Werk aufgeſetzt habe zum Nutzen Aller, beſonders Derjenigen, welche Anderen das Wort Gottes vortragen ſollen. Denn es finde ſich in dieſem kleinen Werke eine große Fülle von Auktoritäten (grant habundancia d'auctoritas, welche er aus den Büchern einiger Weiſen (es ſind die Kirchenlehrer und Kirchenväter gemeint) gepflückt habe. Dieſe ſo ganz katholiſch gehaltene Schrift benützt ſehr geſchickt die Worte der Kirchenväter und Kirchenlehrer, um die waldenſiſchen Grundſätze zu beſtätigen, ſo daß man vollkommen begreift, wie Yvonet jenen Vorwurf erheben konnte. Von ſolchem Gebrauche der katholiſchen Lehrer finden wir in anderen Schriften ebenſo deutliche Beiſpiele. So wird die Vorſtellung von einem Mittelzuſtande nach dem Tode mit Worten des Hieronymus widerlegt. Yvonet berichtet auch von poetiſchen Verſuchen der Waldenſer, wodurch ſie lehren gleichſam die Tugenden ausüben und die Laſter fliehen, und worin ſie geſchickt ihre Gebräuche und Häreſieen einflechten; in dieſer Beziehung nennt er insbeſondere rithmos, quos vocant triginta gradus Augustini. Von dieſem gereimten Tractate iſt die Schrift Vertucz vielleicht die proſaiſche Umſetzung in das waldenſiſche Idiom. Es ſind nämlich darin dreißig Tugenden beſchrieben, die als ebenſo viele Stufen (escallons, entſprechend dem lateiniſchen gradus) einer Leiter dargeſtellt werden, auf welcher der Chriſt zur Verſammlung der Heiligen und in die Geſellſchaft der Engel aufſteigen ſoll, daher das Ganze auch scala de las vertuoz, Stufenleiter der Tugenden genannt wird. Die letzte Tugend iſt die perseverancza, welche gar ſehr an Auguſtin's Lehrbegriff erinnert. Auf jeden Fall gehören die noch vorhandenen Gedichte in die Kategorie der von Yvonet erwähnten poetiſchen Schriftſtücke.

Unter jenen Gedichten iſt das bekannteſte und wohl auch bedeutendſte die Nobla Leyczon, von den Worten des Anfanges ſpäter ſo genannt. Leyczon oder leiczon, das lateiniſche lectio, war ein von den Waldenſern viel gebrauchtes Wort (ſiehe mein Programm S. 6) und bedeutet Abſchnitt der Schrift, der vorgeleſen wurde, und auch Vortrag, der auf einen Schriftabſchnitt ſich bezog, daher die Waldenſer ihre Vorträge überhaupt Leyczons nannten, waren es doch Vorleſungen aus den mitgebrachten Schriften, ja, ſie nennen, wie die Nobla Leyczon beweiſt, ſelbſt ihre Gedichte Leyczons. Dieſer Ausdruck war den katholiſchen Gegnern wohl bekannt. Daher das Concil von Tarracona 1242 beſchloß: suspectus de haeresi potest dici qui audit praedicationem vel lectionem Inzabbatorum (d'Argentré, collectio judiciorum I, 102). Hier können wir ſogleich einem Einwurfe begegnen, der von Dieckhoff gegen den waldenſiſchen Urſprung des Gedichtes erhoben worden iſt, daß nämlich das Inſtitut der Prediger mit ſeinen eigenthümlichen Lebensformen darin nicht weiter erwähnt werde. Es konnte nämlich nicht die Abſicht des Dichters ſeyn, davon zu reden, ſondern er wollte eine Leyczon, eine Predigt an ſeine Genoſſen halten, wobei vernünftigerweiſe vom Inſtitut der Prediger und ſeinen Lebensformen nicht die Rede ſeyn konnte, ſo wenig wie wir in den Predigten vom geiſtlichen Amte und ſeinen Lebensformen zu ſprechen pflegen.

Das eigentliche Thema des Dichters iſt eine Aufforderung zur Buße, zur Beſſerung des Lebens, zur Ausübung der chriſtlichen Tugenden, zur Verrichtung von guten Werken, im Hinblick auf die Kürze des Lebens, auf die zukünftige Belohnung oder Beſtrafung, und mit ſorgfältiger Abwehr der verkehrten Art, wodurch die Kirche die Gewiſſen beruhigt. Die Aufforderung zur Buße iſt in das Gewand der Geſchichte eingekleidet. Es wird die Geſchichte des Alten Teſtaments, des Neuen Teſtaments kürzlich dargelegt und auf die Entwicklung der Kirche ſeit der apoſtoliſchen Zeit das Augenmerk hingeleitet. Der Kampf des Guten und des Böſen, oder vielmehr der Guten und der

Böſen, wird an dieſem geſchichtlichen Faden beſchrieben, wobei die Leiden der Guten und Frommen und die Strafen der Gottloſen erwähnt werden. Dabei iſt von den drei Geſetzen die Rede, die Gott den Menſchen gegeben: das Geſetz der Natur, welches in der patriarchaliſchen Zeit obwaltete, das moſaiſche Geſetz und das Geſetz des neuen Bundes in Chriſto, deſſen Hauptinhalt dargelegt wird. Auffallend iſt es, daß Leiden und Tod Chriſti bloß aus dem Geſichtspunkte aufgefaßt ſind, daß der Fromme und Heilige von den Böſen verfolgt wurde; das erlöſende und verſöhnende Moment des Todes Chriſti wird mit Stillſchweigen übergangen. Die Unvollſtändigkeit der chriſtlichen Erkenntniß der Waldenſer wird dadurch deutlicher bezeugt, als in allen Berichten der katholiſchen Gegner. Auch ſind die Leute, an die der Dichter ſich wendet, offenbar von der herrſchenden Kirche nicht getrennt, ſie werden aber von den Häuptern derſelben verfolgt und getödtet, was damit zuſammengeſtellt wird, daß von den älteſten Zeiten an die Guten von den Böſen verfolgt werden. Bei dieſer Gelegenheit wird geſagt, daß „nach den Apoſteln einige Lehrer aufgetreten ſind, welche den Weg Chriſti zeigten", nämlich ſeine ſittlichen Gebote geltend machten; „es finden ſich aber ſolche auch in der gegenwärtigen Zeit, welche weniger unter dem Volke offenbar ſind; ſie werden aber ſo ſehr verfolgt, daß ſie das kaum thun können." — „Aber die Schrift ſagt, und wir können es ſehen, daß, wenn es einen Guten gibt, der Chriſtum liebt und fürchtet, der nicht fluchen, noch ſchwören, noch lügen, ehebrechen, tödten will, noch den Nächſten beſtehlen, noch ſich an ſeinen Feinden rächen, ſo ſagen ſie, er ſey ein Vaudes, und würdig, Strafe zu leiden", V. 355—372. Vaudes, wovon Waldenſer die Ueberſetzung iſt, war ein Uebername, ein Ketzername, der bald eine ſehr üble Nebenbedeutung erhielt. Es iſt, wie man ſieht, in keiner Weiſe geſagt, daß Diejenigen, die man Vaudes nennt, ſich von der Kirche trennen. Und ſo beklagt ſich denn der Dichter auch, daß die Hirten dieſe Vaudes verfolgen, daß ſie ihre Pflicht nicht erfüllen, die Schafe nur lieben um der Wolle willen und um Geld die Abſolution gewähren. Dagegen hält er den Paſtoren vor, was ſie thun ſollen, oft dem Volke predigen, daſſelbe mit göttlicher Lehre nähren, in Zucht halten, zur Buße anhalten, daß ſie rechte Beichte ablegen und hiernach Buße thun, mit Faſten, Almoſen und inbrünſtigem Gebet; denn dadurch werden die Leute das Heil erlangen, V. 414—422. Im Verlaufe des Gedichtes werden die altwaldenſiſchen Grundſätze ausgeſprochen, betreffend die geiſtliche, die freiwillige Armuth, V. 273, 274, 277—279, 433, die Keuſchheit, will ſagen Virginität V. 243, 434, die Verwerfung des Eidſchwörens V. 244—246, die Verwerfung des jus gladii der Obrigkeit V. 247—260, wohl auch die Beſtrafung der in der Religion Diſſentirenden, die Verwerfung der Lüge als Todſünde, mit Todſchlag und Ehebruch zuſammengeſtellt V. 369, 379, die zwei Wege, worauf die Menſchen wandeln, die Verwerfung eines Mittelzuſtandes nach dem Tode V. 19, 21, 375, 376, der Fürbitten und Meſſen für die Todten und der um Geld erkauften Abſolutionen V. 384—407, durch den Satz, daß Gott allein die Sünde vergebe V. 413. — In V. 342—344 haben wir ſogar eine Andeutung, daß die Weiber predigten. So führt uns Alles, die Sprache ſowohl, als der Inhalt darauf, daß das Gedicht aus der Mitte der Waldenſer hervorgegangen iſt. Wenn wir überdieß bedenken, daß die Fundamentalartikel des chriſtlichen Glaubens gelehrt und zwar im geraden Gegenſatze gegen die Lehre der Katharer, ſo kann man ſich nicht genug wundern, wie Charvaz a. a. O. S. 253, 256, 257 dazu kommt, dreimal zu behaupten, das Gedicht ſey kathariſchen Urſprungs. Die Vermuthung, daß das Gedicht unter den böhmiſchen Brüdern entſtanden ſey, ſcheint Dieckhoff gegenwärtig nicht mehr vertreten zu wollen.

Was die Zeit der Abfaſſung des Gedichtes betrifft, ſo kann ſie nicht vor den Beginn der großen Verfolgungen des 13. Jahrhunderts geſetzt werden. Denn es iſt von ſchweren Verfolgungen der Guten und Frommen, die ſogar getödtet werden V. 363, die Rede. Ja, Alles führt darauf, daß dieſe Verfolgungen ſchon eine Zeitlang im Gange ſind. Nehmen wir überdieß Rückſicht auf die Sprache, ſo ſetzt das Gedicht die

Anſiedelung der Waldenſer in der Provence und Dauphiné voraus. Dem ſteht freilich entgegen die bekannte Zeitbeſtimmung am Anfange des Gedichts. V. 6, 7: „wohl hat ſie (die Welt) tauſend und ein hundert Jahre vollſtändig erfüllt, ſeit geſchrieben ward die Stunde; denn wir ſind in der letzten Zeit, oder: daß wir in der letzten Zeit ſind.“ *) Daraus ſchließt man, das Gedicht ſey zu Anfang des 12. Jahrhunderts geſchrieben; allein es iſt ja in dieſer Stelle nicht die Rede von der Entſtehung des Chriſtenthums, ſondern von der Zeit, da aufgezeichnet wurde, daß wir in der letzten Stunde leben. So ſonderbar dieß ausgedrückt iſt, ſo iſt doch offenbar, daß nur von der Zeit der ſchriftlichen Abfaſſung des Neuen Teſtaments die Rede ſeyn kann, und das würde immerhin gegen das Ende des 12. Jahrhunderts führen. Sodann kann das Gedicht um deswillen nicht zu Anfang des 12. Jahrhunderts entſtanden ſeyn, weil es ja damals keine Sekte gab, die den Namen Vaudes trug. Hier wird entgegnet: daß es eine ſolche gab, erſehen wir eben aus dieſem Gedicht, wo der Name Vaudes vorkommt. Dieſer Einwurf hätte einigen Schein der Wahrheit für ſich, wenn Vaudes ein Name wäre, den ſich die Waldenſer ſelber gegeben hätten, aber das iſt ja nicht der Fall; Vaudes iſt ein Uebername, ein beſchimpfender Pſeudoübername, der zum erſten Male vorkommt in den Synodalſtatuten Odo's, des Biſchofs von Toul im Jahre 1192 (und zwar in der Form Wadoy's. S. Martene et Durand. thes. nov. IV. 1782.).

Es iſt alſo hier derſelbe Fall, wie wenn eine Schrift, die mit der Jahreszahl 1600 verſehen iſt, den Ausdruck Pietiſten enthielte, oder eine Schrift, mit der Jahrzahl 1400 geſchmückt, von Lutheranern und Calviniſten redete; daraus würde unabweisbar folgen, daß entweder die ganze Schrift ſpäteren Urſprungs iſt, als die Jahrzahlen angeben, oder daß jene Stellen ſpätere Interpolationen ſind. Doch wie geſagt, führt ja jene Zeitbeſtimmung in V. 6 u. 7 keineswegs auf den Anfang des 12. Jahrh.; allein wir können, aus den angegebenen Gründen, auch das nicht annehmen, daß das Gedicht noch aus dem 12. Jahrhundert ſtamme. Und ſo muß man der Vermuthung Raum geben, daß jene Stelle, welche die Zeitbeſtimmung enthält, eine ſpätere Interpolation iſt. Die Stelle findet ſich zwar in den Handſchriften von Genf und Dublin, und muß auch in den von Leger benützten vorhanden geweſen ſeyn. Hingegen beweiſt die Vergleichung jener Handſchriften unter ſich und mit der von Leger benützten, daß mit dem Texte allerlei Manipulationen vorgenommen worden ſind. In jenen beiden Handſchriften fehlt die Stelle, wo der Beichtvater dem Sterbenden die Stiftung von Meſſen empfiehlt, bei Raynouard V. 400, 401. Im Dublinertext fehlt die Anführung von Silveſter V. 409, was von Bedeutung iſt u. a. dgl. Sodann führt Mehreres darauf, daß die Verſe 437—453 wahrſcheinlich eine ſpätere Interpolation ſind (ſ. roman. Waldenſer S. 78, 79); ſomit iſt es eine gegründete Vermuthung, daß jene Zeitbeſtimmung eine ſpätere Interpolation iſt, aus der Zeit, da unter den Waldenſern die Meinung ſich bildete, daß ſie aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts ſtammten, welche Meinung G. Morel im Jahre 1530 ausſpricht, wenn er ſagt, daß die Waldenſer vor mehr denn 400 Jahren entſtanden ſeyen; es iſt dieß dieſelbe Zeit, in welche, wie wir ſpäter ſehen werden, mehrere Schriften der Waldenſer, der Katechismus, das Glaubensbekenntniß, die Schriften vom Fegefeuer u. a. verſetzt wurden.

Dieß war bereits geſchrieben, als ich jene oben angeführte, wichtige Mittheilung über die wiederaufgefundenen Morland'ſchen Manuſcripte erhielt. Nun iſt die Sache entſchieden. Im Bande B. jener Manuſcripte ſteht die Nobla Leyczon zwar mit der genannten Jahrzahl

ben ha mil e * cent an compli entierament

aber vor dem Wort cent iſt etwas ausradirt, und bei näherer Anſicht zeigt ſich die

---

*) Ben ha mil e cent anez compli entierament
Que fo scripta l'ora car sen al dernier temp,

car heißt unzählige Male que: daß.

arabiſche Zahl 4, von derſelben Geſtalt, wie ſie öfter in demſelben Bande vorkömmt.*) Wir können keinen Zweifel darüber haben, da im Bande C derſelben Sammlung in einem Fragment aus demſelben Gedichte zu leſen iſt:

Ben ha mil e CCCC anz compli entierament **).

Somit fällt das Gedicht in das 15. Jahrhundert: ein ſehr wichtiges Reſultat, da, wenn die Nobla Leyczon ſo ſpät geſchrieben iſt, kein Grund obwaltet, andere Gedichte und Schriften in frühere Zeit zu verſetzen. Wenn gleich durch den neuen Fund meine Meinung eine Berichtigung erhält, ſo erſehe ich doch daraus, daß ich inſofern Recht hatte, als ich die Feſtſtellung der Zeit der Abfaſſung nicht von der gegebenen Zeitbeſtimmung abhängen laſſen wollte und annahm, daß dieſe Zeitbeſtimmung nicht authentiſch ſey. Dabei bleibt das feſtſtehen, daß wenn nicht die Interpolation, wie ich bis dahin meinte, ſo doch die Ausradirung der Zahl 4 zu einer Zeit erfolgte, als die Meinung, die G. Morel ausſpricht, ſich zu bilden anfing, daß die Waldenſer zu Anfang des 12. Jahrhunderts ihren Anfang genommen. Dieſer Meinung gemäß lieſt man in den Handſchriften von Genf aus dem Ende des 15., von Dublin aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts die Zeitbeſtimmung: mil e cent.

Was die übrigen Gedichte betrifft, ſo iſt lo payre eternal eine erhabene Lobpreiſung der Dreieinigkeit und ihrer Werke, mit indirekter Abweiſung der Irrthümer der Katharer, verfaßt von einem Dichter, der, wie es ſcheint, eine Zeitlang ihre Irrthümer getheilt hatte. Die übrigen Gedichte la barca, lo novel confort, lo despreczi del mont, l'avangeli de li quatre semencz ſind moraliſchen Inhaltes, enthalten Ermahnungen zum ſittlichen Leben, zum Fliehen der Laſter und Lüſte und Freuden der Welt, untermiſcht mit Beſchreibungen der Nichtigkeit aller irdiſchen Dinge, der Unſeligkeit der Gottloſen und der Seligkeit der Frommen im anderen Leben. Das Waldenſiſche zeigt ſich darin nicht ſehr ſtark, beſonders in der Beziehung, daß viel von den Leiden und Verfolgungen der Guten und Frommen die Rede iſt, die als die kleine Heerde (petit tropel) Chriſti geſchildert werden. Die Lehre von einem Mittelzuſtande nach dem Tode wird im Gedichte l'avangeli u. ſ. w. verworfen V. 143 u. a. dgl. Im payre eternal, worin auch geredet wird von den Verfolgungen des Volkes Gottes V. 110, deutet der Dichter auf die katholiſchen Kundſchafter, die ſich in die Verſammlungen der Waldenſer einſchlichen, V. 125.

Die übrigen proſaiſchen Schriften, die vor der Verbindung der Waldenſer mit den Huſſiten geſchrieben ſind, beſtehen aus einzelnen Tractaten, Predigten, Auslegungen von Schriftſtücken. Wie Waldus damit anfing, Auszüge aus den Vätern in die romaniſche Sprache überſetzen zu laſſen, ſo mögen auch dieſe Schriftſtücke zum Theil Ueberſetzungen katholiſcher Schriften ſeyn, welche die Waldenſer ihren Anſichten conform fanden, wie z. B. in der Schrift glosa pater die Lehre von der Wandlung vorgetragen wird, in andere flochten ſie in freier Ueberarbeitung von dem Eigenen ein. In dieſer Beziehung verdient die Auslegung des Hohen Liedes, Cantica genannt, in Nr. 206 der Genfer Handſchriften, beſondere Beachtung (ſ. die romaniſchen Waldenſer passim und Riedner's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1861, 4tes Heft, wo die Ueberſetzung der ganzen Schrift mit Parallelſtellen aus anderen mittelalterlichen Auslegungen des Hohen Liedes ſteht). Offenbar liegt eine katholiſche Schrift zu Grunde, aber das Waldenſiſche tritt ſehr ſtark und deutlich hervor an ſehr vielen Stellen.

*) . . . . an erasure before cent, where by the aid of a glass, the arabic nummer 4 is visible of the same shape as those frequently used in this volume. Bradshaw. l. c.

**) Daß Morland in ſeinem Werke über die Waldenſer (ſowie auch Leger, der die Morland'ſchen Manuſkripte kannte) von dieſer Jahrzahl nichts weiß, daß er die Jahrzahl 1100 feſthält, daß er ſeine Manuſkripte in das 11. bis 13. Jahrhundert verlegt, das gibt keinen guten Begriff von ſeiner Genauigkeit und wiſſenſchaftlichen Redlichkeit. Das Falſum 1100 ſtatt 1400 hat übrigens nichts Auffallendes, wenn man es mit manchen anderen Manipulationen, die mit den waldenſiſchen Manuſkripten vorgenommen wurden (ſ. rom. Wald. S. 405—416) zuſammenſtellt. Es iſt in dieſer Sache aus Parteiintereſſe viel geſündigt worden.

Weit verſchieden von dieſer erſten Klaſſe waldenſiſcher Schriften ſind diejenigen, die unter taboritiſchem Einfluſſe theils entſtanden, theils umgeändert, theils geradezu von den Taboriten entlehnt ſind. Sie ſind ſämmtlich nur in Handſchriften des 16. Jahrhunderts vorhanden, wie denn vor dem Jahre 1497 von ſolchen Schriften nicht die Rede ſeyn kann; denn erſt in dieſem Jahre traten die Brüder mit den Waldenſern Piemonts in Verbindung. Zuerſt kommt hier in Betracht ein Cyklus von drei untereinander ſehr verwandten Schriften. Die erſte iſt die waldenſiſche Ueberſetzung jenes lateiniſch geſchriebenen Briefes, welchen die Waldenſer den Abgeſandten der Brüder für ihren König mitgaben. Es wird darin geſagt, daß die Waldenſer von jetzt an (outra d'aiczo) die katholiſchen Kirchen nicht mehr betreten werden, daß ſie übrigens die ſieben katholiſchen Sakramente annehmen. Die zweite Schrift trägt keine Adreſſe; ſie fängt mit den Worten an: „dieß iſt die Urſache der Trennung von der römiſchen Kirche;" — dieſe Urſache oder Urſachen werden angegeben; es wird vorausgeſetzt, daß die Laien den Kelch empfangen und daß die Geiſtlichen in der Armuth leben. Dabei wird die Schrift des Laurentius Valla über die Schenkung Conſtantins erwähnt und auf ein Ereigniß aus dem Jahre 1466 angeſpielt, als ſich Matthias, König von Ungarn, vom Pabſte das Königreich Böhmen ſchenken ließ. Iſt das etwa die zweite jener Schriften, adreſſirt an die utraquiſtiſchen Prieſter, aufgeſetzt von Thomas de fonte citiculae, welche die Waldenſer 1489 den Abgeſandten der Brüder mitgaben? — Durchaus demſelben Kreiſe gehört die Schrift vom Antichriſt an, worin die Urſachen der Trennnng von der katholiſchen Kirche noch viel weitläufiger entwickelt werden und worin geſagt iſt, daß die Redenden ſich von der katholiſchen Kirche innerlich und äußerlich trennen. In den Anſichten und in den Ausdrücken zeigt ſich eine auffallende Uebereinſtimmung mit den beiden früheren Schriften, nur daß die Schrift vom Antichriſt den Gegenſatz gegen die katholiſche Kirche weit ſchärfer faßt, die Adoration der Hoſtie ſogar als Werk des Antichriſt hinſtellt; doch iſt darin keine Spur von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der Verwerfung der ſieben Sakramente, und es wird auch vorausgeſetzt, daß die Geiſtlichen in der Armuth leben. Demnach ſcheint auch dieſe Schrift vor der Annahme der Reformation durch die Waldenſer geſchrieben zu ſeyn. Aber wie läßt ſich die in dieſer, wie in den beiden früheren Schriften gemachte Ankündigung der Trennung von der römiſchen Kirche mit der beſtimmten Thatſache vereinbaren, daß die Waldenſer bis zum Jahre 1532 und manche darüber hinaus die Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche feſthielten? Sie müſſen durch die Brüder damals zu einer Erklärung fortgeriſſen worden ſeyn, die über ihre Praxis und ihren Erkenntnißſtand hinausging. Es hat übrigens gewiß ſchon damals Einige unter ihnen gegeben, welche mit Schmerz das päbſtliche Joch trugen und den Augenblick erſehnten, wo ſie es abwerfen könnten.

Daneben gibt es eine Reihe von Schriften, die gewiſſen, uns erhaltenen Schriften der Taboriten entſprechen, lediglich von denſelben überſetzt oder frei nach denſelben bearbeitet ſind, ſo daß die Waldenſer ihre eigenen Grundſätze hineingetragen oder aus verſchiedenen Beſtandtheilen taboritiſcher Schriften eigene Schriften zuſammengeſetzt haben. Das Alles kann erſt dem 16. Jahrhundert angehören, ſcheint aber noch vor der Zeit geſchehen zu ſeyn, ehe die Waldenſer die Reformation annahmen. Es kommen hier hauptſächlich auf taboritiſcher Seite die confessio Taboritarum vom Jahre 1431 bei Lydius, Waldensia, Roterdam 1616, Tomus I. p. 4 etc., auf waldenſiſcher Seite folgende Tractate in Betracht: 1) der Tractat über die Sakramente. Vom Sakrament wird die von Wicliffe im Trialogus Bd. IV. Kap. 1. adoptirte Definition Auguſtin's aufgenommen, daß es ſey Zeichen einer heiligen Sache und ſichtbare Form einer unſichtbaren Gnade. Die ſieben Sakramente werden ſtehen gelaſſen, doch ſo, daß ſie der Kritik unterworfen werden; ſo wird die katholiſche letzte Oelung, — nicht aber überhaupt die Salbung der Kranken mit Oel verworfen. Aus Thomas von Aquin wird beigebracht, daß es allein Gott zukomme, ein neues Sakrament einzuſetzen. Ueber die Euchariſtie läßt ſich der waldenſiſche Tractat viel weitläufiger aus, als der tabori-

tiſche; er lehrt eine geiſtliche Genießung des Leibes und Blutes Chriſti, die nur Diejenigen, welche in Chriſto ſind, vollziehen können, in Uebereinſtimmung mit dem taboritiſchen Tractate. Eigenthümliche Zuſätze werden zu den Sakramenten der Prieſterweihe und der Ehe gemacht. Ordo heiße nach Hieronymus ſo viel, als nach dem Evangelium leben — im Stande der Armuth, verachtend die Welt u. ſ. w.; darauf erſt kommt das eigentliche geiſtliche Amt, das Einigen verliehen wird, um im Unterſchiede von den Laien in ſakramentlicher Weiſe der Kirche zu dienen. — Die Ehe wird als Befehl Gottes dargeſtellt, „ausgenommen (von dieſem Befehl) ſind Diejenigen, welche Gott ein Gelübde gethan haben, ihre Keuſchheit zu bewahren.“ 2) Im Tractat Auslegung der zehn Gebote wird die Verehrung der Bilder ſcharf angegriffen, aber die katholiſche Zählung beibehalten, wonach die zwei erſten Gebote zuſammengeworfen und das zehnte in zwei auseinander geriſſen wird. 3) Im Tractat vom Fegefeuer wird nicht nur das milleloquium des Auguſtinus Triumphus, † 1328, erwähnt, ſondern auch Johannes Huß, als mestre Johan de sancta memoria, während im taboritiſchen Tractate Joh. Huß sanctae memoriae ſteht: es werden Worte von ihm angeführt, ſ. Dieckhoff a. a. O. S. 389, roman. Waldenſer S. 437, namentlich wird von ihm angeführt, daß die Bücher der Makkabäer, worauf die Katholiken die Bitten für die Todten gründen, nicht zum jüdiſchen Kanon gehören. 4) Der Tractat über die Anrufungen der Heiligen iſt aus verſchiedenen taboritiſchen Stellen zuſammengezogen, bildet aber ein wohlgeordnetes Ganze, worin dieſe Anrufung ſo beſtimmt verworfen iſt, wie ſonſt nirgends in den früheren waldenſiſchen Schriften. 5) Im Tractat von den Faſten wird das leibliche Faſten mehr betont, als im taboritiſchen Texte und mit dem Almoſengeben in Verbindung gebracht.

Als Fortſetzung derſelben Schrift, welche dieſe Tractate enthält, gibt ſich der Tractat von der den Stellvertretern Chriſti gegebenen Gewalt, der aber nicht aus Lydius gezogen, ſondern lediglich eine Ueberſetzung iſt des 10. Kapitels des tractatus de ecclesia von Joh. Huß (ſ. Historia et monumenta Pars I. f. 223). Der waldenſiſche Katechismus, las interrogacions menors (ſ. roman. Waldenſer S. 438) iſt von dem im 16. Jahrhundert entſtandenen böhmiſchen Katechismus abhängig, hat aber eigenthümliche Züge, die ſechs Gebote Chriſti, eine Zuſammenfaſſung der älteſten waldenſiſchen Grundſätze, und die Bemerkung, daß nur zwei Sakramente nöthig und allen gemeinſam, die anderen aber nicht von ſo großer Nothwendigkeit ſind.

Um dieſe Ueberſicht zu vervollſtändigen, ſey hier noch bemerkt, daß die Waldenſer auch ältere eigene Schriften im taboritiſchen Sinne überarbeiteten. So haben wir eine ältere Auslegung des Unſer Vater (in Genf Nr. 206), worin die Lehre von der Wandlung vorgetragen wird; von derſelben Schrift liegt eine ſpätere Geſtalt vor, worin die Stelle, die vom Abendmahle handelt, ausgelaſſen oder vielmehr durch eine andere erſetzt iſt, die ganz und gar die Lehrart des Wiklifſe wiedergibt und ausdrücklich die Lehre der Wandlung verwirft (in Genf Nr. 209. S. rom. Wald. S. 68—70. 215 ff. 325 ff.).

Ueberblicken wir dieſes ganze Gebiet der Verhältniſſe zwiſchen den Waldenſern und den böhmiſchen Brüdern, ſo ergeben ſich folgende feſtſtehende Reſultate: 1) den Waldenſern wurde der Gedanke einer völligen Trennung von der römiſchen Kirche nahe gelegt. 2) Das bibliſche Princip, „daß das Geſetz Chriſti hinlänglich ſey, ohne die Ceremonien des alten Geſetzes und ohne die Gebräuche und Dekrete, welche menſchlicherweiſe hinzugethan ſind und das Geſetz Chriſti vermindern und hindern,“ dieſes bibliſche Princip wurde ſchärfer ausgeprägt. 3) Die Lehre von der Wandlung im Abendmahle verlor für die Waldenſer ihre Wahrheit, womit auch die Lehre vom verſöhnenden Meßopfer dahinfiel. 4) Die Lehre, daß es ſieben Sakramente gebe, wurde wankend gemacht und die damit verbundenen Menſchenſatzungen bekämpft. 5) Die Anrufung der Heiligen und 6) die Lehre vom Fegefeuer wurde auf ſo ſcharfe Weiſe, als der Schrift und dem geläuterten, chriſtlichen Bewußtſeyn zuwiderlaufend, hingeſtellt, wie in keiner der früheren

Schriften der Waldenſer, womit ſelbſtverſtändlich nicht geſagt iſt, daß alle romaniſchen Waldenſer ſich dieſe geläuterten Anſchauungen aneigneten. Genug, daß ſie bei Einigen Eingang fanden.

Wir führen hier die Hauptquellen an für dieſe ganze Periode der Geſchichte der Waldenſer: Bernhard, Abbas Fontis Calidi (Font-Caude) † c. 1193, adversus Waldensium sectam, in der Max. Bibl. Tom. XXIV. f. 1585 sq. Alanus ab Insulis (Alain de Lille) † c. 1202, Summa quadripartita adversus haereticos, Waldenses, Iudaeos et paganos, wovon die zwei erſten Bücher edirt ſind von de Visch. Antwerpen 1654. Ebrard von Bethunia in der Provinz Artois, dem Ende des 12. Jahrhunderts und Anfang des 13. Jahrhunderts angehörig, liber antihaeresis beſonders gegen die Katharer gerichtet zuerſt unter dem falſchen Titel contra Waldenses herausgegeben in der Trias scriptorum c. Wald. Ingolſt. 1614, dann in der Maxima Biblioth. Tom. XXIV. Gualter Mapes, Archidiakonus in Oxford, de secta Waldensium in Usserius, de christianae ecclesiae successione etc. London 1687 und bei Hahn S. 257. Petrus monachus Vallium Cernaji (de Vaux Cernay) † c. 1218, historia Albigensium (vom Jahre 1206 — 1217) in Duchesne, historiae Franciae scriptores. 1649. Tom. V. f. 554 sq. Der Dominikaner Stephanus de Borbone (Etienne de Bourbon) oder de bella villa, der gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ſchrieb librum de septem donis spiritus sancti, noch nicht edirt; was die Waldenſer darin betrifft, iſt aufgenommen in d'Argentré collectio judiciorum I, 85—91. Der Dominikaner Rainerius Sacchonus, Summa de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno, um das Jahr 1250 geſchrieben, — in Martene et Durandus, thesaurus novus anecdotorum. Paris 1717. Tom. V. f. 1759 sq. Dieſe Summa hat mehrfache Umarbeitung erlitten und Zuſätze erhalten; diejenige Summa, die in Max. Bibl. XXV. f. 262 vorliegt, rührt, was die Zuſätze betrifft, von einem ſpäteren Schriftſteller her, der deutſche Waldenſer im Auge hat, Gieſeler nennt ihn Pseudo-Rainerius, ſ. darüber Gieſeler, de Rainerii Sacchoni Summa de Catharis et Leonistis Commentatio critica. Programma Paschale. Goettingen 1834 und deſſen Lehrbuch der Kirchengeſchichte, 4. Ausgabe, Band II. 2. S. 613. Der Tractatus de haeresi Pauperum de Lugduno bei Martene et Durand thes. novus anecdot. Tom. V. f. 1778, iſt nach d'Argentré I, 95. von Yvonet, einem zur Zeit Gregor's X. lebenden Dominikaner verfaßt. — Moneta von Cremona, ebenfalls Dominikaner, adversus Catharos et Waldenses libri quinque c. 1240 geſchrieben, edirt in Rom 1743. Es kommt noch in Betracht die disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum, ſowie der index errorum Waldensium bei Mart. et Dur. Tom. V. f. 1755 sq. Ferner: doctrina de modo procedendi contra haereticos, geſchrieben unter Gregor X. (forma abjurationis); bei Mart. et Durand Tom. V. f. 1799, — die Ursbergiſche Chronik, um das Jahr 1230 geſchrieben, edirt Straßburg 1609. Liber sententiarum Inquisitionis Tolosanae (die Urtheile vom Jahre 1307—1323 umfaſſend) in Limborch's historia Inquisitionis. Amſterdam 1692. Peter von Pillichdorf, c. 1444, contra haeresin Waldensium in Max. Bibl. XXV. f. 277 sq. Ueber Alanus, Ebrard, Stephanus de Borbone, Rainerius, ſ. die betr. Artikel in dieſer Encyklopädie. Joachim Camerarius, historica narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis. Heidelb. 1605, Frankf. 1625. Lasitius, historia de origine et rebus gestis fratrum Bohemorum liber octavus, mit Auszügen aus den ſieben erſten Büchern, von A. Comenius, edirt Amſterdam 1660, ſ. darüber Dieckhoff S. 32. Gindely, Geſchichte der böhmiſchen Brüder, erſter Band, 1857. Außerdem machen wir hier aufmerkſam auf die gegenwärtig unter der Preſſe in Erlangen befindliche Schrift von Prof. Dr. Zeſchwitz: „Die Katechismen der Waldenſer und der böhmiſchen Brüder, kritiſch bearbeitet, mit einer Abhandlung über das Verwandtſchaftsverhältniß beider Religionsgemeinſchaften und ihrer Schriften."

II. Die Reformation bei den Waldenſern und die darauf folgende Geſchichte bis zu unſerer Zeit. — Die Reformation des 16. Jahrhunderts, die ganz Europa erſchütterte, drang auch in die abgelegenen Waldenſerthäler, deren Einwohner darauf vorbereitet waren, theils durch ihre Berührung mit den böhmiſchen Brüdern, theils durch das bewegende Princip ihres Lebens. Waldus war von dem Triebe, das Wort Gottes kennen zu lernen und darnach ſein Leben einzurichten, ausgegangen. Die Waldenſer des 16. Jahrhunderts waren ſich auch bewußt, daß ihre Schriftkenntniß noch ſehr lückenhaft und daß Manches in ihrem Leben, in ihren Einrichtungen nicht ſchriftgemäß ſey.

Es waren, wie wir geſehen haben, zwei unausgeſöhnte und unausſöhnbare Richtungen in den Waldenſern vereinigt, die katholiſche und die proteſtantiſche. Daher kam es, daß viele bis zur Reformation ſich mit der katholiſchen Kirche wieder vereinigten, wofür wir als Beiſpiele anführen die katholiſchen Armen, die glänzenden Erfolge des Vincenz Ferrer zu Anfang des 15. Jahrhunderts, die Ausſöhnung vieler Waldenſer des Delphinats mit der katholiſchen Kirche zu Anfang des 16. Jahrhunderts. Anderntheils fühlten ſie ſich, vermöge des proteſtantiſchen Principes, das ſie in ſich trugen, auch zu den diſſentirenden Parteien hingezogen. Dieſe zwiſchen zwei entgegengeſetzten Punkten hin und her ſchwankende Bewegung erreichte in der Reformation ihren Ruhepunkt.

Die Kunde von der Reformation brachte unter den Waldenſern, wie zu erwarten, eine große Erregung hervor. Wie ſehr mußte es ſie überraſchen und erfreuen, daß ſie plötzlich ſo mächtige und ſo zahlreiche, beſonders ſolche an Geiſt und Bildung hervorragende Bundesgenoſſen erhalten! Zunächſt reiſte der Paſtor Martin von Luſerna in Piemont nach Deutſchland und brachte eine Anzahl von Schriften der Reformatoren mit. Doch der entſcheidende Schritt ging von den Waldenſern der Provence und der Dauphiné, von den franzöſiſchen Waldenſern aus. In Frankreich war urſprünglich die Religionsgemeinſchaft der Waldenſer entſtanden, von Frankreich ging auch die Reformation derſelben aus. Jene Waldenſer alſo auf der weſtlichen Seite der cottiſchen Alpen angeſiedelt, ſchickten im Jahre 1530 zwei aus ihrer Mitte, Georg Morel aus Fraiſſinières im Delphinat, Paſtor in Merindol in der Provence und Peter Maſſon *) zu den Reformatoren in der Schweiz und Deutſchland, um ihnen eine deutliche und ausführliche Beſchreibung ihrer Zuſtände in ſittlich-religiöſer Beziehung zu machen und um ſie über alle Dinge, worüber ſie noch im Unklaren waren, auszufragen. Die beiden Geſandten kamen zuerſt nach Neuenburg, Murten und Bern; von ihren dortigen Verhandlungen iſt uns nichts aufbewahrt worden. Darauf wandten ſie ſich nach Baſel an Oekolampad, nach Straßburg an Bucer und Capito, und pflogen an beiden Orten mit den genannten Männern weitläufige Unterhandlungen. Wir ſind ſo glücklich, ſehr ausführliche Aktenſtücke dafür benützen zu können, worunter eines neulich im Straßburger Archiv aufgefunden, was ich in meiner Schrift über die romaniſchen Waldenſer noch nicht benützen konnte. Die Aktenſtücke ſind folgende: 1) Schreiben des G. Morel an Oekolampad und deſſen Antwort an G. Morel bei Scultetus in ſeinen Annalen S. 295—315, bei Dieckhoff S. 364—415. 2) In DD. Joa. Oecol. et Huldr. Zwinglii epistolarum libri IV. Bas. 1536. ſind noch zwei andere Briefe Oekolampad's; im einen vom 17. Oktbr. 1530, fol. 198. b, empfiehlt er die waldenſiſchen Abgeordneten Bucern und Capito, im anderen, an G. Morel adreſſirten, gibt er dieſem nachträglich Auskunft über einige Punkte, welche bei Scultetus nicht erwähnt ſind. Es iſt der 4te Brief jener Sammlung: fratribus N. ohne Datum und nähere Angabe der Adreſſaten. 3) Martini Buceri responsiones ad questiones a Georgio Morello et Petro Lathomo Valdensium provincialium ablegatis, de religione rebusque ecclesiasticis propositas MD. XXX, als

*) Nach Gilles u. A. hieß dieſer zweite Abgeſandte Maſſon; nach dem gleich anzuführenden Manuſcripte von Bucer hieß er Lathomus.

Manuſkript befindlich auf der Univerſitätsbibliothek zu Straßburg, von Prof. Cunitz abgeſchrieben und dem Verfaſſer dieſes Artikels gütigſt mitgetheilt. Als ich meine Schrift über die romaniſchen Waldenſer ſchrieb, erkundigte ich mich in Straßburg darnach, ob von den Verhandlungen mit Bucer ſich nichts vorfinde, erhielt aber eine durchaus verneinende Antwort. Es wäre ſehr zu wünſchen, daß dieſes Manuſkript durch den Druck veröffentlicht würde. Es verdiente den Druck eben ſo gut wie Oekolampad's bereits erwähnte Briefe. 4) Die Memoiren von G. Morel, in waldenſiſcher Sprache handſchriftlich vorhanden in Dublin (ſ. romaniſche Waldenſer S. 57, 355), ein ſehr wichtiges Dokument, inſofern wir daraus die Fragen G. Morel's an Bucer kennen lernen; es enthält aber auch die Antworten Oekolampad's und Bucer's, und gibt uns Anleitung, die ſpäteren Corruptionen der waldenſiſchen Literatur deutlich zu erkennen und augenſcheinlich darzulegen. Durch die Auffindung von Nro. 3 hat es allerdings den einen Theil ſeines Werthes verloren, der andere Theil aber bleibt ihm unbeſtritten.

Die Beſchreibung der ſittlich-religiöſen Zuſtände, wie die beigefügten Fragen, geben eine merkwürdige Beſtätigung der katholiſchen Berichte aus dem Mittelalter, ſtimmen dem Inhalte nach mit den waldenſiſchen Schriften überein nnd laſſen auch die aus dem huſſitiſchen Sektenkreiſe gewonnenen Anregungen durchblicken.

G. Morel gibt ein Bekenntniß des Glaubens der Waldenſer, worin ſich taboritiſcher Einfluß zeigt und worauf wir hier das Augenmerk richten, wegen der ſonderbaren Schickſale, die dieſes Glaubensbekenntniß gehabt hat. Morel bezeugt, in Uebereinſtimmung mit den älteren articles de la fe, ſeinen Glauben an die 12 Artikel des apoſtoliſchen Symbols, an die Dreieinigkeit, an Chriſtus als Gottmenſchen; er verwirft alle Anrufung der Heiligen, da es nur Einen Mittler, Chriſtum, gebe; er verwirft das Fegefeuer, — alle von Menſchen erfundenen Dinge, Feſte und Vigilien der Heiligen, das Weihwaſſer, die Faſten und vorzüglich die Meſſen; die Sakramente definirt er als Zeichen einer heiligen Sache oder als ſichtbares Abbild einer unſichtbaren Gnade; es ſey gut und nützlich, daß die Gläubigen bisweilen die Sakramente gebrauchen, wenn es anders geſchehen könne. Zuletzt wird noch die Ohrenbeichte als nützlich empfohlen. Aus den angehängten 47 Fragen können wir noch deutlicher erſehen, wie der Bekenntnißſtand der Waldenſer damals beſchaffen war. Morel frägt den Bucer, „ob es mehr als zwei Sakramente gebe," da die Papiſten ſagen, es gebe deren ſieben, und dem Oekolampad ſagt er: „darin ſind wir, wie ich höre, im Irrthum geweſen, daß wir mehr als zwei Sakramente annahmen." Was die Meſſen betrifft, ſo ſcheint Morel darüber nicht ſo ſehr hinaus und im Klaren zu ſeyn, als es nach dem angeführten Glaubensbekenntniſſe ſcheinen könnte. Er frägt, ob das Leiden Chriſti nur für die Erbſünde gelte. So lehrten katholiſche Theologen, um der Meſſe die Bedeutung zu vindiziren, daß ſie die Vergebung der täglichen Sünden bewirke. So leſen wir auch in der waldenſiſchen Auslegung des Hohen Liedes 6, 4., daß Chriſtus vom Himmel auf die Erde heruntergeſtiegen, auf daß er uns von der Erbſünde erlöſete (que el reymes nos del peccа original). Ebenſo bezeichnend iſt es, wenn Morel frägt, welche Bücher in der heiligen Schrift für kanoniſche und welche für nicht kanoniſche zu halten ſeyen. Es iſt durch taboritiſche Anregung die richtige Erkenntniß darüber im Keimen begriffen. Ebenſo zeigt ſich ein Unbehagen an der allegoriſchen Auslegung der Schrift, welche dem Katholicismus ſo ſehr zur Stütze diente, in der Frage, ob dieſe Auslegung nützlich ſey; die Wichtigkeit dieſer Frage erhellt daraus, daß in den waldenſiſchen Schriften ein ſehr weitläufiger Gebrauch von jener Art der Auslegung gemacht iſt. Die Losreißung von der katholiſchen Ascetik kündigt ſich an in der Frage, ob es einige Ausſprüche Chriſti gebe, die Gebote, andere, die Rathſchläge genannt werden können, — und ob es erlaubt ſey, daß die Diener des Wortes in der Eheloſigkeit leben, — wozu auch dieſes gehört, daß, weil es noch immer vollkommene Frauen gab, d. h. Frauen in der Eheloſigkeit lebend, an abgeſonderten Orten zuſammen wohnend und mit Dienſtleiſtungen gegen die Prediger und die auf das Predigtamt ſich Vorbereitenden, beſchäftigt, Morel frägt, ob Solches zuläſſig ſey.

Das geſammte Verhältniß zur katholiſchen Kirche, wie es ſich noch immer durch Theilnahme an den katholiſchen Sakramenten kund gab, kommt auch in Verhandlung. Morel ſagt darüber: „Die Zeichen der Sakramente ertheilen nicht wir, ſondern die Diener des Antichriſt unſerem Volke. Doch eröffnen wir den Unſeren, ſo viel an uns iſt, was die Sakramente bedeuten, und daß ſie in keiner Weiſe auf die antichriſtlichen Ceremonien ihr Vertrauen ſetzen und bitten ſollen, es möge ihnen nicht als Sünde zugerechnet werden, wenn ſie gezwungen werden, die Greuel des Antichriſt zu hören, und es möge ſolcher Greuel ſchnell beſchämt werden, die Wahrheit Raum gewinnen.“ Weiterhin frägt Morel: „Ob es nützlich ſey, daß die Diener des Wortes die Gebräuche und Ceremonien der Sakramente verwalten, wenn ſie dieß thun können.“ Auffallend iſt dieſe Zurückhaltung. Morel ſcheint durchaus nicht der Anſicht zu ſeyn, daß die Waldenſer ſich aller Theilnahme am katholiſchen Gottesdienſt enthalten ſollen. Es handelt ſich für ihn bloß um einzelne Ausnahmefälle und auch darüber iſt er im Ungewiſſen. Ferner ergibt ſich aus den Mittheilungen Morel's, die an die 27ſte Frage angehängt werden, daß die Waldenſer zu ſeiner Zeit über die Rechtfertigung durch den Glauben noch durchaus nicht im Klaren waren. Ebenſo zeigt ſich, daß Morel und andere Waldenſer des Erasmus Schrift de libero arbitrio und Luther's Schrift de servo arbitrio geleſen haben und dadurch in große Verlegenheit gerathen ſind, inſofern ſie offenbar weit mehr auf des Erasmus Seite ſtehen.

Wenn wir in dem, was über die Organiſation des Predigerſtandes geſagt wird, die Angaben der katholiſchen Berichte vollkommen beſtätigt finden, ſo zeigt ſich dagegen, daß das ſittliche Bewußtſeyn der Waldenſer einige Einbußen erlitten hatte, z. B. wenn Morel fragt, ob es den Frauen erlaubt ſey, von den Gütern ihrer Männer etwas zu entwenden. Ebenſo war nicht mehr die Rede vom gänzlichen Aufgeben der Rache, vom abſoluten Verbot des Menſchentödtens, ſondern Morel frägt an, ob es erlaubt ſey, die katholiſchen Kundſchafter zu tödten. So beichteten, kann man ſagen, die Waldenſer den Reformatoren, und zwar mit einer Lauterkeit und Offenheit, welche ſelbſt die ungünſtigſten Seiten der waldenſiſchen Zuſtände nicht verdeckte, noch beſchönigte, und worin zugleich die ſicherſte Bürgſchaft einer gründlichen Reformation lag. Oekolampad und Bucer beantworteten weitläufig die an ſie geſtellten Fragen im Sinne der evangeliſchen Reformation. Vor Allem drang namentlich Oekolampad in ſehr ſtarken Ausdrücken auf gänzliches Aufgeben aller Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche. Die Reformatoren gaben auf alle ihnen vorgelegten Fragen die Antworten, die man von ihren geläuterten Anſichten und evangeliſcher Geſinnung erwarten konnte, — und überdieß bei der Abreiſe eine Anzahl Bücher.

Auf der Rückreiſe wurde Peter Maſſon in Dijon gefangen genommen und hingerichtet. G. Morel kam glücklich nach Merindol zurück. Er erſtattete einen genauen Bericht über ſeine Miſſion und die erhaltenen Antworten; er überſetzte in das Waldenſiſche alle Fragen, die er an Oekolampad und Bucer gerichtet, und fügte jeder ſogleich die Antwort oder die Antworten bei; aus dieſer Arbeit ſind die vorhin genannten Memoiren entſtanden. Zugleich erklärte er der Gemeinde, „in wie vielen und wie großen Irrthümern ſie ſich befänden, in welche ſie ihre alten Geiſtliche verleitet und von dem rechten Wege der Frömmigkeit abgeführt hätten.“ Dieſe Erklärung erregte lebhaft die Gemüther. Es wurde beſchloſſen, aus Apulien und Calabrien die erfahrenſten und angeſehenſten Glaubensgenoſſen herbeizurufen und in Gemeinſchaft mit ihnen die wichtige Angelegenheit der Reformation zu behandeln, vorher aber eine neue Geſandtſchaft nach der Schweiz zu ſchicken, mit dem Auftrage, die ſchweizeriſche Kirche zur Abſendung von einigen Theologen zu bewegen, welche an der zu veranſtaltenden Verſammlung Antheil nehmen ſollten. Sogleich machten ſich Einige nach der Schweiz auf den Weg und wendeten ſich an Farel, der eine geiſtliche Verſammlung nach Grandſon berief, um über dieſe Sache einen Beſchluß zu faſſen. Farel und Paſtor Saunier wurden beauftragt, zu den Waldenſern ſich zu begeben.

Die waldenſiſche Synode fand Statt im Flecken Chanforans im Thale von Angrogne, zu den Thälern Piemonts gehörig, am 12. Sept. 1532 und den fünf darauf folgenden Tagen. Es waren auch viele Laien anweſend. Nach dem älteſten, unverfälſchten, in Dublin aufbewahrten Dokumente, wurden nachſtehende Beſchlüſſe gefaßt und zwar in folgender Ordnung: 1) Der Chriſt darf bei dem Namen Gottes ſchwören. 2) Kein Werk iſt gut zu nennen, außer demjenigen, was Gott geboten hat. Kein Werk iſt böſe zu nennen, ausgenommen dasjenige, was Gott verboten hat. Was die äußeren Werke betrifft, welche Gott nicht verboten, ſo kann der Menſch ſie verrichten oder nicht verrichten, ohne Sünde zu begehen. 3) Die Ohrenbeichte iſt nicht von Gott geboten. Gemäß der heil. Schrift, beſteht die wahre Beichte darin, Gott allein zu beichten. 4) Das Ablaſſen von der Arbeit am Sonntage iſt den Chriſten von Gott nicht verboten. 5) Das äußere Wort iſt nicht nöthig, noch das Gebet mit gebogenen Knieen, noch beſtimmte Stunden, noch Neigung des Hauptes. Im Manuſkript, woraus wir ſchöpfen, ſind die drei folgenden Theſen ausgelaſſen, und zu dieſer fünften Theſe iſt hinzugeſetzt, daß die Verehrung Gottes nicht anders geſchehen könne, als im Geiſt und in der Wahrheit, nach Joh. 4, 24. 9) Die Auflegung der Hände iſt nicht nöthig. 10) Es iſt dem Chriſten nicht erlaubt, ſich in irgend einer Weiſe an ſeinem Feinde zu rächen. 11) Der Chriſt darf ein obrigkeitliches Amt ausüben über die Chriſten, die ſich eines Verbrechens ſchuldig gemacht haben. 12) Der Chriſt iſt nicht verbunden, zu beſtimmten Zeiten zu faſten. 13) Die Ehe iſt Niemanden verboten. 14) Welche die Ehe Denjenigen verbieten, die Luſt dazu haben, lehren eine teufliſche Lehre. 15) Einen mit Ehre umgebenen Stand der Virginität anordnen, iſt teufliſche Lehre. 16) Wer die Gabe der Enthaltung nicht hat, iſt zur Ehe verpflichtet. 17) Nicht alles Zinsnehmen iſt von Gott verboten. 18) Die Worte, die in St. Lukas ſich finden, ſind nicht vom Wucher zu verſtehen (die Angabe der Stelle iſt nicht deutlich). 19) Alle, welche die Seligkeit erlangen werden, ſind vor Erſchaffung der Welt erwählt. 20) Welche ſelig werden, können nicht anders denn ſelig werden. 21) Wer den freien Willen aufſtellt, verläugnet gänzlich die Prädeſtination und Gnade Gottes. 22) Die Diener des Wortes ſollen den Ort nicht wechſeln, es ſey denn zu großem Nutzen der Kirche. — Was die Materie der Sakramente betrifft, ſo iſt beſchloſſen, daß wir nur zwei ſakramentliche Zeichen haben, welche Chriſtus uns gelaſſen hat; das eine iſt die Taufe, das andere die Euchariſtie, welche (nämlich die Euchariſtie) wir gebrauchen zur Bezeugung unſerer Beharrlichkeit bis an das Ende, wofür wir in der Taufe die Verheißung haben, daß wir Kinder ſeyen, auch noch zum Andenken jener großen Wohlthat, welche Chriſtus uns erwieſen hat, indem er für unſere Erlöſung ſtarb und uns mit ſeinem koſtbaren Blute reinigte." — Am Schluſſe kommt eine Erklärung: „Da ſo viele Brüder mittelſt Gottes Hülfe einig geworden ſind, haben wir die vorliegenden Sätze unterſchrieben, die nicht von Menſchen, ſondern vom heiligen Geiſte geboten ſind. Wir bitten Gott, daß wir, nachdem wir von einander geſchieden, nicht zwieträchtig ſeyn mögen in dem Vortrage und der Vertheidigung der genannten Sätze, noch in der Auslegung der heiligen Schrift."

Wie deutlich gibt ſich doch in dieſen Worten das Bewußtſeyn kund, daß jene Sätze inmitten von Meinungsverſchiedenheiten ſanktionirt wurden und daß man ſogar einige Beſorgniß hegte, es möchten ſolche auch ſpäter hervortreten! Was die Sätze ſelbſt betrifft, ſo iſt darin das Aufgeben der altwaldenſiſchen Eigenthümlichkeit ausgeſprochen und den Inſtruktionen Oekolampad's und Bucer's Folge geleiſtet. Die Sätze über die Prädeſtination und den freien Willen ſind wahrſcheinlich auf den anweſenden Farel zurückzuführen. Man wundert ſich aber, daß außer dieſen Sätzen und der Anführung der zwei Sakramente keine weiteren dogmatiſchen Sätze aufgeſtellt werden. Es zeigt ſich darin noch ein Reſt jener Scheu vor eigentlichen Glaubensbekenntniſſen, welche die böhmiſchen Brüder den Waldenſern vorwarfen. So fällt es auch auf, daß keine Theſe aufgeſtellt wird, betreffend das Aufgeben der Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche. Nach Gilles S. 30 wurde zwar von der Synode ein dahin zielender Beſchluß gefaßt. Es ſcheint aber, daß man in Betracht der großen Schwierigkeit und Gefahren, die damit verbunden

waren, ſowie um Uneinigkeit zu vermeiden, jenem Beſchluſſe keinen ſchriftlichen Ausdruck geben wollte. Wahrſcheinlich wurde kein förmlicher Beſchluß gefaßt, der bindend ſeyn ſollte, ſondern, wie aus dem Folgenden erhellen wird, verabredete man ſich, bei ſchicklicher Gelegenheit, das römiſche Joch abzuwerfen. G. Morel hätte wohl ſehr gerne ein eigentliches Glaubensbekenntniß aufgeſtellt, aber er mußte Rückſicht nehmen auf die Stimmung der Mehrheit. Wurde doch, wie geſagt, nicht einmal der wichtige Punkt zu Protokoll gebracht, daß man fernerhin alle Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche meiden wolle.

Die neue Periode, die ſich für die Waldenſer eröffnet hatte, trägt folgende karakteriſtiſche Merkmale: die Waldenſer vollziehen, wenn auch nicht ſogleich, ſo doch binnen einiger Zeit, ihre Lostrennung von der römiſchen Kirche. Dadurch ziehen ſie ſich blutige Verfolgungen zu, wobei Viele umkommen, Viele in andere Länder auswandern und daſelbſt bleibend ſich anſiedeln. Die Waldenſer geben das frühere Princip der widerſtandsloſen Ertragung der Verfolgung auf und geſtützt auf die Behauptung, daß ihre Väter ſeit undenklichen Zeiten dieſelben Wohnſitze inne gehabt, erheben ſie ſich gegen die ſie verfolgenden Landesherrn und führen mit ihnen eigentliche Kriege, die, nach dem formellen Rechte beurtheilt, nicht mehr und nicht minder unrechtmäßig ſind, als die Erhebung des ſchmalkaldiſchen Bundes gegen Karl V., der deutſchen Proteſtanten des 17. Jahrhunderts gegen Ferdinand II., der franzöſiſchen Reformirten gegen ihre Könige. Abgeſehen vom Kriege, in dem auch die Waldenſer Grauſamkeiten begehen, laſſen ſie ſich im Einzelnen zu Verletzungen der beſtehenden Verträge, ſelbſt zu Gewaltthätigkeiten hinreißen, die aber von gegneriſcher Seite um das Hundertfache überboten werden. Ihre Landesherrn brechen namentlich oft das gegebene Wort auf die ſchändlichſte Weiſe und verfahren mit ebenſo vieler Liſt und Betrügerei, als Grauſamkeit. Doch ſind die Landesherren in ſehr vielen Fällen vorwärts getrieben, nicht durch den eigenen Fanatismus, ſondern theils durch die katholiſche Hierarchie, theils durch die franzöſiſchen Könige, in deren Abhängigkeit ſie ſich befinden und welche die ſavoyiſchen Herzöge geradezu als Vaſallen behandeln. So werden die Schickſale der Waldenſer in die großen Verwicklungen der Zeit hineingezogen und dadurch bedingt. Dieſelben Verwicklungen, die den Waldenſern ſo viele Leiden bereiten, führen auch zu merkwürdigen Rettungen, und in der neueſten Zeit iſt in Folge des politiſchen Umſchwunges in Italien eine durchgreifende, ungeahnte Beſſerung ihrer Lage eingetreten. Was die waldenſiſche Literatur und Geſchichtſchreibung betrifft, ſo erfuhren ſie beide ſeit Beginn des Kampfes mit dem katholiſchen Staate und der katholiſchen Hierarchie weſentliche Veränderungen; ſowie die waldenſiſche Religionsgemeinſchaft die Reformation angenommen hatte, ſo wurde auch die waldenſiſche Literatur dieſer Reformation gleichförmig gemacht, vermittelſt augenſcheinlicher Verfälſchung; auch ihre ältere Geſchichte wurde umgeſtaltet und zum Theil geradezu verfälſcht, im Intereſſe der angenommenen Reformation, und die proteſtantiſche Geſchichtſchreibung über die Waldenſer folgte bis in die Neuzeit dieſem Zuge.

In dieſer langen Periode können wir als erſten Abſchnitt unterſcheiden den Zeitraum, der ſich von der Synode von Angrogne, im Jahre 1532, bis zur ſogenannten „Union der Thäler," im Jahre 1571, erſtreckt, innerhalb welches Zeitraumes die in Angrogne angebahnte Reformation vollſtändig durchgeführt wird.*) Denn es läßt ſich von vorn herein erwarten, daß es dazu einiger Zeit bedurfte, da die Reformation mehr oder weniger ein Bruch war mit der Vergangenheit und die Waldenſer mit neuen Gefahren bedrohte. Daher denn ſchon auf der Synode von Angrogne eine diſſentirende Minorität ſich hervorthat, welche auf jenes Beides aufmerkſam machte, und als man keine Rückſicht darauf nahm, verließen die Häupter der Oppoſition, zwei Geiſtliche der franzöſiſchen Waldenſer, unwillig die Verſammlung und reiſten nach Böhmen zu einer

*) Die Annahme der Reformation 1532 ließe ſich auch zu dieſer erſten Unterperiode ſchlagen, als Zeit der Annahme und Durchführung der Reformation, 1532—1571.

Berathung mit den dortigen Brüdern. Ueber dieſe Reiſe und deren Erfolge ſind zwei verſchiedene Berichte bei Gilles einerſeits, bei Camerarius und Laſitius andererſeits vorhanden, die ſich auf folgende Weiſe vereinigen laſſen*): die beiden Opponenten erklärten ihren Genoſſen, daß ſie nach Böhmen reiſen wollten, um ſich bei den dortigen Brüdern über die neuen Beſchlüſſe zu berathen und ihren Zuſtand zu erforſchen. Die Waldenſer konnten und wollten das nicht wehren, da ſie ja von den böhmiſchen Brüdern Zuſtimmung erhalten konnten. Sie ließen alſo jene Beiden abreiſen, doch ohne ihnen eine eigentliche Miſſion zu geben, wozu man gewiß nicht gerade ſolche Opponenten gewählt hätte. Die Beiden gaben ſich aber für Abgeſandte der Waldenſer aus und entſchuldigten ſich, daß ſie keine Briefe mitgebracht hätten, mit den Gefahren der Reiſe. Sie mußten aber bald wahrnehmen, daß bei der Mehrzahl der Brüder für ihre Sache Nichts zu gewinnen ſey; bei den Allermeiſten fanden ſie entſchiedene Neigung zu der Vereinigung mit den deutſchen Proteſtanten, die ſie, als im Weſentlichen mit den Reformirten einig, anſahen, da bei ihnen der Abendmahlsſtreit keine Abneigung gegen die Schweizer bewirkt hatte. So brachten ſie alſo jene Vereinigung bei der Majorität gar nicht zur Sprache, ſondern beſchränkten ſich auf die Frage, ob die Geiſtlichen der Brüder in der Ehe lebten und gebrauchten dieſe Frage als Vorwand ihrer Reiſe. Hingegen fanden ſie unter den Huſſiten auch Einige, welche an ihren alten Zuſtänden ebenſo hingen, wie ſie an den ihrigen; es waren dieſelben, die noch im Jahre 1573 ſich der Vereinigung der Brüder, der reformirten und der lutheriſchen Calixtiner widerſetzten und welche Comenius (ed. Buddeus p. 41) als Pseudohussitas bezeichnet und welche ſich ſelbſt allein als ächte Huſſiten bezeichneten. Dieſen alſo erzählten ſie, wie die Ihrigen ſich mit den Reformatoren in's Vernehmen geſetzt, wie ſie auf der Synode von Angrogne unter ihrer Mitwirkung und Anleitung gewaltige Neuerungen beſchloſſen hätten; ſie erſuchten dieſe Pſeudohuſſiten ihnen ein abmahnendes Schreiben mitzugeben, wozu dieſe natürlich gerne bereit waren. In dieſem Schreiben war den Waldenſern der Vorwurf gemacht, daß ſie fremden Lehrern ihr Ohr geliehen und dem Worte Gottes zuwiderlaufende Neuerungen eingeführt hätten; zugleich war darin die Aufforderung enthalten, Alles nach dem Worte Gottes zu prüfen und ſich zu hüten, daß ſie nicht von Denjenigen betrogen würden, welche das Wort Gottes nach Belieben verkehren. Dieſer Brief veranlaßte eine neue Verſammlung im Thale St. Martin im J. 1533; nachdem der genannte Brief vorgeleſen worden, beſchloß man, eine derb und entſchieden abweichende Antwort darauf zu geben, zugleich wurden die Beſchlüſſe von Angrogne beſtätigt, worauf jene beiden Opponenten ſich in das Privatleben zurückzogen.

Darauf wurde zur Durchführung der Reformation geſchritten. Am ſchnellſten ging die Sache vor ſich bei den franzöſiſchen Waldenſern, und zwar zunächſt in der Provence, wo bis zum Jahre 1535 die Zahl der von der römiſchen Kirche Getrennten bereits zu einigen Tauſenden angewachſen war, die ihrem Könige Franz I. ein völlig reformirtes Glaubensbekenntniß übergaben. Die ſchreckliche Verfolgung von 1545, wobei 22 Ortſchaften niedergebrannt und über 4000 Menſchen jeglichen Alters und Geſchlechtes gemordet wurden, zerſtörte dieſe Gemeinden; 4000 gelang es, zu entkommen, die ſpäter zum Theil zurückkehrten und ſich in ihren alten Wohnſitzen freilich in ſehr kümmerlichem Zuſtande bis jetzt erhalten haben. Im Delphinat erreichte die im Jahre 1560 begonnene Verfolgung ſchnell ein Ende. In den Thälern auf der Oſtſeite der cottiſchen Alpen, die durch den Frieden von Cresby 1544 unter franzöſiſche Herrſchaft kamen, ging die Reformation bei Weitem nicht ſo ſchnell vorwärts. Erſt im Jahre 1555 begann hier die freie, öffentliche Predigt des Evangeliums. Viele Geiſtliche und Laien meinten zwar, man ſolle noch auf beſſere Zeiten warten; aber das Volk wollte davon nichts wiſſen und unter Anrufung des Namens Gottes wurde die Sache in das Werk

*) Dieſe Aufhellung verdanke ich Gieſeler in ſeiner Anzeige der romaniſchen Waldenſer. S. Göttinger gelehrte Anzeigen 1854. 60ſtes Stück. S. 588.

geſetzt; ſo lange die franzöſiſche Herrſchaft dauerte, wurden die Waldenſer geſchont, und es kamen nur einzelne Hinrichtungen vor: ſo wurde ein franzöſiſcher Buchhändler, Bartholomäus Hector, 1555, bei Turin verbrannt, ebenſo im Jahre 1557 in Turin ſelbſt der Barbe Gottfried Varaille, ein ehemaliger Mönch, der als Ketzerbekehrer, als er gefangene Waldenſer unterrichten und widerlegen wollte, von ihnen auf den Weg der Wahrheit geführt, zu ihnen übergetreten und einer ihrer Geiſtlichen geworden war. Emanuel Philibert, der durch den Frieden von Chateau-Cambreſis im Jahre 1559 von Frankreich die Waldenſerthäler zurückerhalten hatte, erließ im Jahre 1560 ein Verbot, andere als katholiſche Prediger zu hören. Auf die Supplik der Waldenſer, ſie bei dem Glauben ihrer Väter und Urväter aus den älteſten Zeiten zu laſſen, folgten Bekehrungsverſuche, und als dieſe nichts fruchteten, militäriſche Exekutionen, — denen die Waldenſer bewaffneten und ſiegreichen Widerſtand leiſteten. Im Frieden von Cavour, 1561, gewährte ihnen der Herzog freie Religionsübung innerhalb beſtimmter Gränzen. Da aber immer neue Neckereien erfolgten, ſchloſſen die Waldenſer unter ſich, um die Schwankenden zu beſeitigen, eine Art von Vertrag, die Union der Thäler, im November 1571, durch welche ſie ſich zum treuen Feſthalten der reformirten Religion verpflichteten. — Die Reformation erſtreckte ihren Einfluß auch bis in die Waldenſergemeinden von Calabrien. Sobald ſie erfuhren, daß ihre Glaubensbrüder die Gemeinſchaft mit der römiſchen Kirche aufgegeben hätten, baten ſie dieſelben um evangeliſche Prediger. Zwei, Stephan Negrin und Ludwig Pascal, übernahmen dieſe gefährliche Miſſion. Die Einführung der Reformation führte im Jahre 1560 unter unmenſchlichen Grauſamkeiten die gänzliche Ausrottung dieſer blühenden Gemeinden herbei; die wenigen Uebriggebliebenen wurden auf die ſpaniſchen Galeeren geſchickt, die Weiber und Kinder als Sklaven verkauft; die Allerwenigſten traten zur katholiſchen Kirche über. L. Pascal ſtarb in Rom auf dem Scheiterhaufen. — So hatte die Aufforderung der Reformatoren, die römiſche Kirche zu verlaſſen, überall freudigen Anklang gefunden, aber auch überall Verfolgungen herbeigeführt und einigen Gemeinden gänzlichen Untergang bereitet. Doch war das gänzliche Brechen mit der römiſchen Kirche, das Aufgeben aller bisherigen Accommodationen, das Abſtreifen der katholiſchen Ueberbleibſel die einzige Bedingung des Fortbeſtehens der waldenſiſchen Religionsgemeinſchaft. Da im 16. Jahrhundert alle Gegenſätze ſich ſchärfer ausprägten, ſo war den Waldenſern nur die Wahl gelaſſen, entweder ganz katholiſch oder ganz proteſtantiſch zu werden.

Indem ſie das Letztere wählten und ihrem Beſchluſſe unerſchütterlich treu blieben, blieben ſie noch Jahrhunderte lang Verfolgungen und Bedrückungen ausgeſetzt. Wir können alſo einen zweiten Abſchnitt dieſer Periode unterſcheiden, der von der Durchführung der Reformation bis zur Beſitznahme Piemonts durch Frankreich, in Folge des Sieges bei Marengo, im Jahre 1800, reicht. Aus dieſem langen Zeitraum heben wir folgende Punkte heraus. 1) Was die inneren Verhältniſſe betrifft, ſo gab das Jahr 1630 das Zeichen zu bedeutenden Veränderungen. Die durch die fremden Truppen in Piemont eingeführte Peſt raffte in den Waldenſerthälern von Mai 1630 bis Juli 1631 mehr als 10,000 Mann, mehr als die Hälfte der ganzen waldenſiſchen Bevölkerung hin. Von den Geiſtlichen blieben nur zwei am Leben, wovon der eine, Gilles, Pfarrer von Latour, der Geſchichtſchreiber der Waldenſer wurde. Man berief neue Prediger aus der franzöſiſchen Schweiz, und da ſie das waldenſiſche Idiom nicht verſtanden, ſo blieb nichts Anderes übrig, als die franzöſiſche Sprache bei dem Gottesdienſte einzuführen. Dieß war bei den an Frankreich angränzenden Thälern mit weniger Schwierigkeiten verbunden, den anderen Gemeinden gab man jene zwei übriggebliebenen Pfarrer, und gewöhnte ſie unterdeſſen an den Gebrauch der franzöſiſchen Sprache. Seitdem verſchwand der Gebrauch des waldenſiſchen Idioms aus dem Gottesdienſte, und es wurde der Gottesdienſt ſelbſt in allen Stücken dem franzöſiſch-reformirten conform gemacht. Die ſchweizeriſchen Prediger führten den Gebrauch der Liturgien ihrer angeſtammten Kirchen, d. h. der Genfer, Lauſanner und Neuenburger Liturgien ein, und es hörten

damit ältere Gebräuche auf; ſtatt des ungeſäuerten Brodes gebrauchte man im Abendmahl geſäuertes, und unterließ es, daſſelbe, wie früher, in drei Stücke zu zerbrechen. Auch der Name Barbe (Onkel) für die Geiſtlichen, woraus die Gegner für die Waldenſer überhaupt den Namen Barbets (Pudelhunde) machten, wurde beſeitigt und erſetzt durch Meſſer (Herr). Auch die Strenge der Kirchenzucht wurde gemildert. Die neuen Geiſtlichen ſträubten ſich gegen eine Prüfung durch ihre Aelteſten und gegen die Verpflichtung einer jährlichen, ſtrengen Viſitation ihrer Gemeinden. Auch drangen ſie darauf, daß ihre bei den monatlichen Unterredungen gehaltenen Predigten nicht mehr, wie früher, der Beurtheilung der ganzen Gemeinde, ſondern nur der Kritik der Geiſtlichen und Aelteſten unterworfen würden. Bald hatten die Waldenſer einige Geiſtliche, die aus ihrer Mitte hervorgegangen und die unterſtützt durch die für ſie in der Schweiz geſtifteten Stipendien, in Genf, Lauſanne, Bern und Baſel Theologie ſtudirten. 2) Es verſteht ſich, daß dieſe lange Zeit von mehr als zwei Jahrhunderten nicht von ununterbrochenen Verfolgungen angefüllt war. Den Waldenſern wurden innerhalb beſtimmter Landesgränzen einige, wenn auch ſehr eingeſchränkte Rechte geſtattet; dieſe Rechte wechſelten je nach den Fürſten, je nach dem Einfluſſe Frankreichs, je nach den Kriegsereigniſſen. Im Jahre 1603 erhielten ſie nicht nur freie Religionsübung im ganzen Umfange der drei Thäler (St. Martin, Peroſa, Luſerna), ſondern auch das Recht, öffentliche Aemter zu bekleiden; ſie leiſteten darauf dem Herzog weſentliche Dienſte, und der Lohn dafür waren neue Bedrückungen nach Abſchluß des Friedens. Es geſchah etwa, daß ſie nach geleiſteten Dienſten auf kurze Zeit eine beſſere Behandlung erfuhren, ſo 1694 und 1703; aber bald waren alle geleiſteten Dienſte wieder vergeſſen und der alte Zuſtand der Bedrückung trat wieder ein, ſo 1723, als Victor Amadeus das drückende Landrecht gab, ebenſo nach der Schlacht von Aſſiette 1747. Unter vielen Verfolgungen heben wir nur die von 1655 heraus, die an Schrecklichkeit Alles überbietet, was bis dahin in der Chriſtenheit vorgekommen war. Cromwell verwendete ſich damals mit Eifer und Erfolg für die Waldenſer. Noch 1799 war die Lage der Waldenſer eine ſehr traurige, wie aus den damals von Pfarrer Appia dem Grafen Neipperg, dem Commandanten der öſterreich. Avantgarde gemachten Mittheilungen hervorgeht: „die Waldenſer dürfen, ſagte Appia, keine Advokaten und Richter ihrer Religion haben, erſt ſeit zwei Jahren dürfen ſie eigene Aerzte haben; jede Gemeinde hat drei bis fünf Vorſteher, wovon die Mehrzahl aus Katholiken beſtehen muß; die Waldenſer dürfen in benachbarten katholiſchen Ortſchaften kein Grundeigenthum beſitzen. An manchen Orten, wo Waldenſer wohnen und wohin ihr Geiſtlicher nicht kommen darf, müſſen die Kinder zur Taufe drei bis vier Meilen weit getragen werden. Noch nie konnte ein Waldenſer in der Armee einen höheren Grad erreichen, als den eines Fähndrich; ſie dürfen überhaupt keine Aemter bekleiden. Das Kloſter von Pignerol bemächtigt ſich der Kinder, um ſie im katholiſchen Glauben zu erziehen. Im Jahre 1794 erließ der durch die Franzoſen bedrängte und der Waldenſer bedürfende König eine Verordnung, welche die gewaltſame Entziehung der Kinder verbot, natürlich blieben aber den Pfaffen noch viele Mittel, um arme Kinder anzulocken und herüberzuziehen. Die Waldenſer dürfen an den katholiſchen Feſttagen nicht arbeiten, und mußten lange an die katholiſchen Geiſtlichen den Zehnten entrichten." 3) Ein ſehr wichtiger Punkt ſind die Auswanderungen der Waldenſer in Folge der Bedrückungen. Im J. 1601 ließ der Herzog von Savoyen den Waldenſern der Markgrafſchaft Saluzzo die Wahl zwiſchen der Meſſe und der Auswanderung; 500 Familien ergriffen den Wanderſtab. Die bedeutendſte Auswanderung fand Statt, als Victor Amadeus II., zwar höchſt ungern, nur auf inſtändiges Dringen und ſelbſt Drohen Ludwig's XIV., im Jahre 1686 den Waldenſern die Wahl ließ zwiſchen der Meſſe und der Auswanderung. Die Waldenſer fehlten darin, daß ſie gegen den Rath ihrer Geiſtlichen ſich entſchloſſen, zu bleiben und zu widerſtehen. Mit Hülfe franzöſiſcher Truppen wurden ſie zu Paaren getrieben. Viele traten zu der katholiſchen Kirche über und wurden aus den Thälern vertrieben und in dem Diſtrikt Vercelli confinirt, um ſie vor neuer Anſteckung zu be-

wahren. Viele kamen um in den Gefechten, theils in den Gefängniſſen, theils auf der Flucht. Auf Verwendung der evangeliſchen Kantone der Schweiz erlaubte der Herzog den Uebriggebliebenen, auch vielen Gefangenen, die Auswanderung. Bis Februar 1687 waren bereits etwa 2600 Waldenſer nach Genf gekommen, die Ueberreſte von 46,000, nachher kamen noch mehrere; ſie wurden in der Schweiz vertheilt, ein Theil wanderte nach Deutſchland; der große Kurfürſt erklärte ſich bereit, 2000 aufzunehmen; — im Ganzen wanderten 884 in Kurbrandenburg ein; Andere fanden Unterkommen in Würtemberg, in der Pfalz, Heſſen, Naſſau-Schaumburg. Doch die Liebe zu den heimatlichen Thälern trieb 800 bis 900 Waldenſer, unter der Anführung von Pfarrer Arnaud, im Jahre 1689, im Monat Auguſt, in ihre Thäler zurück; mit bewaffneter Hand bahnten ſie ſich unter mancherlei Gefahren den Weg, und waren, ungeachtet öfterer, wunderbarer Rettungen auf das Aeußerſte gebracht, als ihr Landesherr 1690 mit ihnen Frieden ſchloß und ſie nun alſobald brauchte, um die Franzoſen aus dem Lande zu jagen, dieſelben Franzoſen, mittelſt deren er ſie bekriegt hatte. „Andere waren die Urſache eueres Unglücks," ſagte Victor Amadeus II. zu den Waldenſern.*) Er war der großen Coalition gegen Frankreich beigetreten. Allein die Waldenſer erfuhren auch dießmal, daß es nicht gut iſt, ſich auf Fürſten zu verlaſſen. In Folge eines neuen Bündniſſes mit Frankreich, im Jahre 1696, erfolgten 1698 neue Bedrückungen und neue Auswanderungen. Viele zogen nach Würtemberg und erhielten daſelbſt durch den herzoglichen Conceſſionsbrief vom Jahre 1699 Freiheit und Privilegien. Es entſtanden zuerſt drei Gemeinden, Großvillars, Dürmenz, Schönberg, jede mit mehreren Filialen, wozu ſpäter noch ſechs andere hinzukamen. Wie gewöhnlich, hatten die Theologen allein ſich den Regungen chriſtlichen Mitleidens verſchloſſen, indem ſie dem Herzog aus allerlei alten Dokumenten bewieſen, daß er dieſe Calviniſten nicht in ſein Land aufnehmen dürfe (ſ. Bender a. a. O. S. 281. 333). Hier, als Pfarrer in Schönberg, verbrachte Arnaud ſeinen Lebensabend, da er als geborener Franzoſe nicht Geiſtlicher der Waldenſer in Piemont bleiben durfte. Er ſtarb 1721. Um die Gemeinde Neuhengſtett, eine der zuletzt angelegten Gemeinden, erwarb ſich der ſchweizeriſche Geiſtliche, Andreas Keller (geſtorben als Antiſtes der Schaffhauſer Kirche), während ſeiner Amtsführung von 1784—1794, weſentliche Verdienſte. Er iſt auch Verfaſſer des Buches: „Kurzer Abriß der Geſchichte der würtembergiſchen Waldenſer," Tübingen 1796. Denſelben Gegenſtand, ſowie die Kolonien der Waldenſer in Deutſchland überhaupt, behandelt die Schrift von Moſer, „Aktenmäßige Geſchichte der Waldenſer" u. ſ. w. — und „ihre Aufnahme und Anbau im Herzogthum Würtemberg insbeſondere." Mit Urkunden und Beilagen. Zürich 1798. Ueber die Waldenſer in Brandenburg und ihre übrigen Kolonien in Deutſchland hat Dieterici geſchrieben: „Die Waldenſer und ihre Verhältniſſe zum Brandenburgiſchen Staate." Berlin 1831. Mit vielen Beilagen und einer Karte der Thäler.

Mit dem erſten Jahre des 19. Jahrhunderts beginnt der dritte Abſchnitt in der neueren Geſchichte der Waldenſer. Es iſt die Zeit der äußeren Befreiung und des inneren Aufſchwungs, der inneren Erneuerung und zuletzt der ſiegreich vorwärts dringenden Propaganda in Italien. Napoleon nahm lebendigen Antheil an dieſem tapferen Völkchen, ordnete ihre Kirchenverfaſſung, indem er, wie in Frankreich, für die Reformirten, ſo auch bei den Waldenſern die alte Synodalverfaſſung durch die Conſiſtorialverfaſſung erſetzte und die Geiſtlichen der Waldenſer anſtändig beſoldete. Der Sturz Napoleons und die Wiederauf-

*) Siehe darüber die neue, 1845 in Neuenburg erſchienene Ausgabe der histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs vallées etc. 1710. Die Schrift iſt nicht von Arnaud, der darin (S. 65) zêlé et fameux conducteur genannt und von dem geſagt wird, er habe avec grande dévotion gebetet (S. 87), un beau sermon gehalten (S. 95), une belle prière (S. 109. 207), une prédication si touchante etc. (S. 185). Arnaud beſorgte die erſte Ausgabe der Schrift, die Andere verfaßt hatten und ſchrieb die Vorrede; ſeitdem gilt er bei manchen Waldenſern ohne Widerrede als der Verfaſſer.

richtung des Königreichs beider Sicilien, gaben das Zeichen zu einer bigott katholiſchen Reaktion, die auf die Verhältniſſe der Waldenſer drückend einwirkte. Sogleich nach ſeinem Einzuge in Turin, am 20. Mai 1814, erließ Victor Emanuel, welchem ſein Bruder Karl Emanuel ſchon 1801 die Krone abgetreten hatte, ein Edikt, wodurch die alten beſchränkenden Verordnungen wieder in Kraft geſetzt wurden. Auf Verwendung von England und Preußen erließ jedoch der König bereits am 7. Febr. 1816 ein milderes Edikt, wodurch den Geiſtlichen eine Beſoldung von 500 Franks aus der Staatskaſſe bewilligt, den Waldenſern erlaubt wurde, Chirurgen, Pharmaceuten, Architekten, Geometer u. ſ. w. zu werden und ſie nur von den Stellen, zu welchen die Doktorwürde nöthig iſt, ausgeſchloſſen wurden. Neckereien von Seiten der katholiſchen Geiſtlichen, beſonders von Seiten des Biſchofs von Pignerol, Kinderentziehungen ziehen ſich durch dieſe und die folgenden Regierungen hindurch. Unter Karl Felix (1821—1831) wurden jedoch jene Milderungen nicht zurückgenommen und den Waldenſern geſtattet, ein eigenes Spital zu errichten — mit Hülfe von Beiträgen aus verſchiedenen proteſtantiſchen Ländern, ſelbſt vom Kaiſer Alexander I. von Rußland. Unter Karl Albert (1831 bis 1849), der bekanntlich Anfangs ſeiner Regierung entſchiedener Reaktionär war, ging es den Waldenſern zunächſt nicht beſonders gut: auf Antrieb der Jeſuiten war bereits das Dekret ausgefertigt, welches ſie in ihre alten Gränzen zurückwies; auf dringende Einſprache von Holland und Preußen wurde es zurückgenommen und ſogar in Turin eine, in Verbindung mit dem preußiſchen Geſandtſchaftshotel ſtehende, proteſtantiſche Kapelle errichtet, deren Prediger gewöhnlich ein Waldenſer iſt; ſpäter kam ein Spital hinzu. Beſondere Verdienſte erwarben ſich um ſie in der Neuzeit drei nunmehr heimgegangene Männer, D. Gilly, Pfarrer in Norham, der Mehreres über die Waldenſer ſchrieb, ſie öfters beſuchte, der preußiſche Geſandte in Turin, Graf von Waldburg-Truchſeß († 1844) und der Oberſt Beckwith, welcher Letztere durch Gilly's Schriften über die Waldenſer angeregt, lange Jahre hindurch beſonders für die Hebung des Schulweſens arbeitete und wirkte. Im J. 1839 wurde die Kirchenverfaſſung neu geordnet durch eine im April in St. Jean abgehaltene Synode: die alleinigen Glaubensquellen ſind die Lehren des Alten und Neuen Teſtaments. Das im J. 1655 von der Synode in Angrogne aufgeſtellte Glaubensbekenntniß (bei Hahn S. 668), welches den Typus der calviniſchen Lehre in der Prädeſtination und in der Lehre vom Abendmahle an ſich trägt, wird bezeichnet als der wahrſte Inbegriff und die reinſte Auslegung der Grundlehren der heil. Schrift und ſoll als Richtſchnur dienen beim Religionsunterrichte und in den Predigten, iſt mithin das Symbol der waldenſiſchen Kirche. Die Geiſtlichen werden von den Familienvätern der Gemeinde gewählt und von der Synode beſtätigt. Die Synode, welche ſich alle fünf Jahre verſammelt, beſteht aus allen angeſtellten Geiſtlichen, aus je zwei Laien jeder Gemeinde, die zuſammen Eine Stimme haben, aus den emeritirten Geiſtlichen mit berathender Stimme, und aus den Candidaten der Theologie, die das Recht haben, Vorſchläge zu machen. Der Ort der Verſammlung wechſelt zwiſchen den Thälern St. Martin, Peroſa, Luſerna: ſie iſt die oberſte geſetzgebende Behörde. Exekutive Behörde iſt die Tafel (table), beſtehend aus dem Moderator, der Präſident der Synode iſt, dem Vicemoderator oder Adjunkt, dem Sekretär und zwei weltlichen Mitgliedern, alle von der Synode gewählt für die Dauer einer Synodalperiode, aber alle wieder wählbar. Jede Gemeinde hat ihren Kirchenrath oder Conſiſtoire, beſtehend aus dem Geiſtlichen und den Aelteſten der Quartiere, worin jede Gemeinde abgetheilt iſt.*) — Dieſelbe Synode ſanktionirte die auf Betrieb des engliſchen Geiſtlichen Gilly abgefaßte Liturgie, die durchaus reformirten Typus trägt. Noch iſt zu bemerken, daß dieſelbe Synode verordnete, alle Theologen ſollten fortan nur in den Thälern ſelbſt die

*) Siehe über die Kirchenverfaſſung von 1690 bis 1828 die Schrift von Pfarrer Weiß, die Kirchenverfaſſung der piemonteſiſchen Waldenſergemeinden aus ihren Synodalprotokollen von 1690 bis 1828 — zuſammengeſtellt. Zürich 1844.

Conſekration erhalten. Die Studien machten ſie, wie vordem, in der Schweiz; Friedrich Wilhelm III. ſtiftete zwei Stipendien für zwei Waldenſer, wenn ſie in Berlin ſtudierten; 1833 trafen dort die erſten Waldenſerſtudierenden ein. Doch wurde ſeitdem eine eigene theologiſche Schule in Latour errichtet.

Das Jahr 1848 eröffnete ſich für die Waldenſer mit den günſtigſten Ausſichten. Wenige Tage nach Verkündigung der Conſtitution unterzeichnete Karl Albert einen königlichen Patentbrief, folgenden Inhalts: „Die Waldenſer ſind berechtigt, alle bürgerlichen und politiſchen Rechte unſerer Unterthanen zu genießen, die Schulen innerhalb und außerhalb der Univerſitäten zu beſuchen und akademiſche Würden zu erlangen. In Bezug auf die Ausübung ihres Gottesdienſtes und die von ihnen geleiteten Schulen findet keine Neuerung Statt.“ Am Nationaldankfeſt für die Ertheilung der Conſtitution, am 27. Februar, wurde den 600 Waldenſern, die ſich in Turin eingefunden, der Ehrenplatz an der Spitze der ſtädtiſchen Körperſchaften eingeräumt; an der Stelle, wo früher Manche auf dem Scheiterhaufen geſtanden, tönte ihnen der Ruf entgegen: „Es leben die waldenſiſchen Brüder! Es lebe die Emancipation der Waldenſer.“ — Seitdem hat ſich ihre Lage immer mehr gebeſſert. Im Jahre 1854 wurde zu Turin eine neue geräumige Kirche der Waldenſer eingeweiht, an vielen Orten Piemonts, ſodann auch außerhalb Piemonts, ſind in Folge der eingeführten Religionsfreiheit kleine waldenſiſche Gemeinden oder Stationen, im Ganzen bis jetzt 23 (nach Nitzſch a. angef. Orte) entſtanden. Nach Florenz haben ſie ſeit zwei Jahren ihre theologiſche Schule verlegt. Ihr Streben geht nämlich dahin, das Evangelium in Italien auszubreiten und den auf vielen Punkten ſich kundgebenden chriſtlichen Regungen einen Halt, einen Vereinigungspunkt zu gewähren. Sie erſtreben im Kirchlichen eine ähnliche Stellung, wie Piemont unter Victor Emanuel im Politiſchen, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie mit den Waffen des Geiſtes fechten. So wie aber im Politiſchen die Centraliſation und Unifikation Italiens auf bedeutende, um nicht zu ſagen, unüberwindliche Hinderniſſe geſtoßen, ſo auch der kirchlich-religiöſe Centraliſationstrieb der Waldenſer. In Genua, in Florenz und anderswo haben ſich neben den waldenſiſchen Gemeinden ſolche gebildet, welche nicht unter der waldenſiſchen Synode und Tafel ſtehen, ſondern völlig unabhängig ſind, und namentlich bis jetzt kein feſtgeordnetes Miniſterium haben. S. darüber Leopold Witte, das Evangelium in Italien, ein zeitgeſchichtlicher Verſuch. Gotha 1861. Nitzſch, die evangeliſche Bewegung in Italien. Berlin 1863. Siehe auch den Bericht über die in St. Jean im Mai 1862 abgehaltene, jährliche Synode der Waldenſer in der Neuen Evangeliſchen Kirchenzeitung 1862. Nr. 30. S. 475.

Hier iſt der Ort, auf die waldenſiſche Literatur zurückzukommen, zugleich die Richtung, welche die neuere proteſtantiſche Geſchichtſchreibung in Betreff der Waldenſer genommen, zu karakteriſiren und die Hauptwerke zu nennen. Den Waldenſern kam es, ſeit Annahme der Reformation, darauf an, die Behauptung durchzuführen, daß ſie mit Annahme der Reformation ſich nicht weſentlich verändert hätten und daß ſie darum den gleichen Anſpruch auf Duldung, wie früher von Seiten des Staates, machen könnten. Daher eben in der Union der Thäler vom J. 1571 die ſeitdem conſtant gewordene Formel von der von den Vätern ererbten Lehre. Weil man ſie aus ihren Thälern vertreiben wollte, ſo beriefen ſie ſich, um ihren Widerſtand zu rechtfertigen, bald darauf, daß ſie ſeit undenklichen Zeiten dieſe Thäler inne gehabt hätten. Auf dieſe Weiſe wurde eine Aenderung in ihrer Literatur und in den Angaben über ihre ganze Geſchichte eingeleitet. Die Literatur und die Geſchichte der Waldenſer wurden, wie bevorwortet, der angenommenen Reformation gleichförmig gemacht und zugleich der Urſprung der Waldenſer und ihrer Literatur in ein höheres Alterthum hinaufgerückt und in die piemonteſiſchen Thäler verlegt. Denn, nachdem das Völkchen im Ganzen ſich in die Reformation hineingelebt hatte, vergaß es bald die Accommodationen, deren ſich die Väter bedient, die katholiſchen Anhängſel, womit ſie noch behangen waren; es ſah nur auf das, was die Väter von Rom trennte, was ihnen die Verfolgung zugezogen und machte in leicht begreiflichem,

optiſchem Irrthum aus dem halben Proteſtantismus der älteren Waldenſer einen völlig durchgeführten; wenn nun Gelehrte auftraten und ihnen ſogenannte ältere Dokumente als Zeugniſſe der reinen Lehre ihrer Väter vorwieſen, ſo war das Volk nicht im Stande, dieſe Dokumente kritiſch zu prüfen und am Wenigſten dazu geneigt, das Alter derſelben in Zweifel zu ziehen, da jene Dokumente ſein Stolz, ſein Ruhm, ja, ſeine Rechtfertigung, gegenüber den Feinden, wurden. Die Männer ſelbſt, welche ſeine Dokumente vorbrachten, ermangelten der gehörigen geſchichtlichen Kenntniſſe, um ſolche Dinge richtig anzuſehen und zu beurtheilen. So bildete ſich eine mythiſche Anſicht von der waldenſiſchen Litteratur und Geſchichte, welche wir die neuwaldenſiſche Anſicht nennen können.

Vor der Reformation finden wir aus leicht begreiflicher Urſache nur geringe Spuren von der Behauptung eines über Waldus hinaufreichenden Urſprunges. Die Waldenſer behaupteten, ſich an die kleine Zahl von Lehren anzuſchließen, die unter allerlei Verfolgungen ſeit der Apoſtelzeit den Weg Chriſti gezeigt hätten (Nobla Leyczon v. 353 ff.). Sie ſahen ſich an als Nachfolger der erſten Kirche, ſie behaupteten, daß ihre Richtung vor Waldus begonnen habe, wie ſie zu Moneta Fol. 402, in der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts, ſprachen; ſie verſtanden dieß geiſtig, wie wir auch ſagen, daß es vor Luther Proteſtanten gegeben habe. So bildete ſich bei Einigen die Sage, daß die Sekte aus der Zeit des Pabſtes Silveſter datire, alſo aus der Zeit, wo, nach der mittelalterlichen Tradition, die Kirche ſich zu bereichern und weltliche Herrſchaft zu beſitzen anfing. Siehe Conrad Juſtinger in ſeiner Berner Chronik, um 1420 geſchrieben, Claudius Seyssel, adversus Waldenses disputationes 1517. Georg Morel ſchreibt den Waldenſern einestheils nur ein 400jähriges Alter zu, anderntheils behauptet er, daß ſie von den Zeiten der Apoſtel her immer denſelben Glauben wie die Reformatoren des 16. Jahrh. bekannt hätten; indem er erſtens damit jener früheren Ausſage eines 400jährigen Alters widerſpricht, und ſodann noch andere Ausſagen, wonach die Waldenſer den Unterſchied der kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher nicht kennen, mehr als zwei Sakramente annehmen u. a. dgl., macht, ſo iſt der Schluß gerechtfertigt, daß er mit jener Behauptung mehr einer ſich bildenden Volksmeinung folgt, als daß er die eigene Ueberzeugung ausſpricht. Indeſſen macht ſich nun dieſe Volksmeinung nach und nach geltend, obſchon noch Perrin*) und Gilles**) im 17. Jahrh. die Waldenſer von Waldus ableiten. Aber Gilles ſetzt hinzu, daß Waldus, als er mit den Seinen in die piemonteſiſchen Thäler ſich zurückzog, daſelbſt Geſinnungsgenoſſen angetroffen habe, woraus hervorgehe, daß die wahre apoſtoliſche Lehre in jenen Thälern immerfort unverſehrt erhalten worden ſey. Leger iſt es, der am Meiſten die Anſicht eingebürgert hat, daß die Waldenſer bis zu den Apoſteln hinaufreichen, daß ihr Name von den Thälern, die ſie bewohnen, herzuleiten ſey, — alle Gründe, die er dafür vorbringt, ſind ſo beſchaffen, daß ſie die ernſte Geſchichtsforſchung niemals hätte billigen ſollen. Doch hat die Anſicht des Leger, ungeachtet der gegründeten Ausſtellungen des Jakob Basnage (in ſeiner Kirchengeſchichte, Theil II., Fol. 1434) die proteſtantiſche Geſchichtſchreibung in Frankreich, England und Deutſchland, bis vor wenigen Jahrzehnten beherrſcht.

Es zeigte ſich, daß je ſpäter herab, die Tradition immer mehr anſchwoll. So weiß der Paſtor Brez***), daß der Apoſtel Paulus auf ſeiner Reiſe nach Spanien, anſtatt den Seeweg zu nehmen, ein neuer Hannibal, über die Alpen gezogen und während dieſes Ueberganges Gemeinden geſtiftet hat. Dem Petrus in Rom ſteht Paulus als Stifter der Waldenſer gegenüber. Mit dieſem Hinaufrücken des Urſprunges der Waldenſer in das graue Alterthum ging Hand in Hand die Transformation ihrer Lehre, wie uns ſchon die angeführte Ausſage des G. Morel gezeigt hat. Das erſte hiſtoriſche

*) Histoire des Vaudois. Genf 1619.

**) Histoire ecclésiastique des églises réformées recueillies en quelques vallées de Piémont. Genf 1648.

***) Histoire des Vaudois ou des habitants des vallées occidentales du Piémont. Paris 1796. 2 Vol.

Dokument, worin die Transformation, reſp. Verfälſchung der Lehre zu Tage tritt, iſt die Union der Thäler vom Jahre 1571 (bei Hahn S. 727), worin der Unterſchied der kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher anerkannt und nur zwei vom Herrn eingeſetzte Sakramente, Taufe und Abendmahl, erwähnt werden. Die historia breve et vera degli affari dei Valdesi delle valle vom Jahre 1587 (in Cambridge handſchriftlich vorhanden, bei Hahn Bd. II. S. 135 ff.) nennt außerdem als Lehre der alten Waldenſer die Rechtfertigung durch den Glauben, die Rechtmäßigkeit der Prieſterehe. In dieſer Zeit wurden mit den alten Schriften der Waldenſer allerlei Manipulationen vorgenommen, um ſie dem weiter vorgeſchrittenen Bildungsſtande der Sekte conform zu machen. So wurden namentlich die Memoiren des G. Morel von mehreren Händen durchcorrigirt, wie die Dubliner Handſchrift es beweiſt. Aus der Beſchreibung, die G. Morel von den Einrichtungen der Waldenſer zu ſeiner Zeit machte, wird Einiges ausgemerzt, was einen zu ſcharfen Contraſt gegen die ſpäteren Zuſtände bildet, ſo namentlich, was er vom Cölibat der Geiſtlichen ſagt. Beſonders heben wir folgende Aenderung heraus. Die Antworten Bucers auf Morel's Anfragen ſind gewöhnlich ſo kenntlich gemacht: R. (responsio) Buſſeri. Dieß ſteht auch vor der Antwort Bucer's auf die Frage, wie viel Sakramente es gebe, welche Antwort in romaniſcher Ueberſetzung alſo lautet: „Nos non haven conegu autre Sacrament que lo baptisme e la eucharistia." Die vorgeſetzten Worte R. Buſſeri ſind durchgeſtrichen, um die Leſer glauben zu machen, nicht von Bucer, ſondern von Morel rühre die Ausſage her. — Die Verfälſchung iſt ein wahrer non-sense; der Verfälſcher hat ſich auch gar nicht die Mühe genommen, die Worte gehörig durchzuſtreichen; es iſt bloß ein dünner Strich durch ſie gezogen, ſo daß die Worte noch vollkommen lesbar ſind. Ich vermuthete ſogleich das Perfectum haven conegu ſey fehlerhafte Ueberſetzung von novimus; dieſe Vermuthung fand ich beſtätigt in dem ſeither aufgefundenen, oben angeführten Straßburger Original der Antworten Bucers: Sacramenta, ſagt dieſer, praeter Baptismum et Eucharistiam nulla novimus.*)

Die genannten Verfälſchungen der Literatur der Waldenſer fanden zuerſt Eingang in das Werk von Perrin vom J. 1619. Er gibt als eine alte confession de foy des Vaudois das Glaubensbekenntniß, welches Morel dem Oekolampad und Bucer vorlegte, indem er einige Antworten Oekolampad's und Bucer's einſchaltete; ſo die Aufführung der kanoniſchen Bücher der Schrift und die ſo eben angeführte Stelle von den zwei Sakramenten. In dem Texte des Katechismus hat er dieſelbe Lehre von den zwei Sakramenten. Wenn in dem älteren Exemplare die Antwort auf die Frage nach der Zahl der Sakramente alſo lautete: dui son necessaris e commun a tuit, li autre non son de tanta necessita, ſo lieſt man bei Perrin: dui, ezo es lo batisme e la eucharistia. Aehnliche Verfälſchungen nimmt er mit anderen Schriften vor. Aus dem Tractat von den Sakramenten läßt er die Anführungen von Wicleſ und Jakob de Miſa aus, um das jüngere Alter des Tractates nicht zu verrathen. In der Erklärung der 10 Gebote befolgt er die reformirte Zählung, indeß das ältere Manuſkript noch die katholiſche Zählung hat. Den Tractat vom Antichriſt hat er zwar nicht verfälſcht, er weiſt ihm aber ein hohes Alter an, — das J. 1101, die Zeit, da Heinrich v. Bruys in Languedoc lehrte. Bloß dieſer Schrift weiſt er ein beſtimmtes Alter an; ſonſt begnügt er ſich im Allgemeinen mit der Behauptung eines ſehr hohen Alters. Den Beſchlüſſen der Synode von Angrogne vom J. 1532, die er in alterirter Ordnung gibt, ſetzt er einen neuen Eingang voraus, als ob die Beſchlüſſe der von den Vätern ererbten Lehre entſprächen, da ſie doch, im Verhältniß zu dieſer Lehre betrachtet, Neuerungen ſind. Im Werke von Leger**) haben

*) Bucer ſetzt hinzu, was G. Morel in ſeiner Ueberſetzung ausgelaſſen: Quam forte manuum impositionem et unctionem, utraque celebris etiam apostolis videtur, sed non tantum quantum priora duo.

**) Histoire générale des églises évangéliques des vallées de Piémont ou Vandois. Leyden 1669. 2 Tom.

nun alle dieſe Verfälſchungen einen größeren Maaßſtab angenommen. Alle die genannten Schriften und andere erhalten jetzt erſt ihre beſtimmten Jahreszahlen, und dieſe ſind meiſtens von Leger ſelbſt gemacht. Der Katechismus iſt angeblich geſchrieben im Jahre 1100, das Buch vom Antichriſt, die Tractate vom Fegefeuer und von den Anrufungen der Heiligen, das genannte Glaubensbekenntniß im J. 1120. Darin findet ſich die genannte Stelle von den zwei Sakramenten, nämlich die oben angeführte Antwort Bucer's: nos non haven conegu autre sacrament que lo batisme e la eucharistia. So ging denn dieſe Antwort Bucer's als Beſtandtheil eines Dokumentes vom J. 1120 in unzählige Werke über. Bucer ahndete wohl nicht, als er jene Antwort ſchrieb, daß man ihr die Ehre anthun würde, ſie noch dazu in fehlerhafter Ueberſetzung in das Jahr 1120 zu verlegen, um mittelſt derſelben mehrere Jahrhunderte lang die proteſtantiſche Welt zu myſtificiren. Durch dieſe und andere Künſte wurde die ſo unbequeme Reformation der Waldenſer völlig beſeitigt. Leger (Bd. I, 132) behauptet, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts ihr Licht an der alten Lampe der waldenſiſchen Kirche angezündet haben, und Brez (Bd. I, 43): „unſere Kirchen ſind die Mutterkirchen aller reformirten Kirchen". Er meint auch, die Waldenſer hätten von den Reformatoren nichts gelernt, als einige dogmatiſche Spitzfindigkeiten. Muston hat in ſeinem erſten Werke*) dieſer neuwaldenſiſchen Anſicht mehr gefröhnt, als in ſeinem zweiten**), womit ſo viel geſagt iſt, daß er ſie auch in dieſem durchaus nicht überwunden hat. Auch Monaſtier***) führt den Urſprung der Waldenſer bis in die erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums zurück, und übt in Beurtheilung der waldenſiſchen Literatur noch weniger Kritik als Muston. Er geht darin um keine Linie über den durchaus unkritiſchen Leger hinaus. Der Standpunkt Hahn's†) iſt ſchwankend, wie wir in unſerer Recenſion dieſes Werkes in den Stud. u. Krit. 1851 gezeigt haben. Hingegen hat er ſich ſehr verdient gemacht durch Herausgabe vieler Schriften der Waldenſer, vieler Edikte u. ſ. w., ſie betreffend. Ganz anderer Art iſt das Werk von Dieckhoff††), dem wir in unſerem Buche das gebührende Lob ertheilt haben. Nicht außer Acht zu laſſen iſt eine Abhandlung von Prof. Cunitz in Straßburg in der von Colani redigirten Revue de théologie et de philosophie chrétienne 1852, Auguſtheft; dieſe Abhandlung gehört zu dem Beſten, was in der Neuzeit über die Waldenſer geſchrieben worden iſt. Noch erlaubt ſich der Verfaſſer ſeine eigenen Arbeiten zu erwähnen 1) das Halliſche Weihnachtsprogramm von 1848: de origine et pristino statu Waldensium secundum antiquissima eorum scripta cum libris catholicorum ejusdem aevi collata; 2) die romaniſchen Waldenſer ꝛc. Halle 1853. Von dieſer Schrift hat nebſt vielen anderen Männern auch Dieckhoff eine kritiſche Anzeige gegeben in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1858. Stück 13 — 19. 25. Januar bis 4. Februar, und dieſe Anzeige beſonders abdrucken laſſen. Darauf habe ich geantwortet in der Darmſtädter Allgemeinen Kirchenzeitung. 1858. 7. Auguſt. So möge das gelehrte Publikum ſelbſt ſich ein Urtheil bilden über Dieckhoff's Ausſtellungen gegen meine Schrift †††). Die genannten Geſchichtswerke von Perrin, Gilles, Leger, Brez, Muston,

*) Histoire des Vaudois des Vallées du Piémont et de leurs colonies. Paris 1834.

**) L'Israel des Alpes, première histoire complète des Vaudois. Paris 1851.

***) Histoire de l'église vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont jusqn' à nos jours. Lausanne 1847. 2 Tom.

†) Geſchichte der Ketzer im Mittelalter. 2r Bd. 1847.

††) Die Waldenſer im Mittelalter. Zwei hiſtoriſche Unterſuchungen. Göttg. 1851.

†††) Dieckhoff begnügt ſich nicht mit wiſſenſchaftlichen Ausſtellungen gegen meine Schrift. Um den Leſern einen Begriff zu geben von der Art ſeiner Polemik gegen mich, will ich nur den Einen Punkt herausheben: Dieckhoff behauptet (S. 173), daß ich nur ganz im Vorübergehen an einem einzelnen Punkte im dritten Buche von ſeiner Entdeckung des taboritiſchen Urſprunges mehrerer waldenſiſchen Schriften ſpreche. Er ſtellt die Sache ſo dar, als ob ich ſeine Entdeckung nirgends ſonſt erwähnt habe und als ob ich mir den Ruhm dieſer Entdeckung zueignen wolle. Das iſt eine baare Unwahrheit. Schon S. 11 meines Buches ſage ich, Dieckhoff habe die wichtige Entdeckung gemacht, daß die Confeſſion der böhmiſchen Brüder oder der Taboriten

Monaſtier, Hahn ſind für die neuere Geſchichte der Waldenſer ſeit der Reformation meiſtens ſehr reichhaltig. Als für deutſche Leſer in dieſer Hinſicht beſonders brauchbar führen wir an die Geſchichte der Waldenſer von Ferdinand Bender, großherz. heſſ. Hofprediger in Darmſtadt. Ulm 1850. Einen Theil der weitläufigen Literatur über die Waldenſer gibt Hahn in ſeinem Geſchichtswerke an. Die engliſche Literatur, die ſich auf mehr denn hundert Bände beläuft, beginnt mit dem Werke von Morland, den Cromwell 1655 nach Turin und in die Thäler geſchickt hatte: the history of the evangelical churches of the valleys of Piemont etc. London 1858. Alle Werke der Engländer, die von Morland, von Allix, Gilly u. A. bis auf die neueſte Zeit ſind im Sinne der neuwaldenſiſchen Anſicht geſchrieben. Derſelben trat in England zuerſt Maitland entgegen in dem weiter oben angeführten Werke. Ihm folgte Dr. Todd in ſeinen discourses on the prophecies relating to antichrist, Dublin 1840, und in ſeiner Beſchreibung der waldenſiſchen Handſchriften in Dublin (im British-Magazine, 1841, April-, Mai- und Juniheft), worauf auch Gilly in ſeiner Ausgabe des waldenſiſchen Textes des Ev. Johannis, 1848, inſoweit ſeine Anſicht modificirte, als er die Authenticität der Jahrzahlen aufgab, womit nach Leger die früher genannten waldenſiſchen Schriften verſehen ſind. Was die katholiſche Schriftſtellerei über die Waldenſer betrifft, ſo wollen wir nur dieſes anführen, daß ſchon Boſſuet in ſeiner histoire des variations des églises protestantes, libre XI. auf die Unſicherheit der waldenſiſchen Literatur aufmerkſam gemacht und noch andere Bemerkungen hat einfließen laſſen, die von proteſtantiſcher Seite größere Beachtung verdient hätten, als ihnen zu Theil geworden iſt. Daſſelbe gilt von dem Werke von Charvaz, früher Biſchof von Pignerol, jetzt Erzbiſchof von Genua, recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois et sur le caractére de leurs doctrines primitives, Paris 1836. Charvaz hat manche Blößen, die Muston in ſeinem erſten Werke gegeben, geſchickt hervorgehoben, freilich nicht, ohne ſelbſt wieder Blößen zu geben und Urtheile aufzuſtellen, wodurch die Proteſtanten von vornherein gegen ſeine Darſtellung ein ungünſtiges Vorurtheil faſſen mußten. Die Waldenſer, die natürlich nicht im Stande ſind, den Fortſchritten der hiſtoriſchen Forſchung zu folgen, und in dieſem Falle auch keine Luſt dazu haben und kein Intereſſe daran finden, halten nach wie vor die genannte neuwaldenſiſche oder mythiſche Anſicht von ihrer Geſchichte und ihrer Literatur feſt.

Noch iſt anzuführen, daß die Waldenſer im 16. Jahrhundert den Anfang machten zu einer Verbeſſerung ihres N. Teſtaments nach dem griechiſchen Texte des Erasmus. Der Anfang einer ſolchen Arbeit liegt vor im Codex des waldenſiſchen N. Teſtaments, der in Zürich aufbewahrt wird. Dies Sachverhältniß hat Reuß nachgewieſen in der Revue von Straßburg, 1852, S. 65 ff. Eine glänzende Beſtätigung haben dieſe Forſchungen von Reuß erhalten durch Delitzſch, die erasmiſchen Entſtellungen des Textes der Apokalypſe, nachgewieſen aus dem verloren geglaubten codex Reuchlini. Leipzig 1861. Wiefern Delitzſch die Reſultate, wozu Reuß gelangt iſt, beſtätige, das habe

---

vom Jahre 1431 das Original eines bedeutenden Theiles der durch Perrin und Leger veröffentlichten Schriften ſey. Nachdem ich dieſe Schriften angeführt, fahre ich alſo fort: „Der Verfaſſer hat das unwiderſprechlich bewieſen und dadurch großes Licht auf die waldenſiſche Litteratur geworfen“ u. ſ. w. Damit nicht zufrieden, ſpreche ich noch anderswo, S. 29, von den Schriften, „die durch Dieckhoff als den Taboriten entlehnt und zum Theil im Sinne der Reformation umgearbeitet ſind erwieſen worden.“ Noch an anderen Stellen erkenne ich Dieckhoff's Verdienſt in dieſer Beziehung an, indem ich S. 23 ſage, daß durch Dieckhoff's Arbeit „die Kritik der waldenſiſchen Litteratur in ein neues Stadium getreten iſt“, und S. 24 ſage ich wieder daſſelbe. Mit dem Allem iſt der eitle Mann nicht zufrieden, und weil ich den Leſer nicht mit immer wiederholter Erwähnung ſeines Verdienſtes ermüde, entblödet er ſich nicht, in die Welt hinaus zu ſchreiben, daß ich es gar nicht erwähnt habe. Schon im Jahre 1858, im angeführten Artikel der Darmſtädter Kirchenztg. vom 7. Auguſt, hatte ich die völlige Unwahrheit jener Behauptung Dieckhoff's nachgewieſen, ohne daß dieſer, wie es ſich doch gewiß geziemt haben würde, ſeitdem bekannt hätte, daß er mir Unrecht gethan.

ich nachgewieſen im Bulletin théologique der Revue von de Preſſenſé, 1862. S. 52. Delitzſch weiſt nach, daß die ſonderbare Lesart des Erasmus: ἐν ταῖς ἡμεραῖς, Offenb. 2, 13 — ſich im Codex Reuchlin's nicht findet und nur durch falſches Leſen in den Text des Erasmus gekommen iſt. Aber jene ſonderbare, falſche Lesart, die ſonſt nirgends ſich findet, hat der genannte Züricher Codex des waldenſiſchen Neuen Teſtaments.— Die Sache verdient alle Beachtung. Sie zeigt uns, welche Hochachtung man im Kreiſe der Waldenſer vor der Schrift hatte, da man alle Mühe anwendete, um nach Maßgabe der vorhandenen Hülfsmittel ſich eine richtige Ueberſetzung des N. Teſtaments zu verſchaffen. Das Neue Teſtament des Erasmus galt damals als eigentliche Fundgrube des authentiſchen griechiſchen Textes, nach welchem die neuen Bibelüberſetzungen in Deutſchland, Frankreich, England gemacht wurden. Zugleich wirft dieſe Sache Licht auf den Karakter und die allmähliche Transformation der waldenſiſchen Literatur. Die Waldenſer fingen damit an, katholiſche Schriften mit einigen Abänderungen in ihrer Sprache ſich anzueignen; darauf gingen ſie daran, einige von dieſen Schriften in huſſitiſchem Sinne umzuarbeiten. Weiterhin modificirten ſie Schriften, die ſie den Huſſiten entlehnt hatten, in waldenſiſchem Sinne. Nach geſchehener Reformation revidirten ſie ſolche Schriften im Sinne der Reformation und bemühten ſich ſo, das aus der Reformation gewonnene Licht in ihre Literatur zu übertragen. Eben ſo gingen mit Schriften, die urſprüngtich unter ihnen entſtanden waren, z. B. mit der Nobla Leyczon, im Laufe der Zeit allerlei Aenderungen vor, wie wir denn geſehen haben, daß der Gegenſatz gegen die katholiſche Kirche in gewiſſen Exemplaren jenes Gedichtes ſchärfer hervortritt als in anderen. In allen dieſen Erſcheinungen zeigt ſich, wie die Entwickelung der Literatur mit der Entwickelung der Sekte ſelbſt Schritt hielt. Die verſchiedenen Momente dieſer Entwickelung zeigen ſich in den verſchiedenen Schichten der Literatur.

Noch führen wir an, daß die Zahl der Waldenſer in den piemonteſiſchen Thälern St. Martin, Peroſa, Luſerna ſchon im J. 1839 über 20,000 Seelen betrug. Ueber die von den Waldenſern beſorgte Bibelüberſetzung vom J. 1535 ſ. den Artikel „Olivetan“. Herzog.

Waldhauſen, Konrad von, reiht ſich an jene Männer an, welche als Vorläufer des Johannes Huß und der durch ihn hervorgerufenen Bewegung angeſehen werden. Aus Oeſterreich gebürtig, trat er in den Auguſtinerorden und wirkte vom Jahre 1345 bis 1360 als Prediger in Wien. Da er im Jahre 1350 auch nach Böhmen ſeine Wirkſamkeit ausdehnte und in dieſem Lande als gewaltiger Bußprediger großes Aufſehen machte, ſo ſuchte Kaiſer Karl IV., als König von Böhmen, ihn für dieſes Land zu gewinnen und berief ihn als Pfarrer nach Leitmeritz im Jahre 1360. Bald darauf trat er als Prediger in Prag auf, zuerſt in der Kirche des heiligen Gallus, darauf, als der Zudrang des Volkes immer größer wurde, öfter auf dem Markte. Man kann auch von ihm nicht ſagen, daß er das katholiſche Dogma und die Grundlagen der katholiſchen Disciplin angegriffen habe. Er wirkte im Sinne einer ſittlich-religiöſen Reformation des Volkes; hinweiſend auf die baldige Ankunft Chriſti zum Gericht, eiferte er gegen die herrſchenden Laſter in allen Ständen und ſah manche gute Früchte ſeiner Predigten. Selbſt die Juden in Menge beſuchten ſeine Predigten, und er wollte nicht, daß ſie davon abgehalten würden. Er bekämpfte den Einfluß der mächtigen Bettelmönche, deckte ihre Sünden und Scheinheiligkeit, ihre Selbſtgerechtigkeit auf; nicht als ob er das Mönchthum unbedingt verworfen hätte; er proteſtirte gegen deſſen Entartung und götzendieneriſche Ueberſchätzung. So konnten Anfeindungen von Seiten der Bettelmönche nicht ausbleiben. Im Jahre 1364 übergaben die Dominikaner und Franziskaner dem Erzbiſchof von Prag 29 Klageartikel gegen ihn. Allein in der vom Erzbiſchof anberaumten Verſammlung, die ſeine Sache unterſuchen ſollte, erſchien Niemand, der gegen Konrad Etwas vorzutragen wagte. Darauf rechtfertigte er ſich in einer längeren Vertheidigungsſchrift in Bezug auf jene Artikel. Erzherzog Rudolf von Oeſterreich wollte ihn in demſelben Jahre wieder nach Wien ziehen; allein er verblieb

in Prag, wo er ſpäter Pfarrer an der Teynkirche wurde, bis an ſeinen im Jahre 1369 erfolgten Tod. — S. über ihn Palacky, Geſchichte von Böhmen. III. 1. 161 ff. Anm. 225. Jordan, die Vorläufer des Huſſitenthums in Böhmen. Neander, Kirchengeſchichte. 6r Bd. S. 240 ff. Herzog.

Walpurgis, Walpurga, die Heilige, Schweſter des heiligen Wunnebald und des heil. Willibald, des erſten Biſchofs in dem von Bonifacius gegründeten Bisthum Eichſtädt, iſt von Geburt eine Engländerin. Ueber ihr Geburtsjahr iſt nichts bekannt. Nachdem ſie bereits Ordensſchweſter geworden war, ging ſie, wie die Tradition lautet, auf Veranlaſſung des Bonifacius als Miſſionärin nach Deutſchland, wo ſie namentlich in Thüringen thätig war, darauf trat ſie als Aebtiſſin in das Nonnenkloſter zu Heidenheim in der Diöceſe von Eichſtädt, während hier ihr Bruder Wunnebald die Oberaufſicht führte. Der Sage nach ſoll Walpurgis nach Wunnebald's Tode auch Mönchsklöſter geleitet haben. Ihr Tod wird in das Jahr 776 oder 778 gelegt. Während ihre Heiligkeit, ihre Demuth und Nächſtenliebe vielfach gerühmt und geprieſen wird, weiß doch die Legende über ihr Leben ſelbſt keine ſpeciellen Thatſachen weiter aufzuführen, durch welche jene Tugenden näher dargeſtellt und begründet würden, deſto mehr aber redet die Tradition von den Wundern, die ſie verrichtete, namentlich von wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen, die durch ihre Fürbitte bewirkt worden ſeyn ſollen. Die Knochen der Walpurgis, beſonders deren Bruſtknochen, ſollen noch immer ein Oel ausſchwitzen, das vornehmlich gegen die Krankheiten der Hausthiere wirkſam ſeyn ſoll. Solches Oel wird jetzt noch in dem der heil. Walpurgis geweihten Kloſter zu Eichſtädt ausgetheilt. Ihr zu Ehren werden mehrere Feſte gefeiert, nämlich der 4. Auguſt, als Feſttag ihrer Abreiſe aus England, der 25. Februar als ihr Todestag und der 1. Mai als Feſt ihrer Heiligſprechung. An dieſem Tage pflegt man noch jetzt in einigen Gegenden Deutſchlands die Hausthüren mit Birken (ſogen. Maien) zu ſchmücken, — zum Schutze gegen die Hexen. Der Tradition nach ſoll aber jener Gebrauch folgenden Urſprung haben: Walpurgis begleitete die Apoſtel Philippus und Jakobus auf den Miſſionsreiſen und gerieth dadurch in den Verdacht der Unkeuſchheit; um dieſen Verdacht niederzuſchlagen, habe ſie ein dürres Reiß in die Erde geſteckt, welches ſofort grünte. Auf dieſe Weiſe habe ſie ihre Unſchuld bewieſen und dadurch ſey jener Gebrauch zuerſt entſtanden. Bekanntlich ſollen ja auch in der Walpurgisnacht (1. Mai) die Hexen ihr loſes Spiel beginnen. Zur Vertreibung der Hexen pflegte man Strohwiſche an lange Stangen zu binden und anzuzünden; unter dieſem Gebrauche verſtand man das ſogenannte Walpurgisfeuer.

Vergl. die ausführlichen Nachrichten in Joannes Bollandus, Godefridus Henschenius Acta Sanctorum. Februarius. Tom. III. Antwerp. 1658. XXV. Februarii. Pag. 511—572. Neudecker.

Walther von St. Victor, Schüler des Hugo von St. Victor, Subprior dieſes Kloſters bis zum Tode Richard's, 1173, dann Prior, geſtorben um 1180; das iſt Alles, was man von ihm weiß. Er iſt bekannt durch ein noch ungedrucktes Werk, von dem ſich größere Auszüge finden bei Bulaeus, historia Universit. Paris., Tom. II. p. 200 sq. 402 sq. 562 sq. 629 sq. Es führt den Titel: libri 4 contra manifestas et damnatas, etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant, gewöhnlich wird es von den Anfangsworten, contra quatuor labyrinthos genannt. Die tiefere myſtiſche Richtung Hugo's und Richard's von St. Victor war Walther fremd geblieben; er hatte nur die Abneigung gegen die Spitzfindigkeiten der Scholaſtik geerbt, über welche er manches Treffende ſagt; er ſtellt denſelben den Grundſatz entgegen, die Dialektik laſſe nur die formale, nicht die materiale Wahrheit erkennen, ſie könne die Richtigkeit der Folgerungen aus gegebenen Prämiſſen beſtimmen, die Wahrheit der Prämiſſen aber, ſo wie die der Conſequenzen, liege außerhalb ihres Bereichs. Dieſes Princip war allerdings richtig, allein Walther war zu

knechtiſch der Autorität der Kirche unterworfen, um die Freiheit der Wiſſenſchaft zu begreifen; in blinder Orthodoxie verdammte er, mit grober Heftigkeit, jede philoſophiſche Behandlung der kirchlichen Lehre als gefährliche Ketzerei. Sein Werk iſt mit Schimpfworten und Verwünſchungen angefüllt; er beſchuldigt die Häupter der Scholaſtik, durch ihre Fragen und Gegenſätze den Glauben ſchwankend zu machen; ſie haben Chriſtum ſophiſtiſch entſtellt, und dieſer falſche Chriſtus ſey der Minotaurus, das Ungeheuer, das in ihren Labyrinthen hauſe. Den Petrus Lombardus klagte er des Nihilismus an, indem er aus einzelnen ſeiner Behauptungen die gezwungene Folgerung zog, er habe gelehrt, Chriſtus ſey als Menſch nichts geweſen; dem Abälard warf er beſonders Irrthümer in Bezug auf die Trinitätslehre vor, und den beiden anderen in Bezug auf die Perſon Chriſti. — Mehrere Geſchichtſchreiber, ſelbſt Neander, Bd. 5. S. 506, haben Walther von St. Victor mit Walther v. Mauretanien (d. h. von Mortagne in Flandern) verwechſelt; dieſer hatte zu Paris Rhetorik gelehrt, hatte Johann von Salisbury zum Schüler gehabt, war im J. 1155 Biſchof von Laon geworden und 1174 geſtorben. Unter den wenigen Schriften, die von ihm übrig ſind, iſt eine Epiſtel an Abälard zu bemerken, in der er deſſen Auffaſſung der Trinität bekämpft. C. Schmidt.

Walton, ſ. Polyglottenbibeln.

Wandelbert, ein Heiliger des karolingiſchen Zeitalters, war, wie Johann von Trittenheim verſichert, von Geburt ein Deutſcher und zeichnete ſich eben ſo ſehr durch eine vielſeitige gelehrte Bildung und literariſche Thätigkeit, als durch innige Frömmigkeit aus. Geboren im Jahre 813, ſcheint er ſich frühzeitig für den geiſtlichen Stand beſtimmt zu haben, und ließ ſich, nachdem er kaum das Jünglingsalter erreicht hatte, als Mönch in das damals unter dem Abte Marquard blühende Kloſter Prüm bei Echternach in der Eifel aufnehmen. Hier fand ſein lebhafter Geiſt die erwünſchte Nahrung und ſeine unerſättliche Wißbegierde volle Befriedigung. Da ſein unermüdeter Fleiß von trefflichen Anlagen des Geiſtes, einer ſchnellen Auffaſſungsgabe, richtiger Beurtheilung des Ueberlieferten und einem treuen Gedächtniſſe unterſtützt wurde, machte er bald raſche Fortſchritte in den Wiſſenſchaften und erwarb ſich allmählich ein ſolches Anſehen, daß er nicht nur in einem vorzüglichen Grade die Liebe und Achtung ſeines Abtes Marquard gewann, ſondern auch mit anderen durch wiſſenſchaftliche Bildung ausgezeichneten Zeitgenoſſen, wie mit dem gelehrten Subdiakonus Florus zu Lyon (ſ. d. Artikel), literariſche Verbindungen anknüpfte, denen er manche Belehrung verdankte und durch deren Vermittelung er zugleich wichtige, zu ſeinen gelehrten Studien nöthige Handſchriften erhielt. Obſchon ſich ſein ſtets reger Geiſt für alles Wiſſenswürdige empfänglich zeigte, ſo war es doch vorzüglich die Poeſie, welcher er neben den theologiſchen Wiſſenſchaften den größten Fleiß widmete. Auch brachte er es durch fortgeſetzte Uebungen in der Form und Behandlung der lateiniſchen Sprache zu ſolcher Gewandtheit, daß er ohne Schwierigkeit in den verſchiedenſten Versarten ſeine Gedanken und Gefühle ausdrücken konnte. Schon längſt hatte der Abt Marquard mit Freuden die außerordentlichen Fortſchritte in den Kenntniſſen Wandelbert's wahrgenommen und ihn deshalb ungeachtet ſeiner Jugend zum Vorſteher der Kloſterſchule ernannt. Bald theilte ſich der wiſſenſchaftliche Eifer des für die gelehrten Studien begeiſterten Lehrers ſeinen Schülern mit, und ſo konnte es nicht fehlen, daß unter ſeiner Leitung die Schule und mit ihr das Kloſter an Ruhm nach Außen wuchs und Prüm um dieſe Zeit für eine der erſten Stiftungen des Reiches galt, wohin nicht ſelten Fürſten ſich zu klöſterlichem Leben begaben. So wird vom Kaiſer Ludwig dem Frommen (ſ. dieſen Artikel) erwähnt, daß er den gefeierten Lehrer ſeiner Gelehrſamkeit wegen hochſchätzte und perſönlich kennen zu lernen wünſchte; und nicht minder bekannt iſt es, daß ſich deſſen älteſter Sohn, der Kaiſer Lothar, nachdem er im Jahre 855 freiwillig der Krone entſagt hatte, in das Kloſter zu Prüm zurückzog, um daſelbſt ſein vielbewegtes und von Gewiſſensängſten gequältes Leben zu beſchließen.

Während Wandelbert ſich mit hingebender Liebe der ihm übertragenen Leitung der

Schule und dem Unterrichte der Jugend widmete, beſchäftigte er ſich nicht nur auf's Eifrigſte mit ſeinen gelehrten Studien, ſondern begann auch daneben, von dem Abte Marquard und anderen Freunden wiederholt dazu aufgefordert, die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, welche er bis zu ſeinem Tode fortſetzte. Um ſeine Verdienſte um die Schule zu belohnen, hatte ihm der Abt die Würde eines Diakonus im Kloſter zu Prüm verliehen. Als ſolcher ſtarb er, allgemein verehrt und geliebt, höchſt wahrſcheinlich im J. 870. Von ſeinen zahlreichen, theils in Proſa, theils in Verſen verfaßten Schriften*) beſitzen wir nur noch zwei, welche durch den Druck bekannt geworden ſind. Die erſte derſelben: Vita et Miracula S. Goaris presbyteri, in zwei Büchern, erſchien zuerſt zu Mainz 1489 gedruckt. Darauf nahm ſie Surius in ſeine Acta Sanctt. ad 6. Juli p. 92 sqq. auf, und als ſpäter Mabillon dieſelbe vollſtändiger in einer Handſchrift zu Rheims fand, ließ er ſie mit kritiſch-hiſtoriſchen Anmerkungen in den Actt. Benedd. (Tom. II. p. 269 sqq. und ad 6. Juli p. 337 sqq.) wieder abdrucken. Die Veranlaſſung zu dieſem Werke gab, wie Wandelbert ſelbſt erzählt, ein Streit, der über den Beſitz der Celle des heil. Goar am Rhein (ſ. d. Art.) zwiſchen dem Bisthum Trier und der Abtei Prüm gegen Ende des 8. Jahrhunderts entſtanden war. Nach dem Tode des Heiligen, der ſich vor Allem durch thätige Nächſtenliebe in der Bewirthung Armer und Fremder hervorgethan hatte, wurde die gewohnte Gaſtfreundſchaft von den Mönchen ſeiner Celle noch eine lange Zeit fortgeſetzt, verlor ſich aber ſpäterhin nach und nach immer mehr. Da traf es ſich zufällig, daß der erſte Abt von Prüm, Asverus, ein Mann von vornehmer Geburt und großem Anſehen, auf einer Reiſe nach Worms bei den Mönchen von St. Goar einkehrte, und als er die alte Gaſtfreiheit ſo gänzlich geſunken fand und ſein Befremden darüber gegen den damaligen Vorſteher derſelben, einen gewiſſen Erping, äußerte, entſchuldigte dieſer das Aufhören der früheren Sitte mit der Armuth der Stiftung, die kaum zu ihrer eigenen Unterhaltung hinreiche. Dieß beſtimmte den einflußreichen Abt, bald nach ſeiner Rückkehr ſich deshalb auf dem Tage zu Attigny an den König Pipin zu wenden, welcher ihm ſelbſt ſogleich die Celle für den herkömmlichen Zweck übertrug. Indeſſen that der Biſchof Weomod von Trier dagegen Einrede, bis die ſtreitige Frage zur Entſcheidung Karl's des Großen kam, als derſelbe im J. 782 an der Lippe gegen die Sachſen ſtand und hier den bekannten Reichstag zu Lippſpring hielt (ſ. d. Art. „Karl der Große“). Karl erklärte das Recht des Abtes für vollkommen begründet, um aber den Streit auch für alle künftige Zeit abzuſchneiden, machte er als König ſein Recht auf die Celle geltend und ſchenkte ſie auf's Neue der Benediktinerabtei Prüm. Der Abt Marquard wünſchte nun auch in geſchichtlicher Beziehung der Schenkung ein größeres Gewicht zu geben, und forderte daher den gelehrten Wandelbert auf, eine ſchon vorhandene, aber ſehr rohe und mangelhafte Lebensbeſchreibung des heil. Goar in reinerer Sprache und gebildeterer Darſtellung umzuarbeiten und die Wunder, welche vom Grabe des Heiligen erzählt wurden, hinzuzufügen und der gläubigen Nachwelt zu überliefern. Das auf dieſe Art entſtandene Werk Wandelbert's liefert zwar manche ſchätzbare Beiträge zur richtigen Auffaſſung und Beurtheilung des karolingiſchen Zeitalters, darf aber gleichwohl bei der geſchichtlichen Darſtellung der hier zunächſt in Betracht kommenden Thatſachen nicht ohne vorſichtige Prüfung benutzt werden, da es einſeitig nur auf einheimiſchen Angaben beruht und ſein Verfaſſer von den beſchränkten Anſichten ſeiner Zeit durchaus abhängig erſcheint.

Bei Weitem bedeutender und werthvoller iſt ſein zweites Werk, das Martyrologium, welches er, aufgemuntert und unterſtützt von Otricus, einem gelehrten

*) Daß Wandelbert mehrere Schriften hinterlaſſen hat, geht deutlich genug aus einer Aeußerung des Johann von Trittenheim hervor, der in ſeinem Werke de Script. eccles. p. 281 von ihm rühmend ſagt: — „natione Teutonicus, vir in divinis scripturis eruditus, et in secularibus litteris magnifice doctus, ingenio promptus et clarus eloquio, scripsit tam metro quam prosa non pauca volumina, de quibus ego tantum vidi“ etc.

und ihm befreundeten Zeitgenoſſen, in ſeinem reiferen Alter in Verſen ſchrieb und um das Jahr 850 vollendete. Er benutzte bei der Ausarbeitung deſſelben den Inhalt der älteren Martyrologien des Hieronymus, Beda und des Diakonus Florus von Lyon (ſ. den Art.) und ſetzte ihm eine in Proſa verfaßte Vorrede vor, in welcher er die verſchiedenen von ihm angewendeten, aber in ſeiner Zeit, wie es ſcheint, vergeſſenen oder nur noch wenig bekannten Versmaße ausführlich beſchreibt. Dieſer folgen ſechs Gedichte in lyriſchem Metrum, die eine Anrufung Gottes um Beiſtand und um Begeiſterung zur würdigen Beſingung der Triumphe der Heiligen, eine Anrede an die Leſer ſeines Martyrologiums und die Darlegung der Vortheile deſſelben, eine Widmung an Kaiſer Lothar, ſo wie den Plan des Werkes und eine Ueberſicht der Zeittheile des Jahres, der Jahrszeiten, Monate und Tage enthalten. Das Martyrologium ſelbſt beginnt mit dem Januar und beſchreibt für jeden Tag einen oder mehrere Heiligen in kurzen Zügen ihres Lebens und Todes. Am Schluſſe hat er demſelben noch einen Hymnus in omnes Sanctos in ſapphiſchen Verſen und zwei andere Gedichte über die Monate und deren Zeichen, ſo wie über die verſchiedenen Landarbeiten und die Zeiten für die Jagd, die Fiſcherei und den Obſt-, Land- und Weinbau, in heroiſchem Versmaße hinzugefügt. — So unverkennbar in allen dieſen Poeſien auch das Beſtreben iſt, die Alten in Sprache und Ausdruck unmittelbar nachzuahmen und die metriſchen Formen nach den älteren klaſſiſchen Muſtern zu bilden, ſo finden ſich in ihnen doch nur wenige Stellen, welche den Geiſt und das Weſen ächter, genialer Dichtkunſt verrathen, und ſie dürfen daher nicht ſowohl gelungene Dichtungen, als vielmehr beachtungswerthe Kunſtprodukte gelehrter Bildung jener Zeit genannt werden.

Das Martyrologium Wandelbert's erſchien zuerſt, jedoch ohne die daſſelbe begleitenden kleineren Gedichte, gedruckt im Jahre 1536 in den Werken Beda's, dem es ſelbſt theilweiſe längere Zeit fälſchlich beigelegt wurde. Darauf ließ es Molanus in ſeiner Ausgabe des Martyrologiums des Uſuard neben dieſem nach den einzelnen Monaten abdrucken. Endlich lieferte d'Achery in ſeinem Spicilegium veterum Scriptorum. Tom. V. p. 305 sqq. einen vollſtändigen Abdruck des Martyrologium Wandelbert's nebſt deſſen voraufgeſchickten und nachfolgenden Poeſien, und fügte in der zweiten Ausgabe (Tom. II. p. 38 sqq.) ein größeres Gedicht deſſelben: De creatione mundi per ordines dierum VI. — in pherekratiſchen Verſen weiter hinzu, über deſſen Werth die Urtheile ſehr verſchieden lauten.

Literatur. Trithemius, de scriptoribus ecclesiasticis pag. 281 sq. — Oudinus Comment. de scriptoribus II. p. 149 sqq. — Fabricius, Biblioth. med. et inf. Latinitatis. Tom. VI. p. 314 sqq. — Histoire liter. de la France. Tom. V. p. 377 sqq. — Bähr, Geſchichte der röm. Literatur im karolingiſchen Zeitalter. S. 114 f. u. 229 f. — Schroeckh, Kirchengeſch. Th. XXIII. S. 215 f. — Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands. Bd. I. S. 465 u. 482.

G. H. Klippel.

Warburton, William, ein durch Gelehrſamkeit und ſchriftſtelleriſche Thätigkeit hervorragender engliſcher Prälat, Doktor der Theologie, Biſchof von Glouceſter, wurde in Newark-upon-Trent (Grafſchaft Nottingham) am 24. Dezember 1698 geboren und als der Sohn eines Sachwalters für die juridiſche Laufbahn beſtimmt, in die er zuerſt als Gehülfe, vom J. 1719 an aber als ſelbſtſtändig in ſeiner Vaterſtadt practicirender Sachwalter eintrat, wie es ſcheint, ohne großen Erfolg, weil ohne innere Neigung, die ſich von Anfang an der Theologie und dem Kirchendienſte zuwandte, bei dem er ſeinen gewaltigen Trieb, zu lehren und zu lernen, beſſer befriedigen zu können hoffte. Nachdem er unter der Hand die nöthigen Vorſtudien gemacht hatte, wurde er 1723 zum Diakon ordinirt und 1726 zum Prieſter. Im J. 1723 erſchien ſein Erſtlingswerk: Vermiſchte Ueberſetzungen aus römiſchen Dichtern, Rednern und Hiſtorikern in Proſa und Verſen, — dem bald das zweite: Kritiſche Unterſuchung der Urſachen der Wunder u. ſ. w. — und eine juridiſche Abhandlung folgten. Nachdem er zuerſt im

Jahre 1726 die kleine Pfarre von Gryesly in Nottinghamshire bekommen hatte, wurde er 1728 zur Rektorstelle von Brand-Broughton in der Diöcese von Lincoln befördert, wo er in stiller Zurückgezogenheit mit großem Fleiß und Eifer den Studien oblag, aus denen die Werke hervorgingen, welche seinen Namen auf die Nachwelt brachten. Es war im Jahre 1736, daß sein Name zuerst bekannt wurde, und zwar durch die Schrift „The Alliance between Church and State", worin er, ausgehend von den Fundamentalprincipien des Natur- und Völkerrechts, die Nothwendigkeit und Billigkeit einer etablirten Kirche und einer Testakte (d. h. der Verpflichtung sämmtlicher Staatsdiener auf den Ritus der anglikanischen Kirche) aus dem Wesen und Endziel der bürgerlichen Gesellschaft abzuleiten sucht. Während er Letzteres als eine Pflicht darlegt, welche die Staatskirche zu ihrer Selbsterhaltung sich schuldig ist, ist er doch auch unbefangen genug, es für jede christliche Gemeinschaft als Pflicht darzustellen, die von ihr Dissentirenden in ihrem Glauben und in der gottesdienstlichen Ausübung desselben zu dulden. Die Vorzüge einer originellen, fein angelegten und gewandt durchgeführten Argumentation, die den größeren Schriften Warburton's überhaupt eignen, treten schon in diesem Werke glänzend hervor. Der wachsende Einfluß dieser Schrift konnte nicht verfehlen, mannichfache Angriffe hervorzurufen, deren sich Warburton aber in den folgenden, stets erweiterten Ausgaben des Buchs kräftig erwehrte, so daß seine Theorie mehr und mehr Boden gewann.

Bischof Horsley (Review of the case of the Protestant Dissenters, 1787) nennt das Werk „eine der feinsten Proben von der Anwendung einer wissenschaftlichen Beweisführung auf einen politischen Gegenstand, die vielleicht in irgend einer Sprache zu finden sind" (vgl. auch das Urtheil Bischof Hurd's in seiner Biographie Warburton's im ersten Bande der Gesammtausgabe von Warburton's Werken).

Versetzt uns diese Schrift in die langen, bis heute noch nicht ausgefochtenen Verfassungskämpfe zwischen der bischöflichen Kirche und den Dissenters, so werden wir dagegen durch das folgende, schon am Schluß der ersten Ausgabe der Alliance angekündigte Hauptwerk Warburton's mitten hineingeführt in jenen gewaltigsten Ringkampf, der im Zeitalter Warburton's die Geister bewegte, in die Kämpfe zwischen den Vertheidigern der geoffenbarten und den Vertretern der natürlichen Religion, zwischen Orthodoxie und Deismus. Es ist dieß die Schrift: „The Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation" in 6 Büchern, wovon der erste Band im Januar 1738 erschien, weitaus das bedeutendste und berühmteste Werk Warburton's, das sogleich nach seinem Erscheinen einen Sturm von leidenschaftlichen Angriffen und gemeinen Schmähungen (besonders von den Herausgebern des „Weekly Miscellany", vgl. z. B. die Nummer vom 14. Febr. 1738) im Lager der Gegner hervorrief, einen Sturm, der, wie Warburton klagt, „so beleidigend und brutal war, daß man ihn kaum hätte verzeihen können, wenn das Buch „„The Divine Legation of Mahomet"" gewesen wäre", und Warburton genöthigt war, schon nach einigen Wochen mit einer Vertheidigungsschrift aufzutreten: „A Vindication of the Author of the Divine Legation of Moses".

Um den Inhalt der Div. Leg. zu verstehen, muß man sich erinnern, daß sich seit Morgan († 1743), Bolingbroke u. A. die Angriffe der Deisten namentlich auch auf das alte Testament richteten, und ganz besonders das Fehlen einer ausdrücklichen Lehre von der Unsterblichkeit darin zum Stützpunkt nahmen. „Man kann nicht ohne Befremden sehen", hatte Bolingbroke gesagt (sämmtl. Werke V. 5. S. 240), „daß eine Lehre, wie die von der Unsterblichkeit der Seele, die so nützlich für jede Religion und daher allen Systemen des Paganismus einverleibt ist, in der Religion der Juden ganz ausgelassen ist." Gegen diesen Einwurf, der die mosaische Religion ihres Offenbarungscharakters entkleiden sollte, ist die Beweisführung der Div. Leg. ganz besonders gerichtet. Warburton sucht darin gerade aus dem Fehlen der Unsterblichkeitslehre im

Mosaismus den Offenbarungskarakter desselben, die göttliche Sendung Mosis zu beweisen; er ist kühn genug, den Hauptpfeil der Gegner, auf dessen Schärfe sie nicht wenig trotzten, gerade zu seinem Schild und wiederum zur Angriffswaffe gegen jene zu machen. So geht denn Warburton in den drei ersten Büchern dieses Werkes nur darauf aus, die Nothwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen in einem zukünftigen Leben für die bürgerliche Gesellschaft darzulegen, und zwar mit Gründen, die im ersten Buche „aus der Natur der Sache selbst" (dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft), im zweiten „aus dem Verhalten der alten Gesetzgeber und Staatsmänner", im dritten „aus den Ansichten und dem Verhalten der alten Weisen und Philosophen" geschöpft sind. Er beweist hiebei jene Nothwendigkeit zur Genüge sowohl aus dem Inhalt und Zweck der Gesetzgebung selbst, als aus den Gränzen ihrer Gewalt. Die, welche das läugnen — wird weiter gezeigt —, müssen entweder behaupten, daß die Lehre von künftigen Strafen und Belohnungen nicht darauf abziele, das Laster zu entmuthigen und die Tugend zu befördern, oder, daß der Gesetzgeber sich gleichgültig verhalte zu dem sittlichen Zustande des bürgerlichen Gemeinwesens. „Der Gesetzgeber straft, nicht um die Person, der Unrecht geschah, zu rächen, sondern um einen künftigen Gesetzesübertreter abzuschrecken (bloß deshalb??); daher wird er die Drohung zukünftiger Strafen als seinen kräftigsten und natürlichsten Bundesgenossen benützen, der nicht nur dem einmal entdeckten Uebertreter eine über die Macht des menschlichen Gesetzes noch hinausliegende Strafe, sondern auch dem nicht entdeckten die Gewißheit einer kommenden Rache vorhält. Ein zweiter, noch wichtigerer Grund, weshalb der Gesetzgeber die Stütze der Religion wünschen muß, wurzelt darin, daß er nicht nur das Nichtvorhandenseyn von Lastern, sondern auch die positive Existenz der Tugend wünschen muß. Da sind aber zwei Hindernisse, die sich stets jeder direkten Ermuthigung der Privattugend Seitens des Staats entgegenstellen, die Unmöglichkeit, sie zu constatiren, sofern die Motive des Herzens nicht ergründet werden können, und die Unmöglichkeit zu sagen, wie sie belohnt werden soll." Auch hier kann nur die Religion mit ihrer Lehre von künftigen Belohnungen dem Gesetzgeber zu Hülfe kommen.

Nachdem Warburton im vierten Buche „das hohe Alter des ägyptischen Reiches und seiner Cultur als eine Bestätigung der Wahrheit der mosaischen Geschichte" dargelegt hat, sucht er im fünften Buche den Karakter der jüdischen Theokratie zu zeichnen und zu beweisen, daß die Lehre von einem Straf- oder Lohnzustande nach dem Tode „in der mosaischen Gesetzesökonomie nicht zu finden ist, noch einen Theil davon ausmacht", und unterzieht im sechsten Buch alle Stellen, die aus dem A. und N. Testam. für das Vorhandenseyn einer solchen Lehre im Mosaismus geltend gemacht werden, einer eingehenden Prüfung, wobei freilich manche Stellen auf eine Weise ausgelegt werden, mit der der Verf. dieses Artikels sich nicht einverstanden erklären kann (so sollen z. B. auch die Worte Hiob 19, 25 ff. „in ihrem wörtlichen Sinne nur die Hoffnung einer zeitlichen Befreiung ausdrücken"). Da nun einerseits die Nothwendigkeit der Lehre von Strafen und Belohnungen nach dem Tode für die bürgerliche Gesetzgebung, andererseits das Fehlen dieser Lehre im Mosaismus nachgewiesen ist, so ergibt sich die Frage: wie kann der israelitische Gesetzgeber die Sanktion seiner Gesetze durch jene Lehre übergehen, da doch die Unvollkommenheit aller menschlichen Gerechtigkeit dieser Sanktion so sehr bedarf? „Wie kann er das strikteste Sittengesetz, das je der Freiheit menschlicher Handlung auferlegt wurde, stützen ohne die Beihülfe einer Lehre, die selbst für die laxe Moralität Griechenlands und Roms als eine nothwendige Stütze erkannt wurde?" Darauf antwortet Warburton sehr richtig: die Grundlage und Stütze der mosaischen Gesetzgebung war das theokratische Regiment, das den Juden eigen war, „das, ausgeübt von einer auf außerordentliche Weise eingreifenden Vorsehung, mit vollkommener Gerechtigkeit Lohn und Strafe schon im zeitlichen Leben austheilte sowohl an die Gesammtheit des Volkes als an das Individuum." Was einen zukünftigen Lohn- und Strafzustand nöthig macht für die Zwecke der Gerechtigkeit, ist die Regierung der Welt

nach allgemeinen Geſetzen, welche, obſchon ſie gewöhnlich den Lohn der Tugend und die Strafe des Laſters herbeiführen, doch oft auch das Glück des Laſters und das Elend der Tugend nicht hindern können. Von dieſen, aus der Allgemeinheit der Geſetze entſpringenden Conſequenzen iſt nur eine Theokratie oder „beſondere Vorſehung", wie die, welche über den Juden waltete, ausgenommen; darum konnte ſie, aber auch nur ſie, einer Geſetzgebung zur Geltung und Blüthe verhelfen ohne die Lehre von Strafen und Belohnungen nach dem Tode. Wenn darum zugegeben werden muß, daß unter dem gewöhnlichen Regiment der Vorſehung jene Lehre für das Wohl der bürgerlichen Geſellſchaft unentbehrlich iſt, wie dieß die Geſetzgeber aller Zeiten fühlten, daß aber doch die moſaiſchen Inſtitutionen ohne dieſe Stütze waren, und dieſelbe auch nicht nöthig hatten, um zu Kraft und Geltung zu gelangen, was Anderes folgt daraus, als „daß die Angelegenheiten der Juden geleitet wurden von einer außergewöhnlichen Vorſehung, welche Lohn und Strafe mit gleicher Hand austheilte, und folglich daß die Sendung des Moſes eine göttliche war" (Bd. VI. 6)?

Dieß iſt der Hauptnerv des Beweiſes. Die jüdiſche Religion — ſagten die deiſtiſchen Freigeiſter — kann keine göttliche Autorität beanſpruchen, weil ihre Vorſchriften der Sanktion durch die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung entbehren. Die jüdiſche Religion — entgegnet Warburton — muß göttlichen Urſprungs geweſen ſeyn, eben weil ſie dieſe Stütze vernachläſſigte, die alle anderen Geſetzgebungen als einen Hebel nöthig hatten, und weil ſie dennoch ſich Geltung verſchaffte.

Wenn nun auch dieß, was Warburton wohl ſelbſt nicht ſagen wollte, gewiß nicht der einzige Punkt iſt, von dem aus der göttliche Urſprung des Moſaismus vertheidigt werden kann, ja nicht einmal der Cardinalpunkt, und der Vertheidigung noch lange nicht aller Grund und Boden entzogen wäre, wenn man auch irgendwo auf Erden eine rein menſchliche Geſetzgebung entdeckte, die ſich Kraft und Geltung verſchafft hätte ohne irgend eine Bezugnahme auf die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung; wenn wir uns ferner bei'm Ueberblick über dieſes Werk auch geſtehen müſſen, daß es ſtatt der weitläufigen, die drei erſten Bücher umfaſſenden Auseinanderſetzung eines Punktes, den die Gegner zum Voraus zugeſtanden, wohl beſſer geweſen wäre, wenn Warburton auch die nachmoſaiſche Hälfte der jüdiſchen Religion, den Prophetismus und die altteſtamentliche Weisheit näher in's Auge gefaßt und gezeigt hätte, wie trotz „der beſonderen und außerordentlichen Vorſehung", die über den Juden waltete, doch auch dieſem Volke das Leben bald genug viele dunkle Räthſel bot, wie namentlich auch über die Frage nach der Urſache des Glücks des Gottloſen und des Unglücks des Frommen der ſinnende Geiſt der Weiſen in Iſrael oft ſchmerzlich nach Licht ringen mußte, wie aber auch gerade in dieſen Zeiten die Ahnung einer jenſeits des Grabes kommenden Vergeltung mehr und mehr hervorbrach, und die Hoffnung einer ſeligen Unſterblichkeit wenigſtens in momentanen Lichtblicken von einzelnen erleuchteten Frommen erfaßt wurde (vgl. Pſalm 49, 16. Hiob 19, 25. mit den bekannten Stellen bei Jeſaja, Ezechiel, Daniel), obſchon nicht geläugnet werden kann, daß das alte Teſtament trotz alles gewaltigen Ringens nach einen im Jenſeits liegenden Schlüſſel auf die dieſſeitige Löſung der Widerſprüche des Lebens angewieſen bleibt; — wenn endlich auch nicht zu läugnen iſt, daß nicht alle Verzweigungen der ausgedehnten Beweisführung Warburton's ſo geſund ſind, wie der Stamm, von dem ſie ausgehen, und ein Kritiker (Quarterly Review, Aug. u. Novbr. 1809. S. 401 ff.) mit Recht das Wort auf ſie anwendet:

Pondere fixa suo est, nudosque per aëra ramos
Ostendens, trunco, non frondibus, efficit umbram —

ſo iſt das Werk doch eine der glänzendſten und bedeutendſten Controverſsſchriften, welche die engliſche Kirche je hervorbrachte, ausgezeichnet durch die Neuheit und Kühnheit ihres Standpunktes, friſche und lebendige Darſtellung und die im Ganzen doch meiſterhafte Durchführung des Beweiſes, eine Arbeit von bleibendem Werth und unſchätzbarem Ver-

dienſt. Die geſchmackvolle und dabei doch gründliche Darſtellung tritt namentlich günſtig hervor in den beigefügten Exkurſen, z. B. über die Hieroglyphen und die Bilderſchrift, über die Myſterien, über den Urſprung des Buchs Hiob (ſ. Appendix zum 6. Buch), das er für „ein allegoriſches, auf die Rückkehr aus der babyloniſchen Gefangenſchaft geſchriebenes Gedicht" hält.

Warburton's großes Talent und Verdienſt lenkte nun mehr und mehr die Augen auch höchſtgeſtellter Perſonen auf ihn. Im J. 1738 finden wir ihn als Kaplan des Prinzen von Wales. Im J. 1739 vertheidigte er des bekannten Dichters Pope „Essay on Man" in 7 Briefen, die unter dem Titel „A Vindication of Mr. Pope's Essay on Man, by the author of the Divine Legation" erſchienen, und zu einer warmen, bis zum Tode Pope's im Jahre 1744 fortgeſetzten Freundſchaft zwiſchen beiden führten. Im Jahre 1742 folgte über dieſelbe Schrift Pope's ein „kritiſcher und philoſophiſcher Commentar". Durch Pope, dem er überdieß bei der Veröffentlichung und Ueberarbeitung von mehreren ſeiner Schriften (z. B. Essay on Criticism, Essay on Homer, Dunciad) weſentliche Dienſte erwies, wurde Warburton mit vielen angeſehenen Männern ſeiner Zeit, wie Lord Mansfield, Lord Hardwicke u. A., näher bekannt. Wie aber dieſe mit ihrer Freundſchaft, ſo ehrte ihn auch Lord Bolingbroke mit ſeiner Feindſchaft. Die vielen Angriffe der Gegner auf die Divine Legation, denen Warburton gelegentlich auch in Predigten begegnete, aus welchen letzteren die Schrift „The principles of natural and revealed religion, occasionally opened and explained, in a course of sermons" entſtand, wieß er mit überlegener, freilich nicht immer genug Maaß haltender Kraft 1744 und 1745 in den „Remarks on several occasional reflections" ſ. Bd. XI. und XII. der Geſammtausgabe) zurück, denen ſich 1754 und 1755 „A view of Lord Bolingbroke's Philosophy, in four letters to a friend" (die beſte der gegen die kurz vorher veröffentlichten Werke Bolingbroke's damals auftauchenden Entgegnungen), 1757 die „Remarks on Mr. David Hume's Natural History of Religion" und andere kritiſche Abhandlungen anſchloſſen. Glänzend ging Warburton namentlich aus ſeinem Streit mit Dr. Middleton über die wunderthätigen Kräfte der chriſtlichen Kirche hervor, den er durch ſeine Schrift „Julian" zu ſeinen Gunſten entſchied; er beweiſt darin das Vorhandenſeyn jener Kräfte aus der von Ammianus Marcellinus berichteten Thatſache, daß die von Julian zum Wiederaufbau des Tempels nach Jeruſalem geſandten Arbeiter durch wiederholte Ausbrüche von Feuer aus dem Tempelberge an der Ausführung des kaiſerlichen Willens verhindert wurden. Auch gegen die Rebellion, welche im Jahre 1745 in Schottland ausbrach, war Warburton in kräftigen Predigten aufgetreten, die veröffentlicht wurden.

Die äußeren Auszeichnungen und Beförderungen, die ſo mannichfache Verdienſte wohl früher verdient hätten, erfolgten ziemlich ſpät für Warburton. Nachdem er im Jahre 1746 zum Prediger von Lincoln's Inn (London) gewählt worden war, wurde er 1754 Kaplan des Königs, 1755 prebendary der Kathedrale von Durham, in welchem Jahre er auch von dem Erzbiſchof von Canterbury (Dr. Herring) zum Doctor der Theologie creirt wurde, 1757 Dekan von Briſtol und 1760 Biſchof von Glouceſter, welchen Sitz er bis zu ſeinem Tode den 7. Juni 1779 inne hatte. Aus der letzten Hälfte ſeiner unausgeſetzten ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit iſt noch zu nennen: „The doctrine of Grace", zwei Bände, durch die jedoch ſein Anſehen eben ſo wenig gewinnen konnte, als durch das den 6 Büchern der Div. Legation ſpäter hinzugefügte 9te Buch (das 7te und 8te wurden nicht vollendet), ein Verſuch, „die wahre Natur und den Genius der chriſtlichen Religion" darzuſtellen.

Ein energiſcher Geiſt voll Kraft und Feuer, ein unermüdlicher Forſcher, deſſen Kenntniſſe nur zu mannichfaltig waren, um immer exakt zu ſeyn, deſſen klarer Blick und lebhafte Phantaſie keineswegs verdunkelt werden konnte durch ausgebreitete Gelehrſamkeit, ein edles, offenes, der Verſtellung unfähiges Herz, dabei aber auch ein heftiges und bisweilen intolerantes, doch nicht unverſöhnliches Gemüth (vgl. z. B. ſeine Strei-

tigkeit mit Jortin über Virgil, mit dem trefflichen Dr. Lowth, nachher Bischof von London, über das Buch Hiob, sein hartes Benehmen gegen Whitfield; über Letzteres s. Edinburgh Review, Juli 1838. S. 506 ff.), ein scharfer, oft satyrischer, dem großen Bentley nicht unähnlicher Kritiker, war Warburton, dessen athletischer Körperbau auch äußerlich den gewaltigen Mann verrieth, eine jener Kraftgestalten, die im Bewußtseyn ihres gründlichen, durch den solidesten Fleiß errungenen Wissens nicht nur den Vorkämpfern des Unglaubens im 17. und 18. Jahrhundert kühne und gewaltige Streiche versetzen und den Offenbarungsglauben mannhaft vertheidigen, sondern die zugleich auch ihrer Kirche gegen die Angriffe der Dissenters einen starken Schild vorhalten konnten, und so die Säulen wurden, auf denen das Gebäude der englischen Kirche hauptsächlich ruht. — Eine Gesammtausgabe der Werke Warburton's wurde schon 1788 von Bischof Hurd, dem oben genannten Biographen Warburton's, besorgt. Die beste ältere Ausgabe der Div. Legation ist Buch 1—3. in der 5ten Auflage 1766, Buch 4—6. in der 4ten 1765. Eine 10te Auflage in 3 Bänden wurde 1846 von James Nichols herausgegeben. Eine neue Gesammtausgabe der Werke Warburton's in 12 Oktavbänden erschien 1811 in London.

Unter den Abhandlungen über Warburton sind außer dem genannten Aufsatz im Quart. Rev. zu nennen die im Edinburgh Review, Bd. XIII. S. 343 ff., im Quart. Review Nr. XIV.; sodann die „Tracts by Warburton and a Warburtonian", London 1789. Zu erwähnen ist auch noch die von Warburton 1768 gestiftete Vorlesung zur Vertheidigung der Offenbarungsreligion, die Warburtonian Lecture genannt, welche seitdem alljährlich in der Kirche von Lincoln's Inn in London an drei bestimmten Sonntagen gehalten wird, ein Institut, aus dem nun schon eine ziemliche Reihe von apologetischen Schriften hervorgegangen ist (s. die Liste in der Cyclopaedia Bibliographica von James Darling S. 3102 ff.). **Theodor Christlieb.**

Wardlaw, Ralph, Doktor der Theologie, Prediger in Glasgow, wurde in Dalkeith (Grafschaft Mid-Lothian) am 22. Dezember 1779 geboren, ein Urenkel von Ebenezer Erskine, dem Begründer der Secession Church (im Jahre 1733). Er studirte auf der Universität Glasgow und nachher in dem damals mit der Burgher-Synode verbundenen theologischen Institut zu Selkirk. Bald kamen ihm aber Zweifel an der Haltbarkeit des Presbyterialsystems, besonders in Folge von Dr. Campbell's Lectures on ecclesiastical History, und nun wandte er sich dem besonders durch die Thätigkeit der beiden Haldane in Schottland aufkeimenden Congregationalismus zu, dessen Anfänge in jene Zeit (1798) fielen*), und wurde bald einer der Hauptträger und eine der glänzendsten Zierden desselben in Schottland. Nachdem er kurze Zeit in Perth und Dumfries als Prediger gewirkt hatte, wurde er im J. 1803 Pastor einer neugegründeten Congregationalistenkirche in Glasgow, und verblieb in diesem Amte, mit dem sich noch von 1811 an seine Wirksamkeit als Hauptlehrer der Theologie an dem neuen Congregationalistenseminar in Glasgow verband, ein volles halbes Jahrhundert lang,

---

*) Ueber den Ursprung des schottischen Congregationalismus ist dem Leser vielleicht ein Verzeichniß der wichtigsten Literatur willkommen: Memoirs of Greville Ewing, minister of the gospel, Glasgow; London 1843. — Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James Alexander Haldane, by Alex. Haldane, 5te Aufl. London 1855. — Life, Times and Missionary Enterprizes of the Rev. John Campbell, by Rob. Philip. London 1841. — The Jubilee Memorial of the Scottish Congregational Churches, Edinburgh 1849. — Fathers of Independency in Scotland, or Biographical Sketches of early Scottish Congregational ministers, A. D. 1798—1851, by R. Kinniburgh, 1851. — Memoir of the Rev. John Watson, Pastor of the Congregational Church in Musselburgh and Secretary of the Union for Scotland, by W. L. Alexander, Edinburgh 1845. Vergl. auch desselben Memoirs of the life and writings of Ralph Wardlaw S. 39 u. ff. — Vergl. auch Jul. Köstlin, die schottische Kirche, S. 330 u. ff., wo übrigens Wardlaw's Thätigkeit für Ausbreitung des Congregationalismus, so wie auch seine doch nicht geringen Einfluß ausübende Opposition gegen Dr. Chalmers in der Frage über das Freiwilligkeitssystem (s. unten) unerwähnt geblieben ist.

obſchon während dieſer Zeit von einer Reihe anderer Independenten-Akademieen ſehr ehrenvolle Rufe an ihn ergingen.

Seinen ſchriftſtelleriſchen Ruf begründeten zuerſt die 1814 veröffentlichten „Discourses on the Socinian Controversy", denen übrigens ſchon einige kleinere Abhandlungen vorausgegangen waren (z. B. 3 lectures über Röm. 4, 9—25. zur Beleuchtung des Abrahamitiſchen Bundes und ſeines Verhältniſſes zur Kindertaufe), ein für England und Amerika ſehr zeitgemäßes Buch, das darum auch in beiden Ländern ſchnelle Verbreitung fand und für den damaligen (heutzutage vielfach veränderten) Stand der Controverſe ſeinen Zweck (Entgegenwirken gegen den Einfluß der Schriften eines Prieſtley, Lindſay, Belsham) trefflich erfüllte. Es zeigt bereits alle die Vorzüge, die Wardlaw's Schriften durchgängig karakteriſiren: klare, durchſichtige, alsbald den Kern der Sache in's Auge faſſende und dabei ſehr geſchmackvolle Darſtellung, eine durch das Studium der Philoſophen (beſonders ſeines Lieblings Dugald Stewart's) gewonnene dialektiſche Gewandtheit, und namentlich eine dem Gegner gegenüber ſtets milde, beſonnene, maßvolle, würdige Haltung. „Suaviter in modo, fortiter in re" war allezeit ſeine Maxime, wie er ſelbſt ſagt (ſ. die Vorrede zur Dissertation on the scriptural authority, nature and uses of Infant Baptism). Auf die Vertheidigung der unitariſchen Lehre durch James Yates gegen Wardlaw ließ er 1816 die Schrift „Unitarianism incapable of Vindication" als letzte Antwort im Streite folgen. Als Anerkennung für die Dienſte, die er durch dieſe Schriften der Sache des Glaubens namentlich auch in Amerika leiſtete, erhielt er 1818 vom Yale College in Connecticut den Doktorgrad in der Theologie. Im Jahre 1821 erſchienen die aus einer Reihe von Predigten hervorgegangenen „Vorleſungen über den Prediger Salomo's", die unter ſeinen zahlreichen gedruckten Predigten eine hervorragende Stelle einnehmen, doch mehr von praktiſchem als wiſſenſchaftlichem Werthe ſind. Im J. 1825 vertheidigte er das oben genannte, von Baptiſten angegriffene Erſtlingswerk über den Abrahamitiſchen Bund in einer Abhandlung über die Kindertaufe (ſ. den Titel oben), wovon uns beſonders der erſte Theil gelungen ſcheint, in welchem er den von den Eltern auf das Kind vererbten Segen als Baſis und Anknüpfungspunkt der Taufe geltend macht, und hiemit, wie wir glauben, den rechten Punkt in der Vertheidigung der Kindertaufe gegen die Baptiſten trifft. Im Jahre 1830 gab Wardlaw zwei essays heraus on the assurance of faith und on the extent of the atonement and universal pardon, wovon aber der Erſtere an einer ſchiefen Begriffsbeſtimmung des Glaubens leidet. Im J. 1832 erſchienen die Discourses on the Sabbath, worin er die göttliche, vormoſaiſche (dieß beſonders gegen Paley) Inſtitution des Sabbaths und die allgemeine und permanente Gültigkeit des Sabbathgebotes vertheidigt. Als neuteſtamentliche Autorität für die Verlegung des Sabbaths vom 7ten auf den erſten Wochentag wird Hebr. 4, 9—10. geltend gemacht, wo σαββατισμός nicht auf die himmliſche Ruhe, ſondern auf die irdiſche Sabbathfeier des Volkes Gottes im neuen Bunde gehen ſoll. Im folgenden Jahre hatte Wardlaw die Ehre, die Congregational Lecture für 1833 halten zu dürfen; aus dieſen Vorleſungen ging das Werk „Christian ethics, or moral philosophy on the principles of divine revelation" hervor, worin er vom Schriftſtandpunkt aus die früheren Syſteme (als eines Adam Smith, Hutcheſon, Hume und der Utilitarier und beſonders das Butler's) eingehend beleuchtet, und ganz richtig als den Hauptmangel derſelben das Verkennen des tiefen angeborenen ſittlichen Verderbens hervorhebt. Letzteres betrachtet er als ſo groß, daß er den ſittlichen Principien, die ſich der Menſch im unwiedergebornen Zuſtand aufſtellt, geradezu allen Werth abſpricht (ſ. Kritiken hierüber in der Edinburgh Review, Bd. LXI. S. 59; North british Review, Bd. XIV, 304 ff. und in den Memoirs of R. Wardlaw von Alexander, S. 328 ff.).

Um dieſe Zeit konnte ſich Wardlaw der immer lauter und hitziger werdenden Controverſe, die ſeit 1830 zwiſchen den Independenten und der ſchottiſchen Staatskirche über das Verhältniß von Staat und Kirche entſtanden war, nicht länger entziehen, und

bald ſollte er einen hervorragenden Antheil an dieſem Kampfe nehmen. Während Erſtere den Grundſatz vertheidigten, daß der Staat die Kirche mit keinen äußeren Mitteln zu unterſtützen habe, daß vielmehr auch der äußere Beſtand der letzteren nur durch die freiwillige Thätigkeit der Gemeinden erhalten werden müſſe, daher dieſe Partei „The Voluntaries" genannt wurden, wurde von Seiten der Staatskirchlichen unter Zugrundlegung eines anderen Begriffs von bürgerlicher Obrigkeit die Nothwendigkeit und Pflicht einer vom Staate ausgehenden Fürſorge für die Kirche behauptet. Den Vortritt auf dieſer Seite führte der damals noch nicht aus der Staatskirche ausgetretene Dr. Chalmers, der für die Ausdehnung der ſchottiſchen Nationalkirche eine energiſche Thätigkeit entfaltete. Ihm gegenüber beförderte Wardlaw, der Independent, mit ſeinem ganzen Einfluß die Sache der Voluntariſten, und trat als Präſident der Voluntary Church Association in vielen öffentlichen Vorträgen und mehreren Flugſchriften für das Freiwilligkeitsſyſtem in die Schranken. Als Chalmers 1838 in London vor einer glänzenden Verſammlung Vorträge über das Staatskirchenthum und deſſen Ausdehnung (Lectures on the Establishment and Extension of National Churches, Glasgow and London 1838) hielt, erwiederte ihm Wardlaw 1839, hiezu von verſchiedenen Körperſchaften der Diſſenters aufgefordert, in einer Reihe von öffentlichen Vorleſungen in London, die unter dem Titel „National Church Establishments examined" erſchienen; dieſelben machten großes Aufſehen und wurden als eine völlig ſiegreiche Widerlegung der Principien ſeines Gegners angeſehen. Im Jahre 1841 vertheidigte Wardlaw dieſe Schrift und die Sache der Voluntariſten noch weiter in den „Letters to the Rev. Hugh M'Neile on his Lectures on the Church of England". In dieſem ganzen Streite, der, wie bekannt, im Jahre 1843 in den Austritt Chalmers' und ſeiner Partei aus der Staatskirche und die Gründung der freien ſchottiſchen Kirche umſchlug, zeigte Wardlaw, obwohl er öfters perſönlich auf harte und unbillige Weiſe angegriffen wurde, ſtets eine ruhige und gemäßigte Haltung. Hieher gehört auch noch ſeine Schrift „Congregational Independency" vom Jahre 1848, worin er die independentiſche Kirchenverfaſſung in ihrem Gegenſatze ſowohl gegen die Epiſkopalkirche als gegen den Presbyterianismus als „die kirchliche Politie des neuen Teſtaments" darzuſtellen ſucht, ohne jedoch viele neue Gründe beizubringen. Unter den übrigen Schriften Wardlaw's erwähnen wir nur noch: Treatise on Miracles, worin er auch auf den deutſchen Rationalismus und Strauß Rückſicht nimmt, jedoch in einer Weiſe, daß man ſieht, wie er dieſe nur aus zweiter und oft etwas trüber Quelle kennen lernte.

Im Februar 1853 hatte Wardlaw das ſeltene Glück, das 50jährige Jubiläum ſeines Dienſtes an der West George Street Chapel in Glasgow feiern zu dürfen. Am 17. Dezember deſſelben Jahres ging er nach treuer, fleißiger Arbeit (er arbeitete gewöhnlich bis lange nach Mitternacht und ſtand doch frühe auf) zu ſeiner Ruhe ein. Ein Theil der von Wardlaw in dem oben genannten Congregationaliſten-Seminar in Glasgow gehaltenen Vorleſungen wurde 1856 von Rev. James R. Campbell unter dem Titel „Systematic Theology" in drei Bänden herausgegeben, ein Werk, das ähnlich Dwight's „Theology" oder Dick's „Lectures" oder Dr. Pye Smith's „Outlines of Christian Theology" ein nützliches Handbuch für Studirende und auch für intelligente Laien bleiben, und vielleicht noch mehr als alle genannten Schriften Wardlaw's ihm ein ehrenvolles Andenken ſichern wird. Wardlaw's Lieder ſ. in den Memoirs of the Life and Writings of R. Wardlaw von Dr. W. L. Alexander. 2. Aufl. Lond. 1856. Ueber ſeinen Kampf mit den Socinianern vergl. The British Quarterly Review, Juli 1856. S. 63 u. ff. Theodor Chriſtlieb

Warham, William, Erzbiſchof von Canterbury in den Jahren 1504—1532, ſtammte aus einer guten Familie in Okeley, Hampſhire, und erhielt ſeine erſte Bildung in der berühmten, von Wykeham geſtifteten Schule zu Wincheſter. Von da bezog er die Univerſität Oxford, wo er im J. 1475 Fellow des New College wurde und bis 1488 blieb. Er legte ſich hier vorzüglich auf das Studium des kanoniſchen und gemeinen

Rechtes und promovirte in dieſer Fakultät. Er ſcheint zwar durch den Biſchof von Ely eine Pfründe erhalten zu haben, ob er aber dieſe ſelbſt verſah, iſt ſehr zweifelhaft. Denn bald nach ſeinem Abgang von der Univerſität wurde ihm die Stelle eines Advokaten in dem Court of Arches und gleichzeitig das Amt eines Moderators an der Civilgeſetzſchule in St. Edmund's parish, Oxford, übertragen. Seiner Tüchtigkeit als Rechtsgelehrter hatte er es zu danken, daß er im Jahre 1493 mit Sir E. Poynings von Heinrich VII. an den Herzog von Burgund abgeſandt wurde, um die Auslieferung des Prätendenten Warbeck zu bewerkſtelligen, und einige Jahre darauf in derſelben Angelegenheit in eine Commiſſion gewählt wurde, welche die Sache erledigte. Warham gewann das Vertrauen des Königs; eine glänzende Laufbahn eröffnete ſich ihm; er ſtieg raſch zu den höchſten Würden empor. Zunächſt wurde er Master of the Rolls, dann im J. 1502 Großſiegelbewahrer, im Januar des folgenden Jahres Lord Großkanzler, kurz darauf Biſchof von London und 1504 Erzbiſchof von Canterbury. So vereinigte er die zwei höchſten Aemter in Staat und Kirche, wozu er noch 1508 durch einſtimmige Wahl der Univerſität das Ehrenamt eines Kanzlers von Oxford erhielt. Bis zu Heinrich's VII. Tode behauptete er ſeine hohe, einflußreiche Stellung. Er galt Alles bei dem König und durfte es wagen, deſſen Lieblingsplane — einer Vermählung des Prinzen Heinrich mit Arthur's Wittwe — entgegenzutreten. Mit der Thronbeſteigung Heinrich's VIII. (1509) änderte ſich zunächſt in Warham's äußeren Verhältniſſen nichts. Er war der erſte Mann in Staat und Kirche und präſidirte, wie zuvor, im Geheimen Rathe. Unter der Hand aber machten ſich bei dem jungen König andere Einflüſſe geltend. Warham's Proteſt gegen die Heirath Heinrich's mit Katharine wurde überſtimmt, und bald verdrängte Wolſey alle die bisherigen Rathgeber des Königs. Das anmaßliche Auftreten des Emporkömmlings, der gegen Recht und Brauch in Warham's Provinz ſich das Kreuz vortragen ließ und immer mehr den König ſpielte, erbitterte Warham. Mit Entſchiedenheit und Würde ſuchte der Letztere ſeine Unabhängigkeit und Präcedenz zu wahren. Da aber der König ſeinem Günſtling die Staatsgeſchäfte faſt ganz überließ, und Wolſey, zum Legaten ernannt, den Vortritt vor dem Primas von England erhielt, ſo legte Warham im Dezember 1515 ſein Amt als Großkanzler nieder. Von da ab hatte er wenig Einfluß mehr. Nur einmal noch, nach Wolſey's Sturz im J. 1529, ſchien es, als ſollte er ſeine frühere Stellung wieder gewinnen. Das große Siegel wurde ihm angeboten, allein er lehnte es ab, wozu ihn neben ſeinem hohen Alter auch noch andere Gründe beſtimmten.

Zu einer anderen Zeit würde Warham eine ehrenvolle Stellung neben vielen ſeiner Vorgänger eingenommen haben. Seine Rechtsgelehrſamkeit und Tüchtigkeit in Staatsgeſchäften, ſein würdevolles Auftreten als Kirchenfürſt erwarben ihm allgemeine Achtung. Es wird ihm nachgerühmt, daß er bei allem Glanze ſeiner Hofhaltung für ſich ſelbſt äußerſt einfach lebte. Die Luſtbarkeiten, die in dieſer Zeit auch bei Prälaten ſo gewöhnlich waren, zogen ihn nicht an, er verſchmähte die Genüſſe der Tafel. Auch wenn er hohe Gäſte bei ſich ſah, blieb er nie über eine Stunde bei Tiſche. Er lebte ganz den Geſchäften, ſeine Erholung fand er im Umgang mit Gelehrten, denen er ſich, wie Erasmus es nicht genug rühmen kann, ſtets als hochherziger Gönner erwies. Aber er war ganz ein Prälat der alten Schule, völlig unfähig, die Zeichen der Zeit zu verſtehen. Obwohl nicht ſo grauſam wie Andere, verfolgte er die Ketzer ohne Schonung. Für die Gebrechen der Kirche war er völlig blind. Er ſtellte ſich an die Spitze der Prälaten in ihrer Oppoſition gegen Reformen. Als das Parlament vom Jahre 1529 eine förmliche Anklage gegen die hohe und niedere Geiſtlichkeit erhob und neben anderen Mißbräuchen die Sünden der geiſtlichen Gerichtshöfe an's Licht zog, antworteten die Prälaten in einer — vermuthlich von Warham aufgeſetzten — Vertheidigungsſchrift, in welcher ſie alle Schuld von ſich ablehnten, die Landesgeſetze nach dem kanoniſchen Recht revidirt haben wollten und auf ein ſchärferes Verfahren gegen die Ketzer drangen. Die billigſten Wünſche für Reformen fanden bei Warham kein Gehör, die Einführung refor-

matorischer Bücher war in seinen Augen ein todeswürdiges Verbrechen, die Uebersetzung der heil. Schrift in die Landessprache eine mindestens überflüssige Sache. Um so geneigter war er aber, auf die trügerischen Eingebungen der heil. Magd von Kent zu lauschen als einer himmlischen Stimme zur Vertheidigung der heil. Kirche. Doch das Parlament und die neuen Räthe des Königs achteten wenig auf die Stimme der Prälaten; sie nahmen die Reformen selbst in die Hand und bedrohten die Geistlichkeit mit dem Prämunire. Sie mußte sich mit einer schweren Geldbuße und der Anerkennung des Königs als Oberhauptes der Kirche loskaufen. Am 16. Mai 1532 überreichte Warham, der in der Convokation die Verhandlungen darüber geleitet hatte, dem König das Instrumentum super submissionem cleri. Es war dieß sein letzter öffentlicher Akt. Wenige Monate darauf starb er in dem Hause seines Vetters Warham, Archidiakonus von Canterbury, am 23. August 1532. Er wurde ohne Pomp in einer kleinen, von ihm erbauten Kapelle in der dortigen Kathedrale nördlich von Beckets Grabstätte beigesetzt. Er hinterließ nur so viel, um seine Begräbnißkosten zu decken. Seine Bibliothek, die viele Werke über Theologie, Staats- und Kirchenrecht und über Kirchenmusik enthielt, hatte er All Souls and New College Oxford und der Wincheſter-Schule vermacht. Unter seinen Papieren fand man einen von seinen Notaren gefertigten Protest vom 9. Febr. 1531, in welchem er feierlich Verwahrung einlegt gegen alle Statuten des damaligen Parlamentes, die den Pabst und apostolischen Stuhl, die Autorität der Kirche und die Rechte des Erzstuhles von Canterbury beeinträchtigen.

Quellen: Godwin, de Praesulibus, und die zahlreichen Werke über die englische Reformation. C. Schoell.

Warnefried, s. Paul Warnefreid, Bd. XI. S. 222 ff.

Wasserweihe in der griechischen Kirche. Die Weihe des Taufwassers ist ein alter Kirchengebrauch, dessen erste Anfänge wir jedoch nicht mehr nachweisen können. Cyprian schreibt Ep. 70. vor, daß das Wasser, um die Sünden des Täuflings abzuwaschen, zuvor durch den Priester gereinigt und geheiligt werden müsse, scheint also diesem Akte eine wunderbare Wirkung beizulegen: Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur, abluere (mit Bezug auf Spr. 9, 19. Ezech. 36, 25. 26). Dieselbe Verordnung wiederholt conc. Carth. a. 256: Aqua sacerdotis prece sanctificata abluit peccata. In der griechischen Kirche liefern die Constitt. apost. VII, 43 (s. Rheinwald's Archäologie S. 471) wie für das Tauföl, so auch für das Wasser, ein liturgisches Einsegnungsgebet, in welchem der Priester Gott anfleht, dem Wasser Gnade und Kraft zu verleihen, damit es den zu Taufenden mit Christo gekreuzigt werden, sterben und begraben werden und zur Kindschaft in ihm auferstehen lasse, auf daß er der Sünde absterbe und der Gerechtigkeit lebe. Unstreitig entspricht diese Consekration der anderen, welche dem Abendmahl vorherging, weil ihre Bedeutung unabhängig von dem Sakrament selbst gedacht und auf mehrere auf einander folgende Taufhandlungen bezogen werden konnte. Doch gelangte diese Vorstellung nicht zu einem dogmatischen Ausdruck. Die Fortdauer der Sitte bezeugen von den Lateinern Ambrosius und Augustinus, von den Griechen Chrysostomus, welcher Hom. I. in Acta ap. Hom. XXIII. de bapt. Christi von der Weihe eine Art von Wandelung herleitet, da das so gesegnete Wasser fortan nicht zum Trinken, sondern nur zur Heiligung tauglich sey (s. Schöne, Geschichtsforschungen, Bd. II. S. 280) Desselben Ritus geschieht in der liturgischen Beschreibung des Pseudodionysius Erwähnung De hierarch. eccles. cp. 2. Seit dem neunten Jahrhundert erscheint das Weihwasser als ein kirchlich eingeführtes katholisches Institut. Der Zeitpunkt dieser Weihehandlung fiel mit den bevorzugten Taufterminen zusammen, sie wurde daher am Ostersabbath oder in der Pfingstvigilie oder am Epiphaniasfest verrichtet. Später aber, als mit der Einführung der Kindertaufe jene Beschränkung wegfiel, blieb doch dies Andenken an die genannten Termine dadurch erhalten, daß zu Ostern oder Pfingsten eine feierliche Generalconsekration des Wassers für das ganze Jahr vorgenommen wurde, was na-

türlich nicht ausschloß, daß außerdem, sobald es nöthig wurde, auch mit anderem, eben erst consekrirten Wasser getauft werden durfte. Die griechische Kirche hat von Alters her den Epiphaniastag für die Wasserweihe ausersehen. (Calendarium Syrorum ed. Genebrard: Ea nocte aqua consecratur in totum annum). Im Orient schöpfte man gern aus dem Jordan, und es entstand der Aberglaube, daß dieses durch Christi Taufe geweihte Wasser niemals faul werde (Casaub. Exercitt. c. Baron. 13. nr. 10. p. 183). Nachher wurde dieselbe Wirkung, welche das Faulwerden verhüten sollte, dem Weihesegen zugeschrieben; Christus und Heiligenbilder wurden in das Wasser getaucht, und die Menge glaubte, daß es dadurch eine dauernde Frische erhielte. Dieser Volksglaube hat in der griechischen Kirche lange fortbestanden; wenigstens sagt der Engländer Smith von dem am Epiphaniastage zu Constantinopel consekrirten Wasser geradezu: Hanc aquam ab omni labe et putredine immunem per duos tresve annos manere opinantur Graeci; doch bemerkt er anderwärts, daß man auch nach Bedürfniß monatsweise und noch öfter frisches Wasser zu konsekriren pflege. Aehnliches bezeugt Leo Allatius, indem er einzelne Beispiele von vieljährig frisch gebliebenem Weihwasser berichtet. In neueren Zeiten mag der Aberglaube in Wegfall gekommen seyn, während der Gebrauch mit großer Pietät aufrecht erhalten wurde. Und zugleich erhielt sich die Sitte, die Flüsse oder Quellen selber, aus denen das Taufwasser geschöpft wurde, am genannten Tage aufzueisen und mit feierlicher Procession und unter Ceremonieen und Gebeten zu segnen. Der gegenwärtige Stand der Sache ist folgender: Die ganze orthodoxe griechische und russische Kirche beobachtet noch heute den Ritus der Wasserweihe, und zwar in doppelter Gestalt, als *μέγας ἁγιασμὸς τῶν ἁγίων Θεοφανειῶν* und als *μικρὸς ἁγιασμός*. Zu beiden Handlungen liegen die liturgischen Formulare in griechischer, slavonischer, jetzt auch in deutscher Sprache vor. Die große Wasserweihe bezieht sich ausdrücklich auf die Taufe; sie wird am Epiphaniastage entweder in der Vorhalle der Kirche oder auch an einem Flusse oder einer Quelle vollzogen. Die zugehörige Liturgie, welche den Segen des Jordan und die heiligende Kraft des Geistes und der Wiedergeburt auf das Wasser herabfleht, ist ausführlich, enthält schöne und poetische Stellen und erinnert vielfach an die altkirchliche Symbolik des Wasserelements. Der Ritus besteht in der senkrechten Eintauchung des Kreuzes mit dem Kreuzeszeichen. Die kleine Weihe dagegen wird nur in der Kirche vor einem Gefäß mit Wasser mit Räucherung und unter Berührung mit dem Kreuz verrichtet. Das liturgische Formular nimmt hier keine Beziehung auf die Taufe, sondern erwähnt den Teich zu Bethesda und erbittet eine allgemeine Heilkraft für Seele und Leib; aus den Worten geht hervor, daß das so geweihte Wasser zur Besprengung als Segen- und Heilmittel gebraucht werden soll. Es entspricht also seiner Anwendung nach dem Weihwasser (aqua lustralis) der römischen Kirche.

Vergl. Augusti, Denkwürdigkeiten. II. S. 208. — Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche. II. S. 244—47. III. S. 308. — Thomas Smith, de graecae ecclesiae statu hodierno, p. 19. 81. 104. — Allat. Dissert. ad Boineb. p. 687. — Durandus, de divin. offic. lib. VI. cap. 82. — Mirus, kurze Vorstellung der griechischen Kirche, S. 131. — Goari Euchol. p. 353 sqq. 467. — Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, deutsch von Michael Rajewsky. Wien 1862. Thl. III. S. 49. 65. Dr. Gaß.

Waterland, Daniel, Doktor der Theologie, geboren in Lincolnshire 1683, bekleidete eine Reihe von Aemtern in der englischen Kirche und starb als Kanonikus von Windsor, Vikar von Twickenham und Archidiakonus von Middlesex 1740. Die Bedeutung dieses Mannes beruht hauptsächlich auf seiner tapferen Vertheidigung der Kirchenlehre gegen die Arianer und Socinianer seiner Zeit. Seine Schriften sind fast lauter Controversschriften und für die Gegenwart nur noch zum Theil von Bedeutung. Er machte sich in Cambridge, wo er studirt hatte, als master des Magdalen College zuerst bekannt durch sein Auftreten gegen die Unterzeichnung der

39 Artikel von Seiten der arianiſch Geſinnten, wodurch ſein nachheriger Hauptgegner, Dr. Samuel Clarke, ſich beſtimmen ließ, die Unterzeichnung der Artikel beharrlich zu verweigern. Die Controverſe mit ihm begann 1719, als Waterland, damals Kaplan König Georg's I., ſeine erſte Schrift zur Vertheidigung der Gottheit Chriſti „Defence of his Queries" veröffentlicht hatte. Den Gegenſchriften der Arianer (Jackſon, Clarke, Whitby und Anderer), die darauf drangen, daß die die Trinitätslehre begünſtigenden Schriftſtellen „nach den Maximen eines richtigen Raiſonnements" ausgelegt werden müſſen, antwortete er mit ſchnellfertiger Feder in einer Reihe von Schutzſchriften, die ihm bald einen Ruf verſchafften, und worunter beſonders zu nennen: „A Vindication of Christ's Divinity, being a defence of some queries relating to Dr. Clarke's scheme of the Holy Trinity," welchem Werke 1723 „A second vindication of Christ's Divinity" und 1725 „A farther defence of Christ's Divinity" nebſt einer Reihe von Predigten über denſelben Gegenſtand folgten. Die eingehendſte dieſer Schutzſchriften iſt die zweite. Waterland ſtützt ſich darin, ſeinen Gegnern gegenüber, beſonders darauf, daß die Trinitätslehre, ihrer myſteriöſen Natur nach, eine jenſeits des Gebiets der Vernunft liegende Frage ſey, und daß die betreffenden Schriftſtellen in ihrem einfachen und nächſten Sinne zu nehmen ſeyen, in welchem auch die Väter ſie genommen haben. Bei ſolcher principiell verſchiedenen Stellung zur heiligen Schrift konnte der Streit nicht ſehr fruchtbringend werden. An einem entſchieden wunden Fleck wußte er aber ſeine Gegner zu faſſen, als er ſich, was vorher nur andeutungsweiſe geſchah, gegen die von ihnen ſo oft angewandte apriorische Beweisführung (vergl. beſonders Clarke's Schrift: „Demonstration of the Beingand Attributes of God") wandte und die Schwäche derſelben ſowohl bei religiöſen, als wiſſenſchaftlichen Fragen in einigen Briefen an einen Freund darlegte, deren Subſtanz Biſchof Law 1734 unter dem Titel: „A dissertation on the argument a priori by a learned hand" veröffentlichte; ſiehe das Schriftchen auch im IV. Band der Geſammtausgabe von Waterland's Werken. — Als Clarke in ſeinen Angriffen auf das Athanaſianiſche Glaubensbekenntniß ſo weit ging, bei den Biſchöfen auf Beſeitigung deſſelben anzutragen, ſchrieb Waterland zur Vertheidigung dieſes Symbols „A critical history of the Athanasian Creed," der ſich nachher eine „Vergleichung der heiligen Schrift und der Arianer in ihren Darſtellungen von Gott dem Vater, Sohn und Geiſt," ſowie die Schrift: Importance of the doctrine of the Holy Trinity" anſchloßen. Daß er darin die Trinitätslehre als fundamental betrachtet, erregte im arianiſchen und ſocinianiſchen Lager viel Lärm und Erbitterung.

Ueber ſeine Controverſe mit Dr. Whitby, ſiehe „Whitby". Noch gegen viele Andere hatte er das Schwert zu ziehen. So verwickelten ihn ſeine „Bemerkungen über Dr. Clarke's Erklärung des Church Catechism" in einen Streit mit Dr. Sykes über ethiſche Fragen und die Sakramente, bis des Deiſten Tindal's Schrift „Christianity as old as the creation, or the gospel a republication of the religion of nature" ihn nach dieſer Seite des Schlachtfeldes rief, wo er mit Werken, wie „Scripture vindicated" (drei Theile, 1730 bis 1732), „Christianity vindicated against infidelity" u. Anderen ſich auch dieſes Gegners, dem ſich bald Dr. Middleton zugeſellte, während Dr. Zachary Pearce auf ſeine Seite trat, kräftig erwehrte. — Unter den übrigen Werken Waterland's nennen wir nur noch ſein letztes „A Review of the doctrine of the Eucharist, as laid down in scripture and antiquity" vom Jahre 1737, worin er einerſeits die Anſicht Hoadly's (zwingliſch, im Abendmahl ein bloßes Mahl der Gemeinſchaft erkennend), andererſeits die Johnſon's und Brett's (römiſch, ein eigentliches Sühnopfer ſtatuirend) zu widerlegen ſucht. Daß Waterland faſt in allen ſeinen Schriften den Gegnern, trotz ihrer manchmal rohen Angriffe, ohne Bitterkeit und Gereiztheit, wenn gleich mit Feſtigkeit und Entſchiedenheit gegenübertritt, muß rühmend anerkannt werden.

Seine Werke wurden erſt neuerdings geſammelt und erſchienen in 11 Bänden in Oxford, 1823—1828. Daß hievon 1843 eine neue Ausgabe (in 6 Bänden) erſchien,

zeigt, daß Waterland's Waffen noch immer nicht alle roſtig geworden ſind. Der erſte Band der Geſammtausgabe enthält auch die Biographie Waterland's von Biſchof Van Mildert. Th. Chriſtlieb.

Watſon, Richard, einer der hervorragendſten Methodiſten, Sekretär der wesleyaniſchen Miſſionsgeſellſchaft, geboren 1781, wirkte von ſeinem 15ten Jahre an als Reiſeprediger in der Nähe von Lincoln. Urſprünglich zu einem Handwerk beſtimmt, mußte er, wie damals viele methodiſtiſche Geiſtliche (die Wesleyan Theological Institution wurde erſt 1834 gegründet) für ſeine theologiſche Ausbildung ſelbſt ſorgen. Eifrige, aber nicht ordentlich geleitete Studien brachten ihn 1801, obwohl mit Unrecht, in den Geruch des Arianismus; er gibt ſeine Stelle auf und vereinigt ſich bald nachher mit der „Methodist New Connexion," die ſich kurz zuvor von den Wesleyanern abgezweigt hatte, bei der er ſich aber um ihrer Disciplin willen nie ganz glücklich fühlt. 1811 kehrt er zu den Wesleyanern zurück und wirkt als Prediger in Wakefield, dann in Hull und von 1816 an in London, wo überall ſeine klare, überzeugende und dabei ſchwungvolle Beredtſamkeit ihm bald einen großen Ruf verſchaffte. Seit 1813 hatte er an der Erweiterung der wesleyaniſchen Miſſion eifrig mitgearbeitet; 1816 wurde er zum Sekretär der bald nachher zur Hauptgeſellſchaft erweiterten Londoner wesleyaniſchen Miſſionsgeſellſchaft erwählt, welchen einflußreichen Poſten er neben der Paſtoration einer Methodiſtenkirche bis zu ſeinem Tode inne hatte. In dieſer Eigenſchaft ſchrieb er gegen die Angriffe, welche im Parlament gegen die wesleyaniſche Miſſion in Weſtindien gemacht wurden, „A Defence of the Wesleyan Methodist in the West Indies", 1817, eine Schrift, die viel beitrug zur Aufdeckung des Elends der Schwarzen und ſpäter zur Abſchaffung der Sklaverei in Weſtindien. Die ſich von da an bildenden Antiſklavereivereine (Wilberforce u. A.) unterſtützte Watſon eifrig bis zu ſeinem Tode mit ſeinen Erfahrungen in der weſtindiſchen Miſſion.

Im J. 1818 ſchrieb er gegen einige Stellen in Dr. Adam Clarke's (eines der Häupter der Wesleyaner) Commentar des Neuen Teſtaments, worin dieſer die ewige Sohnſchaft Chriſti läugnet und ihn nur in Bezug auf ſeine menſchliche Natur als Sohn Gottes betrachtet, eine Schrift „Remarks on the Eternal Sonship of Christ and the Use of Reason in Matters of Revelation", und ſucht darin zu beweiſen, daß Chriſtus in ewigem Sohnesverhältniß zum Vater geſtanden habe, auch abgeſehen von ſeiner Menſchwerdung. — 1820 folgte auf Anſuchen der wesleyaniſchen Conferenz eine Kritik einer Schrift des damaligen poeta laureatus R. Southey: „Das Leben Wesley's und das Aufkommen des Methodismus, „worin er die rationaliſtiſch oberflächlichen Angriffe dieſes Dichters auf die Principien des Methodismus treffend widerlegt. Sein bedeutendſtes Werk ſind die 1823—1824 erſchienenen „Theological Institutes or a View of the Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity", 2 Bände, eine (mehr populäre, als ſtreng wiſſenſchaftliche) Glaubens- und Sittenlehre, beſonders dienlich Studenten und jungen Geiſtlichen, die, wie einſt er, auf Selbſtunterricht angewieſen ſind. Gegen Calvin lehrt er darin die Allgemeinheit der Erlöſung, die Freiheit des Menſchen, gegenüber den Gnadenwirkungen, und ſtellt ſich in der Prädeſtinationslehre, die er bei Calvin als mehr auf ſpekulativer, denn auf bibliſcher Grundlage ruhend richtig nachweiſt, auf Seiten der Arminianer. Daran reiht ſich ſein „Katechismus über die Beweiſe von der Wahrheit des Chriſtenthums und der heiligen Schrift," der nebſt einigen kleinen Kinderkatechismen Watſon's von der Wesleyaniſchen Conferenz für den kirchlichen Gebrauch autoriſirt wurde. — 1830: „Conversations for the Young", eine gute Hülfe beim Bibelleſen für Jüngere; 1831: „Life of the Rev. John Wesley", im Auftrage der Conferenz abgefaßt, kürzer und populärer als die voluminöſe Biographie Wesley's von Moore, ausgezeichnet durch achtungsvolle Behandlung der engliſchen Staatskirche; in demſelben Jahre: „Biblical and Theological Dictionary" (größtentheils compilirt, dritte Auflage ſchon 1833). Watſon durfte wenigſtens noch die Vorbereitungen zur Neger-Emancipationsakte erleben und ſtarb am 8. Januar 1833. Nach ſeinem Tode

erſchien die „Erklärung des Neuen Teſtaments“ (kurz, praktiſch für das größere Publikum), wovon beſonders fleißig das Evangelium Matthäi ausgearbeitet iſt.

Das kurze, aber ſtreng ausgekaufte Leben dieſes im Ganzen mehr praktiſch angelegten, aber dabei auch in ſchwierigen, ſpekulativen Fragen meiſt von einem richtigen Inſtinkt geleiteten Geiſtes iſt, was raſtloſe Thätigkeit und Vielgeſchäftigkeit, Gewiſſenhaftigkeit und praktiſche Gewandtheit betrifft, gewiſſermaßen ein Typus des Wesleyanismus in ſeiner beſonneneren, milderen Form. Wohl in wenigen Männern iſt derſelbe reiner und fleckenloſer zur Erſcheinung gekommen. — Näheres über ſein Leben ſiehe in den „Memoirs of the Life and Writings of the Rev. Rich. Watson“ im erſten Band der Geſammtausgabe ſeiner Werke (zuſammen 13 Bände), 7. Auflage, London 1857 bis 1858. Th. Chriſtlieb.

Watſon, Richard, Biſchof von Landaff, halb Chemiker, halb Theologe, war geboren im Jahre 1737 in Weſtmoreland, ſtudirte von 1754 an im Trinity-College in Cambridge, wobei er ſich beſonders auf Mathematik legte und ward 1764 unerwartet zum Profeſſor der Chemie daſelbſt ernannt, obgleich er ſich vorher nie damit beſchäftigt hatte. Dennoch konnte er über dieſe damals noch ganz junge Wiſſenſchaft in kurzer Zeit Vorleſungen halten und eine Reihe von Abhandlungen veröffentlichen, welche längere Zeit hindurch als Einleitung in die Elementarlehren der Chemie geſchätzt waren. Als wichtigſtes, praktiſches Reſultat dieſer Studien gibt er ſelbſt eine Verbeſſerung in der Bereitung der zur Fabrikation des Schießpulvers nöthigen Holzkohle an. Ebenſo unerwartet kam ihm 1771 ſeine Ernennung zum regius professor der Theologie daſelbſt, mit welcher Stelle das Rektorat von Somersham in Huntingdonſhire verbunden war. Auch in dieſem Amte mußte ſeine Beredtſamkeit und ſein Scharfſinn den Mangel an Gelehrſamkeit Anfangs erſetzen. 1774 wurde er auf die Präbende, 1780 auf das Archidiakonat von Elz und das Rektorat von Northwold in Norfolk, 1782 auf das Bisthum von Landaff befördert. Er ſcheint jedoch in ſeinen Anſichten zu unabhängig geweſen zu ſeyn, als daß er ein ſehr nützliches Glied der kirchlichen Adminiſtration hätte werden können, wie er denn auch in der Politik meiſtens auf Seiten der Oppoſition ſtand. Daher zog er ſich ſchon 1789 auf ein Landgut zurück, auf welchem aus dem geiſtlichen Hirten und Sämann ein irdiſcher wurde, indem er ſich fortan bis zu ſeinem Tode im Jahre 1816 mit Verbeſſerungen in der Landwirthſchaft beſchäftigte.

Ein mehr vielſeitiger, als tiefer Geiſt, iſt Watſon für die Gegenwart, was Theologie betrifft, hauptſächlich von Bedeutung durch einige apologetiſche Schriften, beſonders „Apology for Christianity“ in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Edward Gibbon, Verfaſſer der Geſchichte des Verfalls und Untergangs des römiſchen Reiches, worin er deſſen rationaliſtiſche Anſicht von der Entſtehung und Verbreitung des Chriſtenthums mit Feinheit und Gewandtheit widerlegt (7. Auflage, London 1816), und „Apology for the Bible“ in einer Reihe von Briefen, gerichtet an Thomas Paine, Verfaſſer von „The age of reason“, eine Unterſuchung der wahren und fabelhaften Theologie, worin er dieſes rohe Machwerk, das nur alte Angriffe auf die heilige Schrift wiederholt, ſich aber durch fanatiſchen Haß gegen die Kirche auszeichnet, auf würdige und beſonnene Weiſe in ſeiner Oberflächlichkeit und Haltloſigkeit darlegt. Auch von Irland und Amerika aus wurde dem Verfaſſer für dieſe Vertheidigungsſchrift verdientes Lob gezollt. Kleinere Schriften ähnlichen Inhalts ſind: „A defence of revealed religion in two sermons“, „A charge, delivered to the clergy of the diocese of Landaff“ (4. Auflage, London 1816). Daneben iſt Watſon in der engliſchen theologiſchen Welt noch bekannt als Herausgeber einer trefflich ausgewählten Sammlung theologiſcher Abhandlungen, unter die er auch viele Schriften von Diſſenters aufnahm: „Theological Tracts“, 2. Auflage, London 1791, in 6 Bänden, wovon der erſte John Taylor's Abhandlung über die Göttlichkeit der Schrift und Verwandtes, der zweite Lardner's Geſchichte der Apoſtel und neuteſtamentlichen Schriftſteller, der dritte Abhandlungen von Brett, Johnſon, Taylor u. A. über die Ueberſetzungen der heiligen Schrift und

Verwandtes, der vierte Abhandlungen von Locke, Clarke, John Smith, Benſon u. A. über Vernunftreligion, Prophetie, Inſpiration, der fünfte apologetiſche Schriften von David Hartley, Joſeph Addiſon, Macknight u. A., der ſechste in's Gebiet der Ethik einſchlagende Schriften von Secker, Oſtervald und Fowler enthält. Wir möchten dieſe Sammlung deutſchen Theologen empfehlen als eine engliſche Bibliothek im Kleinen.

Die zahlreichen Predigten von Watſon und andere kleinere theologiſche Schriften ſind weniger von Bedeutung. Seine vielen ſonſtigen Schriften ſind theils chemiſchen (z. B. chemical essays, 5 Bände, London 1781 — 1787), theils landwirthſchaftlichen, theils namentlich auch politiſchen Inhalts. Beſonderes Aufſehen machte unter letzteren: „An address to the people of Great Britain", 1798, hervorgerufen durch den Aufſtand in Irland. Er beſchwört darin ſein Volk, den Forderungen der Zeit nachzugeben. Das Buch erlebte ſchnell 14 Auflagen. Hieher gehören auch ſeine Reden zu Gunſten der Katholikenemancipation, die er aber nicht mehr erlebte. Ueber die von ihm ſelbſt geſchriebenen „Anecdotes of the life of Richard Watson", ſ. die ſcharfe Kritik im Quarterly Review, Bd. XVIII. S. 229 ff. Daß Watſon von ſeinen literariſchen Verdienſten wohl eine etwas zu hohe Meinung hatte, wird man jenem Artikel zugeſtehen müſſen. Das Verzeichniß ſämmtlicher Schriften Watſon's ſiehe in der Encyclopaedia Britannica. Th. Chriſtlieb.

Watt (Joachim von), auch Vadianus, der Reformator St. Gallens, iſt geboren den 30. Dez. 1484 in St. Gallen. Seine Familie gehörte zu den altadeligen Geſchlechtern der Stadt; die Eltern waren wohlhabend, der Vater ein Kaufmann, der bedeutende Geſchäfte mit dem Auslande machte, zugleich ein Freund und Gönner der Wiſſenſchaft, die Mutter durch Verſtand und Frömmigkeit ausgezeichnet. Ihr verdankte auch Joachim die erſte Erziehung. Da die Vaterſtadt mit ihrem einzigen Schulmeiſter neben der einſt berühmten, jetzt aber in Verfall gerathenen Kloſterſchule, nicht die nöthigen Unterrichtsmittel bot, um dem früh aufſtrebenden Geiſt des Jünglings zu genügen, ſo wandte ſich derſelbe nach Wien, das in Beziehung auf Wiſſenſchaft einen neuen Aufſchwung genommen hatte. Unter Anderen lehrte dort neben einem Johann Cuſpinian der berühmte Humaniſt und Dichter Conrad Celtes. In Wien traf der junge Watt mit zwei ſchweizeriſchen Landsleuten zuſammen, mit denen er ſich bald zu bleibender Freundſchaft verband; der Eine war Ulrich Zwingli aus dem Toggenburg, der Andere Heinrich Loriti (Glareanus). Anfänglich überließ ſich der kräftige Jüngling dem wilden, raufſüchtigen Weſen, das ſchon damals auf den Hochſchulen im Schwange ging; allein zu rechter Zeit kehrte er um, nachdem ihm ein in Wien ſich aufhaltender Kaufmann, ein Freund ſeines elterlichen Hauſes, ernſte Vorſtellungen über ſein Betragen gemacht hatte. Nun lag er Tag und Nacht dem Studium der Klaſſiker ob. Ein Virgil, der noch jetzt in St. Gallen auf der Stadtbibliothek als Reliquie bewahrt wird, diente ihm zum Kopfkiſſen.

Bald verſuchte auch er ſich in lateiniſchen Verſen, und nach der Sitte der Zeit wandelte er ſeinen deutſchen Namen in den lateiniſchen Vadius, ſpäter Vadianus. Nachdem er in Polen, Ungarn, Kärnthen ſich umgeſehen und in Villach bereits als Lehrer ſich verſucht hatte, kehrte er über Venedig nach Wien zurück, um da noch weiter zu lernen und auch zu lehren. Er ſchloß ſich der gelehrten Verbindung an, die ſich „Donaugeſellſchaft" nannte und zog nun auch die Rechtsgelehrſamkeit und Theologie, ſpäter auch die Medizin, in den Kreis ſeiner Studien. In letzterer erlangte er den Doktorgrad. Seine Lehrthätigkeit aber erwies ſich auf dem humaniſtiſchen Gebiete. Nicht lange nach Cuſpinian's Tode bekleidete er die Profeſſur der griechiſchen Sprache und Literatur; auch ward er von Kaiſer Maximilian (1514) mit dem Lorbeerkranze des Dichters geſchmückt (Poeta laureatus). Mit vielen ausgezeichneten Gelehrten ſtand er in Verbindung und Briefwechſel; von den ſtudirenden Jünglingen war er als Lehrer hochgeſchätzt. Von ſeinen literariſchen Arbeiten iſt zu erwähnen die von ihm beſorgte Ausgabe des Pomponius Mela. Im Jahre 1518 verließ er Wien, um ſein Vater-

land und ſeine Vaterſtadt wieder zu ſehen. Es galt zunächſt nur einem Beſuch. Allein er wurde nun dauernd in St. Gallen feſtgehalten, indem ihm die Stelle eines Stadtarztes übertragen wurde, eine Stelle, der er Zeitlebens mit großer Treue und Aufopferung (auch in Zeiten der Peſt) vorſtand. Im Juli 1519 verehelichte er ſich mit Martha Grebel, der Schweſter jenes Conrad Grebel von Zürich, der ſpäter zur Partei der Wiedertäufer hielt.

Schon in Wien waren die Schweizerfreunde mit Luther's Schriften und mit den reformatoriſchen Ideen bekannt geworden, welche in kurzer Zeit die Runde durch Europa machten. In St. Gallen herrſchte zwar noch ganz der mittelalterliche Katholicismus, der auch ſeine kecken Vertreter daſelbſt fand. Allein bald ſollte der Stadtarzt, dem es ja auch nicht an theologiſchen Kenntniſſen fehlte, die Krankheiten der Kirche heilen helfen; er ſollte mit eintreten in die vorderſten Reihen der ſchweizeriſchen Reformatoren. Unterſtützt wurde er in ſeinem Streben von dem nach St. Gallen berufenen Prediger in St. Laurenz, Benedikt Burgauer aus dem Rheinthal und deſſen Helfer Wolfgang Wetter. Auch geſchah es auf ſeine Veranlaſſung, daß der hoffnungsvolle Johann Keßler von St. Gallen, der nachher ein Hauptwerkzeug der Reformation wurde (ſ. d. Art.), nach Wittenberg reiſte, um dort Luther und Melanchthon zu hören. Vadian, der neben ſeinen mediziniſchen, philologiſchen, hiſtoriſchen und geographiſchen Studien auch die theologiſchen eifrig fortſetzte und beſonders die Schriftforſchung eifrig betrieb,*) betheiligte ſich auch bei dem weiteren ſchweizeriſchen Reformationswerke. Mit Zwingli ſtand er in lebhaftem Briefwechſel. Auf den Religionsgeſprächen zu Zürich (1523) und zu Bern (1526) erblicken wir ihn unter den Präſidenten der Verſammlung. Eine Folge der Zürcher Disputation war die Durchführung der Reformation in St. Gallen ſelbſt, im April 1524. Vadian, als Hauptbeförderer derſelben, zog ſich von den Gegnern mancherlei Verunglimpfungen zu und konnte ſich nur mit Mühe vor den ihm zugedachten Mißhandlungen retten. Auch die Wiedertäuferei, die nun beſonders in St. Gallen und Appenzell ihr Haupt erhob, machte ihm viel zu ſchaffen. Er wurde dadurch auch mit ſeinem Schwager Grebel entzweit, deſſen trauriges Ende (er wurde im Zürcherſee ertränkt) ihn tief bekümmern mußte. Deſto ermunternder war für ihn das andauernde Vertrauen ſeiner Mitbürger, durch welches er ſich im Jahre 1526 an die oberſte Stelle im Magiſtrate, an die eines Bürgermeiſters, geſtellt ſah. Auch nach dem unglücklichen Ausgange der Schlacht bei Kappel (1531) wurde er wieder gewählt. Er war im guten Sinne des Wortes ein Freund des Volkes und nahm auch an deſſen öffentlichen Vergnügungen Theil. Ueberall ſuchte er belehrend auf daſſelbe einzuwirken. In der großartigen, freien Natur, von der er ſich umgeben ſah, wie in den Archiven der Stadt, ſchöpfte er dazu den reichen Stoff, den er bei ſeiner vielſeitigen Gelehrſamkeit glücklich zu bewältigen verſtand. Aber auch die theologiſchen Lehrſtreitigkeiten, wie die über das Abendmahl und über Schwenkfeld's abſonderliche Meinungen nahmen ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit in Anſpruch. In erſterer Beziehung ſchrieb er ſeine „Aphorismen,“ **) in letzterer Verſchiedenes. ***) Er ſtarb, nachdem er ſich 66 Jahre lang

*) Er hielt den jungen Geiſtlichen Vorträge über die Apoſtelgeſchichte.

**) J. Vadiani, Cons. Sangallensis Aphorismorum libri sex de consideratione Eucharistiae, de sententiis videlicet super hac re controversis, de sacramentis antiquis et novis deque verbo symbolis et rebus, item de vero veri corporis Domini esu, de Transsubstantiationis dogmate et veritate corporis Christi humani, praeterea qualis fuerit ritus coenae veteribus, rursus per quos, quomodo et quibus temporibus is ceremoniarum accessione auctus atque immutatus sit. Tiguri ap. Christ. Froschoverum. 1535. Fol. — 1585. 8°.

***) Orthodoxa et erudita D. Joachimi Vadiani Epistola, qua hanc explicat quaestionem: an corpus Christi propter conjunctionem cum verbo inseparabilem alienas a corpore conditiones sibi sumat? Nostro saeculo perquam utilis et necessaria. Accesserunt huic D. Vigilii Martyris et Episcopi Tridentini libri V. pii et elegantes, quos ille ante mille annos contra Eutychen et alios haereticos, parum pie de naturarum Christi proprietate et personae unitate sentientes, conscripsit. Tig. ap. Chr. Froschoverum. 1539. — Pro veritate carnis triumphantis

einer guten Gesundheit erfreut, am Montag nach Quasimodog. (6. April) 1551. Sein Tod wurde nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch von Denen beweint, die, gleich ihm, das große Werk der Reformation gefördert hatten. So namentlich von Calvin. —

Vadian's Leben ist zuerst von seinem Freunde Keßler beschrieben worden. (Das Manuskript findet sich in der Stadtbibliothek zu St. Gallen). Von weiteren Biographieen sind zu nennen: Christian Huber, Ehrengedechtnuß deß Hochgeachten, Woledeln, Vesten, Hochgelehrten, Fürnemm u. s. w. Herrn Joachim von Watt. St. Gallen 1683. Fels, J. M., Denkmal schweizerischer Reformatoren. St. Gallen 1819, S. 93 ff. und besonders Pressel, Joachim Vadian, nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen. Elberfeld 1861. (IX. Theil des Werkes: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche.") Hagenbach.

Watts, Isaak, der bekannteste unter den geistlichen Liederdichtern Englands, Doktor der Theologie, wurde in Southampton den 17. Juli 1674 geboren. Während sein Vater, ein tüchtiger Lehrer und Vorsteher einer Privatschule in jener Stadt, als eifriger Nonconformist in Folge der Conventikel-Akte Karl's II. wiederholt im Gefängniß saß, sah man die Mutter oft auf einem Steine nahe bei der Kerkerthüre sitzen, den kleinen Isaak säugend, der denn auch zeitlebens ein Nonconformist blieb. Ein frühreifer Knabe, der schon im 4. Lebensjahre das Latein begann, gab er vom 7. Jahre an Proben seines poetischen Talents. Vom Jahre 1690 an setzte er seine Studien auf einer kleinen Dissenters-Akademie in Newington (Norden London's) fort. Im J. 1694 kehrte er in seine Vaterstadt zurück, um sich dort noch in der Stille zwei Jahre lang auf seinen künftigen Beruf vorzubereiten. Als er sich über die geschmacklosen Lieder, die damals bei der Gemeinde in Southampton in Gebrauch waren, bei seinem Vater beklagte, forderte ihn dieser auf, bessere zu dichten. Der Sohn ließ sich das gesagt seyn und dichtete von nun an ein geistliches Lied nach dem anderen. Nach einem weiteren zweijährigen Aufenthalt als Hauslehrer in einer adeligen Familie in Stoke-Newington wurde er 1698 zugleich Hülfsgeistlicher der Congregationalistengemeinde in Mark Lane (London), 1702 der eigentliche Pastor derselben bis 1712, im welchem Jahre er sich in Folge einer schweren Krankheit, von der er sich nie vollkommen erholte, genöthigt sah, sich in die Stille zurückzuziehen, ohne jedoch sein Amt ganz niederzulegen, das er nominell bis zu seinem Tode bekleidete. Eingeladen von Sir Thomas Abney, unter seinem gastlichen Dache im Abney-Park (Norden Londons) Erholung zu suchen, wollte er sich für eine Woche dahin begeben; aus der Woche wurden aber 36 Jahre, indem die edle, gottesfürchtige, liebenswürdige Familie ihn von da an auf diesem ihrem anmuthigen Landsitze in freiwilliger Gefangenschft behielt, die Watts als unverheiratheter, allein stehender Mann um so dankbarer annahm. Er war ein reiner, edler, untadelhafter Karakter wie Wenige, und endete sein stilles, an äußeren Ereignissen armes Leben am 25. November 1748.

Seine erste Schrift waren die im J. 1706 veröffentlichten Horae Lyricae (4. Aufl. London 1722), meist religiöse, zum Theil einem lateinischen Dichter, Matthias Casimir, nachgeahmte (vgl. „The poet of the Sanctuary" von J. Conder, S. 47), vielfach an jugendlicher Ueberschwänglichkeit leidende Ergüsse, die dabei doch des Guten genug enthielten, um Vertrauen in die poetische Kraft des Verfassers zu erwecken. Im J. 1707 folgten die „Hymns and Spiritual Songs", durch die Watt's Name der größte und populärste unter den englischen geistlichen Liederdichtern geworden ist. Hierin hatte Watts

---

Christi, quod ea ipsa, quia facta est et manet in gloria creatura, h. e. nostra caro esse non desierit ἀνακεφαλαίωσις s. recapitulatio, ad Dom. Jo. An. Zuiccium urbis Constantiensis Ecclesiasten. Autore Joachimo Vadiano. Accessit huic eodem autore Antilogia ad clarissimi viri Dom. Gasparis Schwenfeldii Argumenta. Tig. ap. Froschauer. 1540. — Dreizehn wahrhafte Irrthum Caspar Schwenckfelds ausgezogen aus seinen Büchern die er hat lassen ausgehen von dem Bekenntniß und Glori Christ. von J. V. W.

keinen Vorgänger, ſondern mußte ſelbſt erſt Bahn brechen, weshalb man ihn nicht mit Unrecht „den Erfinder der Hymnen in der engliſchen Sprache genannt hat (J. Montgomery, „the christian Psalmist", S. XX). Ihm gelang es zuerſt, das Vorurtheil, daß außer den Pſalmen keine Lieder in den öffentlichen Gottesdienſt einzuführen ſeyen, zu überwinden. Zwar wie es bei den erſten Muſtern einer neuen Gattung von Poeſie oft der Fall iſt, daß ihnen noch viele Fehler und Unvollkommenheiten ankleben, ſind auch in dieſen Liedern und in den Pſalmen Watts' (ſ. unten) zahlreiche und oft harte Mängel und Verſtöße ſowohl in der Form als im Inhalt, proſaiſche Gedanken und Ausdrücke, Reime, die ſchlechter ſind als keine, und nachläſſige Reimloſigkeit, wo gute Reime abſolut nöthig wären, Fehler, die leider von den meiſten Nachfolgern Watts ſo treulich adoptirt wurden, daß heute noch die engliſchen Liederſammlungen, was Reinheit des Reims betrifft, ſich im Allgemeinen weit nicht mit unſern deutſchen Kirchenliedern meſſen können, ſo viel dieſe auch noch zu wünſchen übrig laſſen, wobei wir jedoch nicht vergeſſen dürfen, daß dieſe Fehler zur Zeit Watts' viel weniger anſtößig waren, als jetzt; deſſen ungeachtet kann man bei der ſchlichten und doch erhabenen Einfalt und der warmen, gläubigen Innigkeit dieſer Lieder wohl begreifen, daß ſie eine ſo beiſpielloſe Popularität erlangten, und daß jetzt in allen Ländern engliſcher Zunge in die Liederſammlungen ſämmtlicher evangeliſcher Denominationen eine lange Reihe Watts'ſcher Lieder aufgenommen und in gottesdienſtlichen Gebrauch gekommen iſt. Hiezu mag neben dem Vorzug, daß Watts in dieſen Liedern ſo rein evangeliſch iſt, daß man aus ihnen durchaus nicht entdecken könnte, zu welcher beſonderen Denomination ihr Verfaſſer gehörte, namentlich auch das beigetragen haben, daß man in ihnen für alle Umſtände und Lagen des Lebens ein paſſendes Wort, daß jede Stimmung in ihnen einen entſprechenden Ausdruck findet. Nach einzelnen Seiten hin ſind ſie wohl je und je von ſpäteren Dichtern übertroffen, in Tiefe der Empfindung, in Wärme, Kraft und Einfachheit des Ausdrucks ſind ſie von Keinem erreicht worden (vgl. auch das Urtheil in der North British Review, Bd. XXVII. S. 31 ff.)

Einen nach Watts' eigener Anſicht noch wichtigeren Beitrag zur Hebung des öffentlichen Gottesdienſtes leiſtete er durch die Ueberſetzung der Pſalmen in die chriſtliche Liederſprache, die 1719 erſchien unter dem Titel: „The Psalms of David imitated in the language of the New Testament" Es wurde zwar ſchon vor Watts eine metriſche Ueberſetzung der Pſalmen beim Gottesdienſt gebraucht, doch konnte Watts mit Recht klagen, daß „die Pſalmodie der am unglücklichſten ausgeführte Theil des Gottesdienſtes" ſey (ſ. Vorrede zu den Hymns and Spir. Songs; über die Einführung der Pſalmodie in England und den Kirchengeſang vor Watts überhaupt vgl. Conder a. a. O. S. 6 ff. S. 56—88; Montgomery a. a. O. S. VI ff.). Watts hat durch dieſe Ueberſetzung, obſchon ſich mancher Widerſpruch gegen ſie erhob, die engliſche Pſalmodie reformirt, indem er, ſtatt den hebräiſchen Grundtext (mit dem er ſich übrigens eingehend beſchäftigte) in möglichſt getreuer Weiſe wiederzugeben, ihn durchweg in ganz freier Weiſe evangeliſirte und ſo dem Volke in der Ueberſetzung zugleich die chriſtliche Auslegung des Pſalters in den Mund legte. Wo das Original prophetiſch auf den neuen Bund hinweiſt, deutet er in der Ueberſetzung gleich auf die hiſtoriſche Erfüllung hin und ſubſtituirt ſehr häufig geradezu den Namen Jeſu Chriſti in den Stellen, die ihm meſſianiſch gedeutet werden zu müſſen ſchienen; wo der Pſalmiſt nur von Furcht Gottes redet, ſetzt Watts Glaube und Liebe hinzu; wo jener von Sündenvergebung durch die Gnade Gottes ſpricht, fügt dieſer das Verdienſt Chriſti bei; wo Opfer von Farren und Rindern erwähnt werden, ſubſtituirt er das Opfer Chriſti; wo zeitliche und irdiſche Segnungen in Ausſicht geſtellt werden, verwandelt er ſie in geiſtliche und himmliſche, in der feſten Ueberzeugung, „daß unſerem Erlöſer mehr Ehre erzeugt wird, wenn ſein Name, ſeine Gnaden und Thaten in ſeiner eigenen Sprache gemäß dem helleren Licht, das er jetzt gebracht hat, ausgeſprochen werden, als wenn man zu den jüdiſchen Formen des Gottesdienſtes und zur typiſchen und figürlichen Sprache zurückgeht" (ſ. die Vor-

rede zu den Pſalmen; vergl. auch Watts' Abhandlung „über die Verbeſſerung der Pſalmodie“ im 9. Bande der Geſammtausgabe ſeiner Werke, S. 1—38). Daß bei dieſem Verfahren nicht immer bloß aus-, ſondern oft auch eingelegt wird, war nicht wohl zu vermeiden, und die in England landläufige, heute noch auf den meiſten Kanzeln mit kritikloſer Sicherheit geübte Auslegung der Pſalmen, die, ſo viel immer möglich, meſſianiſch deutet, kommt ſicherlich zu einem großen Theil auf Rechnung der Watts'ſchen Pſalmen, die von ihrem erſten Erſcheinen an eine außerordentlich raſche Verbreitung und, eben ſo wie die Lieder, allerwärts Aufnahme in den gottesdienſtlichen Gebrauch fanden; aber eben ſo gewiß iſt auch, daß in Bezug auf Erhöhung der gottesdienſtlichen Feier, Belebung des religiöſen Sinnes, ja auch Fortpflanzung eines lebendigen Glaubens in glaubensarmen Zeiten das Verdienſt der Lieder und der Pſalmen Watts' ein ganz unſchätzbares iſt.

An die Hymnen und Pſalmen ſchloß ſich 1720 das treffliche Liederbuch für Kinder an: „Divine and Moral Songs for the Use of Children“, das um ſeiner edlen, ächt kindlichen Einfalt willen in unzähligen chriſtlichen Familien Eingang gefunden hat und ein Lieblingsbuch der engliſchen Jugend geworden und geblieben iſt. Heute noch ſollen durchſchnittlich 80- bis 100000 Exemplare jährlich davon verkauft werden (ſ. Milner, Life of Watts S. 372).

Obſchon das Andenken Watts' heute hauptſächlich durch dieſe Erzeugniſſe ſeiner Muſe fortlebt, ſo verdienen doch auch einige andere ſeiner zahlreichen Werke noch Erwähnung. Er war ein vielſeitiges Talent, kein einſeitiges Genie, und beſchäftigte ſich neben poetiſchen und bibliſch-theologiſchen Studien noch mit Logik, Aſtronomie, Geographie, engliſcher Grammatik, Pädagogik und Ethik. Unter den hierauf bezüglichen Schriften iſt beſonders zu nennen ſeine Logik, die nicht nur in den Akademieen der Diſſenters, ſondern auch auf den Univerſitäten der engliſchen Kirche in Schulgebrauch kam, jetzt aber veraltet iſt, ſeine Abhandlung „The improvement of the mind“, ſeine philoſophiſchen Essays, die übrigens zeigen, daß metaphyſiſche Spekulation ſein Feld nicht war, „First principles of geography and astronomy“; ſehr karakteriſtiſch ſind die „Reliquiae juveniles, or miscellaneous thoughts in prose and verse“. Im J. 1728 erſchienen die beiden Katechismen, welche den vorher im Gebrauch geweſenen Assembly's Catechism, ſo wie die Katechismen eines Owen, Bowles, Gouge, Matthew Henry, Noble, Cotton u. A. ſchnell verdrängten und heute noch vielfach im Gebrauch ſind. Als Prediger war Watts ſehr ernſt und eindringlich und galt für einen der beſten Kanzelredner ſeiner Zeit. Da ihn ſeine Krankheit oft am Predigen hinderte, ſo gab er im Jahre 1721 für ſeine Gemeinde einen Band Predigten heraus; 1723 und 1727 folgten zwei weitere Bände. Der Vorwurf, den man von einer Seite her gegen Watts erhob, daß er gegen das Ende ſeines Lebens ſich antitrinitariſchen Anſichten zugeneigt habe, ſcint unbegründet zu ſeyn (vgl. Conder a. a. O. S. 122 ff.); er war nur nicht immer ängſtlich orthodox in ſeinen Ausdrücken. Seine Predigten jedenfalls liefern keinen Grund zu ſolcher Vermuthung.

Wie ſehr das Wirken und die Schriften dieſes Mannes ein Gemeingut der ganzen Nation wurden und entfernt nicht auf die Congregationaliſten beſchränkt blieben, beweiſt auch der Umſtand, daß während auf dem Abney-Park-Kirchhof das ſteinerne Denkmal Watts' auf die Gräber der Diſſenters niederſchaut, zugleich ſeine Statue unter dem geweihten Dach der Weſtminſter-Abtei ihre Stelle gefunden hat.

„Wenige Männer“, ſagt S. Johnſon („Life of the English poets“), „haben ein ſolch' fleckenloſes Andenken und ſolche Schöpfungen des frommen Fleißes hinterlaſſen.“ Es hat aber auch Gott auf weniger Männer Hinterlaſſenſchaft ſolchen Segen gelegt, wie auf die Watts'. „Seine Divine Songs“, kann Montgomery (a. a. O. S. XIX) mit Recht ſagen, „ſind zu einem reicheren und univerſelleren Segen geworden, als die Verſe irgend eines nicht inſpirirten Schreibers, der je gelebt hat.“ Das „obſchon todt, doch immer noch redend“ gilt von ihm in beſonderem Maaße. Jeden Sonntag ſenden

in jeder Erdgegend, wo englisch gesprochen wird, Tausende und Zehntausende von Stimmen die Opfer ihres Dankes und Gebets in den Weisen, die Watts sie gelehrt, zu Gott empor; unzählige bejahrter Herzen schlagen wärmer und werden weicher, wenn eine Erinnerung an „The Cradle Hymn" oder „Abroad in the Meadows" und andere jener lieblichen Kinderlieder, die Watts gesungen, in ihnen aufsteigt, während heute noch Millionen Kinderherzen in England und Amerika aus eben denselben die ersten Eindrücke religiöser Wahrheit empfangen. Sey es in Tempeln, worin Fürsten knieen und Prälaten fungiren, sey es in schmucklosen Kapellen, worin arme Arbeiter sich sammeln, sey es unter freiem Himmel, wo Straßenprediger ein Häuflein um sich stehen haben: wo immer in englischer Zunge das Lob Gottes gesungen wird, Isaak Watts ist in den meisten Fällen der Assaph, der den Chor führt.

Eine Gesammtausgabe der Werke von Watts erschien in 6 Quartbänden, London 1810, eine andere in 9 Oktavbänden, 1812. Unter den zahlreichen Biographieen erwähnen wir außer der oben genannten von Johnson und der von Milner („Life and Times of Dr. Watts") noch Southey, „Life of Watts", S. Palmer, The Life of Dr. Watts" (vergl. dieß besonders in Bezug auf die Anklage des Antitrinitarianismus), Dr. Gibbons, „Life of Watts". Unter der Menge von Abhandlungen und Kritiken über Watts' Lieder und Schriften empfehlen wir besonders das Urtheil Montgomery's a. a. O. und Johnson's a. a. O., und die oben genannte Abhandlung in der N. Brit. Rev.; eben so auch den Abschnitt über Watts in „The History and Antiquities of dissenting Churches in London etc." von Walter Wilson. I. Bd. S. 292—318.

Theodor Christlieb.

Wazo, Bischof von Lüttich. Das Leben dieses Mannes ist sehr belehrend für die Geschichte des Ausganges des 10. und der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, also der Zeit, in welcher sich der große Umschwung zu Gunsten der sogenannten Freiheit der Kirche vorbereitete. Im Besondern gewährt es einen Einblick in die Bildungsverhältnisse und in die kirchlichen und staatlichen Geschicke Niederlothringens, und erlaubt dem Verfasser dieses Aufsatzes, gewissermaßen einen Anhang zu Dem zu liefern, was er über Ratherius, Bischof von Verona und Lüttich, geschrieben hat. Etwa im Todesjahre des Letztgenannten, 974, oder doch im 8. Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, scheint Wazo (ursprünglich Walther oder Warner) geboren zu seyn, und zwar im Bisthume Lüttich und von ganz armen Leuten. Als junger Mensch wurde er dem Bischof Notger, der aus St. Gallen nach Lüttich gekommen war, bekannt. Dieser war eifrig bemüht, Gelehrsamkeit und Bildung in seinem Sprengel heimisch zu machen und sich besonders einen gelehrten Klerus zu schaffen. Dazu nahm er die Knaben und Jünglinge, woher er sie bekommen konnte. Auch auf Reisen hatte er immer eine ganze Schule bei sich. Wazo kam als Fuhrmann mit dieser Reiseschule in Berührung, wurde als zum Lernen begabt gefunden und selbst in die Schule und somit in das Seminar des Klerus von Lüttich aufgenommen. Er rückte zum Kapellan vor und gehörte nun wohl schon zum Kanonikate der Lütticher Kathedrale. Bischof Notger machte ihn noch zum magister scholarum, also zum Domscholastikus. Das ist spätestens in den ersten Jahren des 11. Jahrhunderts geschehen. Jetzt war es schon nicht mehr schwer, Schüler zu finden. Wenn auch der Adel den geistigen Anstrengungen nicht gewogen war und ohne dieselben die geistlichen Aemter und Pfründen zu erlangen meinte, so zogen doch viele arme, junge Leute weit umher und suchten durch die Domschulen hindurch zu einflußreichen Stellungen in der Kirche zu gelangen. Sie rechneten meistens darauf, daß sie aus geistlichen Stiftungen ganz und gar erhalten würden und mögen oft solcher Unterstützung gar nicht werth gewesen seyn. Wazo hat die Ankommenden ausgeforscht, Viele von ihnen abgewiesen, die Aufgenommenen aber in strenger Zucht gehalten und tüchtig geschult. Daneben konnten sie sicher seyn, von ihm selber, der durchaus keine Bezahlung annahm, nach Kräften mit den nöthigsten Bedürfnissen versorgt zu werden. Im Jahre 1017 erhob ihn Bischof Baldrich II. zum Dekan des Domstifts, d. h. zum zweiten

Vorsteher desselben. Als solcher hatte er Antheil an der Verwaltung der Güter des Stiftes, aber dabei zeigte er gegen Untergebene große Strenge und gegen Vorgesetzte großen Eifer für seine Rechte und machte sich viele Feinde. Der Probst und der Bischof (nach Baldrich II. war der heilige Wolpodo und nach diesem Durandus, ein von Notger heraufgezogener Sohn eines Unfreien, auf den Stuhl gekommen) wurden ihm entfremdet. Besonders der Erstere, ein herrschsüchtiger, habsüchtiger und ganz in der willkürlichen Leitung weltlicher Geschäfte aufgehender Mann, der sich immer von Wazo beobachtet, getadelt und angegriffen sah, wurde sein Feind, lähmte seine Schulzucht und hetzte die Bauern gegen ihn auf. Wazo kam sowohl in der Schule, als auch in den Weinbergen des Stiftes in Lebensgefahr. Die Leitung der Schule legte er nieder. Aber sonst blieb er der strenge und auf die Wahrung seiner und des Stiftes Rechte eifrig bedachte Dekan. Der simonistische Nachfolger Durand's, Reginhard, scheint in Wazo auch keinen Freund gefunden und ihm wiederum keine Gunst bezeigt zu haben. Aber sonst war Wazo weit und breit bei allen gelehrten und frommen Kirchenmännern hoch angesehen, und Solche empfahlen ihn dem Kaiser Konrad dringend. Dieser erbat sich ihn auch 1030 zu einem seiner Kapellane. Die kaiserliche Kapelle war aber das Seminar der Bischöfe des Reiches. Wazo ging an den Hof und fand große Anerkennung seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit. Auch die Selbstständigkeit seines Wesens und sein Eifer für Selbstständigkeit der Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten stellten ihn hoch. Aber die letztere Eigenschaft hat doch wohl den Kaiser Konrad abgehalten, nach dem Tode des Erzbischofs Aribo von Mainz (vom 6. April 1031) gerade den Wazo, an welchen er gedacht haben soll, an dessen Stelle zu setzen. Wazo ging, nachdem in Lüttich der ihm verfeindete Probst gestorben und diesem ein anderer gefolgt war, nach Lüttich zurück. Die Probstei wurde alsbald wieder erledigt und nun ernannte Reginhard, in der Meinung, sich dadurch beim Kaiser gut zu stellen, den Wazo zum Probst und Archidiakonus im Jahre 1032. In diesem Amte sorgte er für die Verwendung der Einnahmen des Domstifts zu Gunsten der Domherrn, anderer Kleriker und der Armen. Er war ein Muster von Frömmigkeit, Nüchternheit, Ernst, Unerschrockenheit. Es wird gerühmt, daß er in der Kleidung totius superstitionis typum vermieden, nämlich kein cilicium getragen habe. Heimlich hat er sich aber scharf geißeln lassen, was erst lange nach seinem Tode bekannt geworden ist. Er stand in enger Freundschaft mit den Klosterreformatoren Lothringens, Olbert von Gembloux und Poppo von Stabloo, und war schon einer der angesehensten Geistlichen des Landes geworden. Auf die Leitung der Geschäfte des Bisthums hatte er bereits einen bestimmenden Einfluß. Ob er aber den Reginhard veranlaßt hat, den vom Kaiser erkauften Bischofsstab in die Hände des Pabstes zu legen und erst vom Pabste wieder anzunehmen, fragt sich. Reginhard starb im Jahre 1037. Der Klerus wollte den Wazo zum Nachfolger haben. Dieser aber brachte es dahin, daß ein junger Kleriker, Namens Nithard, gewählt wurde. Vermuthlich wollte er eine jugendliche Kraft, einen dem Kaiser und dem Adel des Landes angenehmen Mann, der dennoch unter seiner, des Probstes, Leitung stehen sollte, auf den Stuhl setzen. Wazo mußte als Abgesandter der Kirche von Lüttich selbst zum Kaiser reisen und diesen um die Ernennung Nithard's bitten. Er traf ihn am 23. Januar 1038 in Nonantula in Oberitalien und erlangte, daß der Kaiser auf die Wünsche der Lütticher einging, obgleich derselbe lieber den Wazo selbst zum Bischof gemacht hätte. Dazu kam schon im Jahre 1041 die Gelegenheit wieder. Nithard starb und alle Betheiligten waren, wahrscheinlich bestimmt durch Poppo von Stabloo, so einig in der Wahl Wazo's, daß dieser nicht widerstehen durfte. Wiederum wurde er als Probst an den Hof des Königs mit Bischofsstab und Wahlschreiben der Kirche von Lüttich abgesandt. Heinrich III. war auf dem Throne. Er erreichte ihn in Regensburg, wohin derselbe von Böhmen aus gegangen war. Die Nachricht von der Wahl, welche die Lütticher vollzogen hatten, wurde ungünstig aufgenommen. Sie hätten nicht wählen, sondern sich vom Könige einen Bischof erbitten sollen. Man hielt auch einen, der in

der Kapelle des Königs aufgewachsen und am Hofe in die Reichsangelegenheiten eingeweiht worden wäre, für einen Bisthumskandidaten, nicht aber einen regierungsunverständigen Klostermann. Dieser Stimme gegenüber setzten es nur Erzbischof Herrmann von Köln und Bischof Bruno von Würzburg mit ihrer Empfehlung durch, daß König Heinrich die Wahl Wazo's bestätigte. Wazo that selbst nichts dazu, er widerstrebte auch jetzt noch und hat bei seiner Installation geweint wie ein siebenjähriger Knabe, wenn er geschlagen wird. Die Bischofsweihe holte er sich, als im Jahre 1042 Erzbischof Herrmann endlich aus dem königlichen Kriegslager zurückgekehrt war. So war Wazo als alter Mann endlich auf den Bischofsstuhl seiner Heimat (als der 52ste in der Reihe) gekommen, ohne daß ihm Geburt, Reichthum, Hofgunst dazu geholfen und ohne daß er selbst danach gestrebt hätte. Die Schule hatte ihm den Weg eröffnet und als Domscholastikus war er dem hohen Kirchenamte nahe getreten. Er zeigte sich nun zum selbstständigen Vertreter der Sache der Kirche und zum kräftigen und klugen Leiter der mit der bischöflichen Stellung damals verbundenen staatlichen Geschäfte, wie kein Anderer, geeignet. Der erstere Punkt ist der wichtigere. Wir finden in Bezug darauf folgende Data: Als Erzbischof Wigger von Ravenna wegen eines Fehlers in den Kirchengebräuchen vor den Bischöfen, in Gegenwart des Kaisers Heinrich in Aachen (Mai 1046), zur Verantwortung gezogen wurde, wollte Wazo sein Urtheil nicht sprechen, weil Wigger nach Italien gehörte, und als ihn der Kaiser bei dem schuldigen Gehorsam bedrohte, erklärte er: Summo pontifici obedientiam, vobis autem debemus fidelitatem; vobis de saecularibus, illi rationem reddere debemus de his, quae ad divinum officium attinere videntur. Im darauf folgenden Jahre bat Wazo nach einer demüthigenden Scene, von der wir weiter unten reden werden, den Kaiser, ihn als einen Priester und als einen mit heiligem Chrisma Gesalbten sich wenigstens setzen zu lassen. Der Kaiser, von dem der Chronist sagt: Utpote qui homo esset, qui sibi super episcopos potestatem nimis carnaliter, ne dicam ambitiose, quaereret usurpare, machte darauf dem Wazo die Bemerkung, daß er auch mit heiligem Oele gesalbt sey. Dagegen Wazo: Alia est et longe a sacerdotali differens vestra haec, quam asseritis, unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus. Am Ende desselben Jahres mußte der Stuhl Petri von Neuem besetzt werden, den Heinrich in Folge des Gerichtes auf der Synode zu Sutri in seine Gewalt bekommen hatte. Der Kaiser forderte den Rath der Bischöfe und auch des Wazo, von dem er nicht wünschen konnte, daß er in diesen Angelegenheiten mit ihm im Widerspruche stände. Wazo studirte mit seinen Freunden noch einmal alle einschlagenden Kirchengesetze durch und fand nur den Satz bestätigt, summum pontificem, cujuscunque vitae fuerit, summo honore haberi, cum a nemine umquam judicari oportere. Darnach setzte er ein Schreiben an den Kaiser auf, worin er behauptete, der wieder erledigte Stuhl gehöre dem Pabste Gregor VI., der noch am Leben sey, der Pabst könne nur von Gott gerichtet werden. Ehe der Brief nach Weihnachten 1047 in Pölde zum Kaiser kam, war schon Poppo von Brixen (Damasus II.) zur höchsten Kirchenwürde befördert worden und der Geschäftsträger Wazo's wollte den Ausspruch desselben zurückhalten. Der Kaiser mußte ihm erst persönliche Sicherheit verbürgen, ehe er Wazo's Spruch vorlas, der den Kaiser in großen Zorn versetzte. Mit dem Reichshaupte brachten den Bischof auch Reichsangelegenheiten in Conflikt. Lothringen hatte durch Empörungen viel zu leiden. Am Schlimmsten ging es her, als Gottfried der Bärtige, Herzog von Oberlothringen, sich zum zweiten Male gegen den Kaiser erhob. Damals wurden dem Bisthume Lüttich Güter und Vorräthe entrissen und die Dienstleute der Kirche entfremdet. Lüttich selbst kam in Gefahr und man rieth dem Wazo, sich auf ein Schloß zurückzuziehen. Aber er blieb, um Lüttich zu halten und in Hoffnung auf den Schutz der Heiligen. Er raffte die militärischen Kräfte des Bisthums zusammen, befestigte die Stadt und leitete die Vertheidigung. Die Feinde sind aber, so heißt es, immer schon bei dem Anblicke der vielen hohen Kirchen weiter gezogen. Leider führte die Besiegung

Gottfried's noch nicht zur Herſtellung der Ruhe im Lande. Auf Felſen und von Sümpfen umgeben, gab es noch eine Menge Räuberherbergen, von denen aus das Land ohne Aufhören geplagt wurde. Wazo zog an der Spitze einer kleinen Schaar von Bewaffneten aus, bahnte ſich mit Kunſt und Ausdauer Wege durch die Sümpfe, wußte die Felſen zu erſteigen, baute Wälle, conſtruirte Wurfmaſchinen und drang endlich als Anführer, aber unbewaffnet und nur mit vorgehaltenem Kreuze, in die Burgen ein, die er von Grund aus zerſtörte. — Herrmann von Mons ſchloß mit Balduin von Flandern ein hochverrätheriſches Bündniß. Herrmann's Frau wollte ihren Mann nicht zu offenbarer Empörung fortſchreiten laſſen und forderte den Biſchof Wazo auf, ſich ſeiner zu bemächtigen, wozu ſie ihm die Gelegenheit verſchaffen wollte. Wazo weigerte ſich aber, darauf einzugehen, weil der Verrath der Frau am Manne wider die Natur und gar zu abſcheulich ſey.

Hinſichtlich jener Kämpfe meinte man am kaiſerlichen Hofe, daß Wazo ſie aus eigener Streitſucht und aus Anmaßung geführt habe, und hinſichtlich dieſer Abweiſung der Ergreifung eines Rebellen, glaubte man zu Mißtrauen gegen die Treue des Biſchofs ſelbſt berechtigt zu ſeyn. — Bald war es bekannt, daß der Kaiſer ihm zürnte. Da kam ihm von Ungenannten das briefliche Anerbieten zu, ihm 3000 Soldaten zu ſtellen, die er in ſeine Städte und Schlöſſer aufnehmen ſollte, um mit ihnen die kaiſerliche Ungnade zu rächen. Wazo wies es ab und wollte, wenn ihm auch auf des Kaiſers Befehl das rechte Auge genommen würde, noch mit dem linken die Ehre und Treue des Kaiſers nach Möglichkeit wahren und fördern. Hatte er doch auch im Jahre 1046 ſich große Verdienſte um Kaiſer und Reich erworben. In Abweſenheit Heinrich's von Deutſchland wollte Heinrich von Frankreich in Lothringen einfallen und ſich auf Grund irgend welches Erbrechtes in Beſitz von Aachen und von ganz Lothringen ſetzen. Da ſchrieb Biſchof Wazo an den König von Frankreich und ermahnte ihn im Intereſſe des Friedens und des Anſehens beider Reiche zur Einſtellung des feindlichen Angriffs. Dieſer Brief hatte keinen Erfolg und die Gefahr wuchs. Aber Wazo ſchrieb alsbald einen zweiten Brief, worin er auf die Unehrenhaftigkeit des räuberiſchen Einfalls, auf den zu erwartenden Widerſtand der Kriegsvölker der Kirchen und den tauſendfältigen Mord, deſſen Schuld ſich der König aufzuladen im Begriffe ſey, aufmerkſam machte. Der König hat den Zug unterlaſſen und es iſt immer möglich, daß Wazo's Mahnungen dazu beigetragen haben. Aber das Mißtrauen des Kaiſers iſt jedenfalls nicht geringer geworden und Wazo gab Veranlaſſung zu ſeiner Vergrößerung. Theodorich, Graf von Holland, hatte die Frieſen zum Abfalle vom Kaiſer gebracht und es wurde im Jahre 1047 ein Feldzug zu ihrer Unterwerfung unternommen. An den Biſchof von Lüttich kam der Befehl, ſeine Dienſtleute alsbald aufbrechen zu laſſen. Innerhalb dreier Tage ſollten ſie 200 Meilen weit bis an's Meer marſchiren und auf Schiffen Friesland angreifen, welche Kriegführung ihnen unbekannt war. Das fand Wazo ganz unbedacht. Er wußte es dahin zu bringen, daß ſeine Dienſtleute nicht zur Verwendung kamen und ſcheint ſich der ganzen Unternehmung entzogen zu haben. Der Ausgang des Feldzugs war ſehr unglücklich und der Kaiſer beſchloß, den Widerſpruch und den Ungehorſam Wazo's zu beſtrafen. Wazo mußte vor ihm erſcheinen und hatte einen ſo heftigen und allſeitigen Sturm von Vorwürfen zu beſtehen, daß er vor dem Kaiſer niederfiel und ſich zur Zahlung eines Strafgeldes von 30 Pfund Silbers verſtand. Von dieſer Demüthigung des Biſchofs haben wir oben ſchon gelegentlich handeln müſſen. Es ſind nun noch einige Züge zur Schilderung Wazo's, des Biſchofs, nachzutragen. Er nahm ſich der Schulen mit großem Eifer an, er erſchien ſelbſt oft unter den Schülern, um ſie zu examiniren und um mit ihnen zu disputiren. Er forderte zum Eintritte in die Kanonikate keine Einkaufsſumme, wohl aber ſollten ſich die Bewerber in eigenen Aufſätzen über erfolgreiche Studien ausweiſen. Schulen und Kanonikate erfreuten ſich ſeiner freigebigſten Unterſtützung. Bei einer großen Theuerung, welche in den erſten Jahren ſeines Epiſkopates herrſchte, ſorgte er für Vorräthe und leitete reiche Grund-

beſitzer zu kräftiger Hülfeleiſtung an. Geiſtliche, Mönche, Nonnen, Bettler, verſchämte Arme wurden regelmäßig mit Spenden verſehen. Auch Landleuten half man, daß ſie nicht genöthigt würden, ihr Vieh zu verkaufen und den Acker unbeſtellt zu laſſen. Im Kriege wurde Verdun zerſtört. Wazo hat ſogleich für den Dom und die Domherren das Mögliche geleiſtet. Vortrefflich äußerte er ſich in Sachen der Ketzerei. Biſchof Roger II. von Chalons (der im Jahre 1043 zu dieſer Würde gekommen war) richtete ein Schreiben an Wazo und erhielt von ihm eine briefliche Antwort. Leider iſt nur von dem zweiten Briefe noch die zweite Hälfte erhalten. Wir erſehen daraus Folgendes. Unter den Landleuten des Sprengels von Chalons hatten ſich Ketzereien verbreitet. Sie zeigten ſich in Enthaltung von Fleiſchgenuß und vom Schlachten der Thiere, was im fünften Gebote verboten ſeyn ſollte. Ferner bemerkte man, daß die Ketzer ſehr disputirſüchtig wurden und die Redekunſt der katholiſchen Lehrer zu Schanden machten. Sie ſcheinen ſich beſonderer Bücher bedient zu haben. Endlich glaubte man bei ihnen durchgängig eine bleiche Geſichtsfarbe zu entdecken (vielleicht bei Manchen die Folge nervöſer Aufregung und großer Enthaltſamkeit) und war dahin gekommen, dieſen Umſtand als ein genügendes Zeichen der Zugehörigkeit zu dieſer Ketzerei zu betrachten und Bleichgeſichter als Ketzer zu tödten. Ob ſie Manichäer geweſen ſind, durch Handauflegung den heiligen Geiſt (d. i. Mani) einander mitgetheilt und ſich der Ehe enthalten haben, iſt nicht mit Sicherheit aus den Quellen zu entnehmen, in welchen allerdings dieſe Dinge ihnen zugeſchrieben werden. In der Nähe fand ja auch Glaber Radulfus (III, 8) Manichäer. Der Biſchof von Chalons fühlte ein menſchliches Rühren, ſonſt würde er in der praeceps Francigenarum rabies caedes anhelare solita fortgefahren ſeyn. Er wollte die Ketzer ihrer verſchuldeten Verdammniß überlaſſen. Aber weil bei dieſem Verfahren täglich mehr gute Chriſten von der Ketzerei ergriffen wurden, ſo glaubte er doch wohl dagegen einſchreiten zu müſſen und fragte nun den Biſchof Wazo, an terrenae potestatis gladio in eos animadvertendum, necne. Wazo ſpricht ſich in dem erhaltenen Fragmente ſeines Briefes über den Mißverſtand des fünften Gebotes aus und bemerkt, eine Tödtung begingen ſie auch, wenn ſie Vegetabilien äßen, welchen ja auch die Entwickelung abgeſchnitten würde, deren ſie fähig geweſen wären. Uebrigens ſollen die Ketzer nur excommunicirt, die gläubigen Katholiken aber vor ihnen gewarnt werden. In keinem Falle ſoll man jene tödten. Man wiſſe ja nicht, ob Gott noch aus ihnen die trefflichſten Chriſten machen wolle. Wazo erinnert an Paulus. Am Allerwenigſten ſey es Sache der Biſchöfe, Todesurtheile zu ſprechen. Nos, qui episcopi dicimur, gladium in ordinatione, quod est saecularis potentiae, non accipimus, ideoque non ad mortificandum sed potius ad vivificandum auctore Deo inungimur. Man gedachte des Beiſpiels des heiligen Martinus, der ſich der Prisciillianiſten angenommen hatte. Leider iſt im Jahre 1051 in Goslar anders verfahren worden. Herzog Gottfried hat Leute ergreifen, excommuniciren und hängen laſſen, an denen nur das Zeichen der Ketzerei gefunden worden war, daß ſie ein Huhn, das ihnen ein Biſchof zu tödten befahl, nicht tödteten. Dazu, verſichert der Chroniſt, würde der heilige Martin nie eingewilligt haben. Ein ſolches Verfahren ſey in göttlichen Geſetzen nirgends beſtimmt. Von Wazo wird endlich die größte Frömmigkeit gerühmt. Er beſchäftigte ſich viel mit dem Worte Gottes. Er kaſteiete ſich. Er umwandelte oft mit bloßen Füßen die patrocinia sanctorum und ließ dabei Almoſen austheilen. Seine liebſten Genoſſen waren jene ſchon genannten Kloſterhelden. Nun wurde der heilige Poppo von Stabloo und und St. Maximin am Ende des Jahres 1047 nach Arras berufen, um dort das monasterium Vedastinum zu reformiren. Er reiſte dahin mit Wazo und deſſen Bruder Emmelinus. Dieſer Letztere wurde als Abt eingeſetzt. Auf der Rückreiſe verweilte Poppo noch in einigen Klöſtern und ſtarb in Martigny im Januar 1048. Man brachte ſeinen Leichnam nach ſeiner Abtei. Er wurde von Wazo in Lüttich feierlich empfangen und weiter nach Stabloo geleitet. Wazo folgte ſeinem Freunde bald nach. Er bereitete ſich am 6. Juli 1048 zum Sterben. Er vermachte, was er hatte, ſeinem Nachfolger,

den Armen und den Dienern Gottes, und forderte, daß alle seine strengen Maßregeln nach seinem Tode aufrecht erhalten blieben. Er beichtete seinem Freunde Olbert, Abt von Gembloux und St. Jakob, und wurde von diesem aufgefordert, zu bekennen, si quid aliquando in imperatorem sive verbis sive etiam occultis cogitationibus deliquisset. Wazo hatte aber nur das Einzige zu bereuen, daß er damals nach dem Feldzuge gegen die Friesen durch seine Demüthigung den Verdacht einer Schuld, die gar nicht vorhanden gewesen, in der Menge hervorgerufen habe. Er starb am 8. Juli, Olbert folgte ihm schon am 14. Juli. Auf den Bischofstuhl von Lüttich setzte der Kaiser einen Mann ganz anderer Art, Dietwin aus Baiern, königlichen Geblütes, der noch im Alter den Unwillen Gregor's VII., wegen simonistischer Amtsführung, zu erfahren gehabt hat.

Den ganzen Stoff zu der vorstehenden Biographie liefert Anselmus, Kanonikus von Lüttich († um 1056), der seine gesta episcoporum Leodiensium nur wenige Jahre nach Wazo's Tode und hauptsächlich zur Verherrlichung desselben schrieb. Er handelt von ihm c. 39 — 73. Siehe Pertz, Monumenta Germ. hist. Script. Tom. VII. p. 210 — 233. Wenig mehr weiß Fisen, sancta Legia Tom. I. p. 158 — 187. Benützt hat diese Quelle auch Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, Bd. I. und Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. II.

Albrecht Vogel.

Weberei bei den Hebräern, s. Bd. V. S. 511 f. 514 f., Bd. XV, 94.

Wegscheider, Julius August Ludwig, der namhafte Dogmatiker des Rationalismus. Er wurde 1771 in Kübbelingen, einem braunschweigischen Orte, nahe bei Schöppenstedt, geboren. Nachdem er in dem berühmten Karolinum zu Braunschweig seine Vorbildung erhalten, bezog er 1791 die Universität Helmstädt, an welcher damals Henke der hervorragendste Theologe war, welcher die Geistesrichtung der Theologie Studirenden beherrschte. Im J. 1795 wurde er in eine der angesehensten Kaufmannsfamilien Hamburgs zum Erzieher berufen, in welcher Stellung er zehn glückliche Jahre seines Lebens zubrachte, deren er sich auch später noch mit Freuden erinnerte. Seine Mußezeit widmete er hier dem Studium der Kantischen Philosophie, als dessen Frucht die von ihm 1797 herausgegebene Abhandlung: ethices stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethicis a Kantio propositis comparata hervorging und, „Versuch, die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen." An diese schloß sich 1804 die Abhandlung „Ueber die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion."

Sein Ziel, sich dem akademischen Leben zu widmen, hatte er indeß nicht aus den Augen verloren. Nach Beendigung seiner pädagogischen Aufgabe begab er sich 1805 nach Göttingen, wo er zu einer Repetentenstelle gelangte und sich durch das erste gelehrtere Werk: „Einleitung in das Evangelium Johannis" (1806) bekannt machte. Der Ertrag dieser Schrift war die Berufung zu einer ordentlichen Professur an die hessische Universität Rinteln, welche sich damals allerdings — von den neu entstandenen Universitäten Halle und Göttingen in Schatten gestellt und hervorragender Vertreter der Wissenschaft beraubt — nur eines beschränkten Wirkungskreises erfreute. Dieß verhinderte nicht, daß der anspruchslose Mann in diesem bescheidenen Kreise fünf glückliche Jahre verlebte, bis 1810 unter westphälischer Regierung Rinteln, wie Helmstädt, die Auflösung erfuhr und Wegscheider nebst anderen Rinteln'schen Professoren, durch Johannes v. Müller, damaligen westphälischen Minister, nach Halle versetzt wurde. Von seinem früheren Flore war Halle durch die Kriegsereignisse und die 1806, später nochmals 1813 von Napoleon verhängte Auflösung, herabgekommen. Einen desto größeren Aufschwung erhielt es nach Herstellung der preußischen Herrschaft, so daß es bald wieder die erste Stelle unter den theologischen Fakultäten Deutschlands einnahm. Die Anziehungskraft für die theologische Jugend, deren Zahl sich in den letzten zwanziger Jahren auf 900 — 1000 belief, verdankte es den Namen eines Knapp, Niemeyer, Gesenius,

Wegſcheider, welcher durch die 1815 zuerſt herausgegebenen: Institutiones theologiae dogmaticae ſeinen Ruf begründet hatte. Sowohl durch das freundſchaftliche Verhältniß zu ſeinen Collegen, unter welchen Geſenius ihm auch verwandtſchaftlich verbunden war, als auch durch den Applaus der Studirenden, von denen während ſeiner Blüthezeit gegen 300 ſeine Vorleſungen zu beſuchen pflegten, fühlte ſich Wegſcheider in dieſem ſeinem Wirkungskreiſe gänzlich befriedigt. Obwohl neben ihm noch von Knapp bibliſch-dogmatiſche Vorleſungen gehalten wurden, auch von Weber, ſo galt er doch als der eigentliche Vertreter der ſyſtematiſchen Theologie, in den exegetiſchen Vorleſungen theilte ſich die Zuhörerzahl zwiſchen ihm und Knapp.

Eine Trübung ſeines Verhältniſſes trat erſt mit der ſogenannten „Denunciation der evangeliſchen Kirchenzeitung“ 1830 ein. Sammt Geſenius wurde er wegen ſeiner Vorleſungen einem kommiſſariſchen Verhöre unterworfen und Beide waren mit der Entlaſſung bedroht. In Folge des dilatoriſchen Verfahrens des Miniſters Altenſtein trat indeß mittlerweile die franzöſiſche Julirevolution ein, welche dem Könige ſtrengere Maßregeln bedenklicher erſcheinen ließen und die Unterſuchung erlangte einen glimpflicheren Ausgang, als es den Anſchein gehabt hatte. Dennoch war ſeit dieſer Zeit der Einfluß Wegſcheider's gebrochen. Seit dem Jahre 1829 war in Halle Ullmann an die Seite Tholuck's getreten (bis zum Jahre 1836), 1839 J. Müller, die kirchliche Glaubensrichtung gewann zuſehends an Kraft. Von den empfindlichen Streichen, welche die Haſe'ſchen Streitſchriften (im Jahre 1834) auf Röhr führten, trafen manche auch die Wegſcheider'ſche Dogmatik. Seit dem Ausgange der dreißiger Jahre war es nur noch ein kleines Häuflein von Studirenden, welche ſich in ſeinen Vorleſungen zuſammenfanden. Die einſchläfernde Monotonie und Langweiligkeit, welche früher nur die Autorität ſeines Namens hatte überwinden helfen, hatte ſich übrigens durch das zunehmende Alter nicht geſteigert. In ſeiner Art blieb Wegſcheider rüſtig und friſch bis in ſein 77ſtes Lebensjahr. Nach kurzem Krankheitsleiden entſchlief er im Februar 1849.

Was den wiſſenſchaftlichen Werth der Institutiones, dieſer Dogmatik des Rationalismus betrifft, ſo konnte deren Verfaſſer nur ein ſehr geringes Verdienſt dabei in Anſpruch nehmen. Daſſelbe beſchränkt ſich auf den Fleiß, mit welchem die Vorgänger benutzt und aus den verſchiedenartigſten Autoren Belegſtellen geſammelt ſind. Was man Gedanken in den Werken nennen kann, iſt anderwärts her entlehnt, namentlich aus Henke's Lineamenta und aus Ammon's Summa, und zwar, wie nachgewieſen worden, zum Theil wörtlich. Statt einer Verarbeitung findet ſich nur eine unklare Vermiſchung heterogener Beſtimmungen. Kaum gibt es ein anderes dogmatiſches Werk von ſo viel halbfertigen Gedanken und unausgeglichenen Widerſprüchen. Von den Recenſenten wurden damals dieſe Mängel nicht gerügt, ſondern erſt, und zwar mit Schonung — von Haſe in ſeiner Streitſchrift „Antiröhr“ 1837.

Schon die Begründung der principiellen Begriffe der Vernunft und Religion iſt ein undurchſichtiges Conglomerat von Widerſprüchen. Man lieſt §. 2: Animus enim humanus sic comparatus est, ut primum sensuum et intellectus ope rerum externarum legumque, quibus rerum natura regitur, cognitionem sibi acquirat, unde persuasio ea efficitur, quae scientia (das Wiſſen) vel historica vel mathematica vel philosophica nominatur, deinde vero rationis vi intellectus quidem efficacia adjutae, ad ideas concipiendas ascendat, inprimis eas, quae ad religionem et virtutem pertinent, unde ea persuasionis species nascitur, quae fides appellatur. Hier tritt nun zuerſt der Widerſpruch entgegen, daß vorzüglich durch die Vernunft die Ideen erzeugt werden ſollen — wodurch aber noch außerdem, nirgends geſagt wird, ja weiterhin in demſelben Paragraphen es heißt: rationi, quae sola idearum procreatrix et nutrix est. Wie ferner der Erzeugungsprozeß der Ideeen zu Stande kommt, iſt nirgends entwickelt. Es wird nur geſagt, daß die Vernunft die Ideen erzeugt (concipit) und modo intellectui conveniente perspicuas reddit.

Ihre Gewißheit beruht auf einem sensus quidam necessitatis, einem Nöthigungsgefühle. Von einem ſolchen hatte ſchon Gabler geſprochen, demſelben aber auch Urausſprüche der allgemeinen Vernunft beigelegt. Dieſe Gabler'ſche Anſicht weiſt auf den Jacobi'ſchen Vernunftbegriff zurück, auf ein unmittelbares Gefühl. Aus Furcht jedoch, einer ſchwärmeriſchen Myſtik zu verfallen, wird dieſer Anſicht von Wegſcheider ausgewichen und §. 53, c. aus dem Grunde dagegen polemiſirt, weil, si a rationis principatu in doctrina religionis consenda atque aestimanda recesseris, man überhaupt nicht wiſſe, was in jenem Gefühle wahr oder falſch ſey. Unter dieſem principatus rationis kann nichts anderes gemeint ſeyn, als der Verſtand, an deſſen Geſetze ja die Vernunft gebunden ſeyn ſoll. Abgeſehen von dem verwirrenden Gebrauch der ratio an dieſer Stelle bleibt nun gänzlich unerklärt, was dieſe Ideeen und dieſe Vernunft ſeyn ſoll, wenn ſie weder ein Wiſſen, noch ein unmittelbares Gefühl iſt. — Die Vernunft ſoll alſo nur dann die rechte und geſunde ſeyn, wenn ſie durch den Verſtand geleitet und ausgebildet wird. Das weſentliche Mittel zu dieſer Ausbildung iſt die Philoſophie. Nam sola philosophia duce, heißt es §. 15, quae leges cognoscendi et cogitandi explorat, recte discernimus, quid quaeque religionis doctrina verum per sese et aeternum valiturum habeat, quid tanquam forma et involucrum veritatis, quibus ideae ad religionem pertinentes carere omnino nequeunt, temporum decursu mutari et colligi possit ac debeat. Durch welche Philoſophie aber? Da die religio naturalis von Wolff und — wie man dieß aus den praktiſchen Poſtulaten von Kant entnehmen zu dürfen glaubte — auch die von Kant die vom Rationalismus noch vertretenen Wahrheiten der natürlichen Religion vindicirt, ſo hatte man bei Empfehlung der philoſophiſchen Ausbildung das Studium dieſer zwei Syſteme vor Augen. Nun waren jedoch ſeitdem die transſcendenten Syſteme von Fichte, Schelling, ſpäter Hegel, aufgetreten. Gegen dieſe, welche als Atheismus oder Myſticismus galten, war vielmehr Verwahrung als Empfehlung erforderlich; gegen ſie wurde aber nur mit den Vorwürfen der Unverſtändlichkeit und der praktiſchen Gefährlichkeit geſtritten: Cavendum tamen est, ne genus quoddam philosophandi spinosum, religionis et virtutis ideas omnino pervertens, aut mysticos fanaticosque errores fovens, etiamsi Christianae philosophiae nomen ac dignitatem sibi vindicaverit, pro vera philosophia amplectamur. Offen und rein herausgeſprochen, hätte das Geſtändniß von Röhr auch das Wegſcheider'ſche ſeyn müſſen, daß ſeine Vernunft „nicht die eines philoſophiſchen Syſtems, ſondern die jedes gebildeten Vernunftweſens“ ſey, alſo — der geſunde Menſchenverſtand. „Dieß nun iſt das Wunderbare an der Wegſcheider'ſchen Dogmatik, daß ſie für das dogmatiſche Hauptwerk des Rationalismus gilt, während doch dasjenige, wodurch der Rationalismus ſich wiſſenſchaftlich darſtellt, in einem Stückchen der Prolegomena kaum berührt iſt und in Wahrheit ihr gänzlich abgeht“ (Haſe, Antiröhr S. 83). — Aber auch mit der bevorzugten Kantiſchen Philoſophie kam Wegſcheider in Verlegenheit. Da nämlich doch, wie es bei ihm heißt, die Vernunft an die Verſtandesgeſetze gebunden iſt, um ſo über die Wahrheit oder Falſchheit der Ideen ein Urtheil zu fällen, wie ſtand es mit der Idee Gottes, nachdem Kant die Unmöglichkeit eines philoſophiſchen Wiſſens von überſinnlichen Dingen erwieſen hatte? Hier ſollte nun die berüchtigte, ſtumpfſinnige Auskunft aushelfen, daß, wenngleich die Beweiſe für das Daſeyn Gottes, einzeln die hinlängliche Beweiskraft nicht beſäßen, ſie dennoch zuſammengenommen, die Ueberzeugung von Gott ſo feſt begründeten, daß nichts thörichter gedacht werden könne, als der Atheismus (§. 57) — eine Weisheit, die übrigens nicht einmal das Eigenthum des Verfaſſers der Inſtitutionen, ſondern aus Henke's lineamenta (§. 30) wörtlich entlehnt iſt.

„Die Vernunft — ſo faßt daher Haſe ſeine wiſſenſchaftliche Anklage gegen die Wegſcheider'ſchen Inſtitutionen zuſammen (a. a. O. S. 84) — gibt überall die Entſcheidung und ſoll ſie geben nach dem Principe des Rationalismus, aber eine philoſophiſche Entwickelung deſſen, was die Vernunft in Sachen der Religion für wahr und was für falſch

anerkennen müſſe, dieſe ſuchen wir vergeblich. Es iſt bloß die unmittelbar vorausgeſetzte Wahrheit, nach welcher entſchieden wird, theils ein natürliches Wahrheitsgefühl, theils gewiſſe Reſultate der Wolffiſchen, Kantiſchen und Jacobiſchen Schule, welche in die gemeinſame, wiſſenſchaftliche Bildung übergegangen ſind, kurz — es iſt der geſunde Menſchenverſtand, nach welchem Alles entſchieden wird."

Noch vor Haſe waren die Wegſcheider'ſchen Inſtitutionen einer ſcharfſinnigen Kritik unterworfen worden in der Schrift von W. Steiger, „Kritik des Rationalismus in Wegſcheider's Dogmatik," 1830. Tholuck.

Weigel, Valentin, ein Vorläufer Böhme's, ſteht der Zeit nach oben an unter den myſtiſchen Gegnern der nachreformatoriſchen Scholaſtik. Er war freilich kein lauter oder hervorragender Gegner derſelben bei ſeinen Lebzeiten, vielmehr iſt Weigel's Leben ſeinen myſtiſchen Anſchauungen entſprechend ſo in der Stille verlaufen, daß die Nachrichten darüber nur in ſpärlichem Maße vorhanden ſind. Die erſte Notiz über ſeine perſönlichen Verhältniſſe, welche von einem ſeiner früheſten Bekämpfer, dem Hauptpaſtor zu St. Petri in Hamburg, Schelhammer (Widerlegung der Poſtill), gegeben wurde, erwies ſich als ungenau Angeſichts des von Arnold (Kirchen- und Ketzerhiſtorie, Bd. II, 17. cap. 17.) veröffentlichten Epitaphiums zu Zſchoppau, und der Verſuch der „Unſchuldigen Nachrichten" (1715 S. 23), Schelhammer's Angabe trotz dieſes Epitaphiums zu rechtfertigen, mußte von ihnen ſelbſt (a. a. O. S. 1075) aufgegeben werden nach Veröffentlichung einer Urkunde über die zu Wittenberg durch Paul Eber geſchehene Ordination Weigel's den 16. Nov. 1567. Darnach ſteht nun feſt, daß Weigel nicht, wie Schelhammer will, in Artern, ſondern in Hayn geboren iſt (1533), wo ſein Vater Pfarrer war. Daß ſchon dieſer eine Bibliothek von myſtiſchen Schriften gehabt habe und daß der Sohn ſo vom Hauſe aus in die von ihm ſpäter vertretene Richtung gerathen ſey, muß bezweifelt werden, nachdem ſich Schelhammers ſonſtige Angaben als irrig herausgeſtellt; vielmehr ſagt uns Weigel ſelbſt, daß er erſt in ſpäterer Zeit zu ſeinen Anſichten gekommen ſey, während er früher auch Künſte, Sprachen u. ſ. w. für nöthig gehalten und ſtudirt habe (Stud. univ. H. III. c.). Nachdem er von 1554 bis 1567, alſo gehörig lange, in Leipzig und Wittenberg ſtudirt hatte, ganz den gewöhnlichen Gang verfolgend, wie es ſcheint, wurde er am letztgenannten Orte zum Pfarrer in Zſchoppau in der Diöceſe Chemnitz ordinirt, wohin er vom Kurfürſten von Sachſen berufen war. Dies Pfarramt verwaltete er bis zu ſeinem Tode, 10. Juni 1588. Daß er in der Ehe gelebt, ergibt ſich aus einer von Arnold (a. a. O. S. 590) mitgetheilten Anekdote, daß ſeine Frau die Accidenzien, die er zurückgewieſen, unter dem Haus den Leuten abgenommen habe. Dagegen iſt die Notiz der „Unſchuldigen Nachrichten" (a. a. O.) über Kinder von ihm unrichtig (ſ. Hilliger in der unten anzuführenden Diſſertation S. 12).

Weigel ſcheint, nach ſeinem Epitaph zu urtheilen, bei ſeiner Gemeinde beliebt geweſen zu ſeyn, um ſeines ſtillen Weſens willen. Wenige werden in der Gemeinde ſeine heterodoxen Anſichten verſtanden haben. Weigel ſelbſt betrachtete dieſelben als nicht vor das Forum der Oeffentlichkeit gehörig. Er begnügte ſich zunächſt, die Reſultate ſeiner Studien und der Lektüre myſtiſcher Schriften für ſich zu verarbeiten und handſchriftlich zu fixiren. Bei dem überhandnehmenden Terrorismus der Orthodoxie hielt er es für gerathen, mit einer Vorſicht zu Werke zu gehen, die ſittlich für ſehr bedenklich gehalten werden muß. Die Rechtfertigung, welche er ſeiner Unterſchrift der Koncordienformel angedeihen läßt (dialogus de Christianismo S. 39), ſpricht Grundſätze aus, welche ſich kaum von der jeſuitiſchen Mentalreſervation unterſcheiden. Trotzdem ſcheint es ihm nicht ganz gelungen zu ſeyn, die Gerüchte von ſchwenkfeldiſchen und oſiandriſtiſchen Irrthümern von ſich fern zu halten. Indeß ſtarb er im Ganzen unangefochten, und erſt nach ſeinem Tode fiel er der Ketzerrichterei anheim. Sein Cantor Weikert (vergl. über ihn und ſeine Verbindung mit Weigel Hilliger S. 19), der ſchon im Zſchoppauer

Todtenbuch in einem eigenen Beisatz seinen Schmerz ausgesprochen hatte über den Hingang dieses Mannes (vgl. Unschuld. Nachrr. a. a. O.), vervielfältigte Weigel's hinterlassene Werke durch Abschriften. Er wurde darüber vom Amte verjagt. Ueber seine Schicksale weiterhin weiß man nichts, nicht einmal, ob er bei Herausgabe der Schriften Weigel's noch thätig war. Jedenfalls aber hatte er eine Anzahl Adepten der mystischen Weisheit gesammelt, welche für diese Herausgabe besorgt waren. So erschienen dieselben denn seit dem Jahre 1612 an verschiedenen Orten, namentlich in Halle und Magdeburg (Neustadt). Aber wie die Herausgeber pseudonym verfuhren, so mischte sich auch unter die Weigel'schen Schriften wohl manches Fremde, doch wird man im Zweifel an der Aechtheit auch nicht allzu weit gehen dürfen, da die Hauptsachen in allen Schriften gleichmäßig vorgetragen werden.

Weigel sagt selbst an der oben angeführten Stelle (Stud. univ. H. 3, c.), daß Tauler und die deutsche Theologie ihn auf seinen eigenthümlichen Weg geleitet haben, aber man würde irren, wenn man in seinen Schriften vorzugsweise eine mit diesen Erzeugnissen der älteren Mystik verwandte Anschauungsweise erwarten wollte. In auffallenderem Maße tritt der Einfluß des Paracelsus hervor — namentlich erwähnt Weigel als einen Vorgänger einen gewissen Paul Lautensack, Organisten zu Leipzig. In seinen theologischen Spekulationen ist ein starker Einsatz von naturphilosophischen Ideen. Es findet freilich in dieser Beziehung ein Unterschied statt, wie auch nicht anders zu erwarten ist, zwischen der Darstellung seiner Gedanken in der Postille und der in den anderen Schriften. Am meisten dürfte im „güldenen Griff" und in dem „Büchlein vom Ort der Welt" das philosophische Moment in seiner Sonderung hervortreten. In apologetischem Interesse hat also Arnold sehr wohl daran gethan, wenn er sich in seiner Darstellung der Weigel'schen Ansichten fast ausschließlich an die Postille hielt. Der Versuch, gerade Weigel's Eigenthümlichkeiten schärfer hervorzuheben, wird desto mehr auf die übrigen Schriften sich stützen dürfen.

Der Mittelpunkt und die Summe seiner Grundsätze ist nun wohl in den Worten ausgesprochen, welche auch auf dem mehrfach erwähnten Epitaphium ihre Stelle gefunden haben: o Mensch, lerne dich selbst und Gott kennen, so hast du genug (s. Arnold a. angef. O.). — Seine Hauptstärke sucht Weigel auf erkenntniß-theoretischem Gebiete; auf diesem liegen auch hauptsächlich die Punkte, welche er an seinen Gegnern bestreitet. Diese sind ihm die Buchstäbler im Gegensatz zu seiner Geistesweisheit. Er steht hier zunächst in den Reihen all jener Sekten des Reformationszeitalters, welche gegen die Bindung der Subjektivität an die objektiven Heilsmittel eiferten, aber Weigel macht nun den Versuch, den Ansprüchen der Subjektivität selbst eine festere Grundlage zu geben. Gerade die äußeren Autoritäten sollen mit demselben Grundsatz, auf den sie sich stützen, ad absurdum geführt, resp. in den Standpunkt subjektiver Geistesweisheit, hinübergeleitet werden. „Es ist das erste in der Welt", heißt es (Stud. univ. Vorrede, 3, a ff.), von dem studium universale, „muß auch das letzte bleiben, und ist das wahrhaftigste Studium, das da alle Wahrheit ohne Irrthumb fürleget, wie die Literati sagen: Antiquissimum quodque verissimum, das aller elteste ist auch das wahrhaftigste, Oder, was da sol das wahrhaftigste seyn, das muß das allerelteste seyn, das am lengsten gewehret hat. Wie dann allerhandt Secten von ihrem Glauben rühmen und sagen, Er ist nun die 100 Jahre alt und ist beschirmt durch Fürsten und Herren, durch gewisse rationes bekräftiget auff den conventen. . Dieweil nun solcher Glaube in die 100 Jahr gewehret hat und von den membris dieser Secten anhangend angenommen und erhalten worden, sol man billich dabey bleiben und nichts newes auff die Bahn bringen, auch die Jugend keinen Buchstaben weiter lernen lassen, denn das in den Büchern dieser Lehr zugethan und der heyligen Schrift gefunden wird." — In derselben Weise wird sodann der Anspruch der Mahometaner und der Pontificii oder Catholici durchgeführt und alsdann fortgefahren: „Sol nun der Spruch (sc. Antiquissimum quodque Verissimum) gelten, so ist dies Studium universale das aller elteste, denn

es nimpt ſeinen Anfang mit der Schöpffung, da kein Buch auff der Welt war, da war diß Studium universale bey allen Frommen gemein, denn ſie nichts anderes lerneten und ſtudirten, als allein die zwey Dinge Gott und Creatur, Ewigkeit und Zeit, Adam und Chriſtum, den alten und den newen Menſchen, da hatten ſie die wahrhaftige gantze Philosophiam und Theologiam für ſich ohne allen Irrthumb, ſo wol als wir jetzunder durch diß Studium Universale haben und beweiſen können." — Es iſt nun freilich klar, daß Weigel, indem er den Satz, daß das Alter einer Lehre deren Wahrheit verbürge, zu ſeinen Gunſten anwendet, eine *μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος* begeht, aber doch ſpricht ſich in dieſem verſuchten Beweis das Bedürfniß einer objektiveren Begründung aus, als ſie die früheren ſchwärmeriſchen Sekten zu geben vermochten. Weigel zielt damit auf eine metaphyſiſche Grundlegung ab. Es lautet ganz in dem uns wohlbekannten Tone, wenn er (Güldener Griff cap. 28) gegen die „Buchſtäbiſchen Theologi und Rabinen, Lehrer und Prediger" die Salbung aller Menſchen geltend macht, — aber er verſteht unter dieſer Salbung eben nicht eine beſondere Geiſtesbegabung, welche ſich die himmliſchen Propheten zuſchrieben, ſondern bei der Salbung aller Menſchen will er das Wort „aller" premiren. Das Eigenthümliche bei ihm iſt, daß er den Menſchen zum Mikrokosmus in dem Sinne macht, daß auch ſchon die Erlöſungspotenz an ſich in jedem Menſchen iſt. Natur und Gnade bilden nicht einen Gegenſatz, am wenigſten einen ethiſchen, ſondern in der That ſind beide nur verſchiedene Stufen. — Von Anfang an hat der Menſch ein dreifaches Princip in ſich: ſeinem Leibe nach iſt er aus dem limus terrae genommen, ſeine Seele ſtammt aus dem Geſtirngeiſt, aus dem Firmament, während er ſeinen Geiſt aus dem spiraculo vitae hat aus Gott. Dieſer Geiſt aber iſt eben auch ſchon der heilige Gottesgeiſt. Oder noch mehr, der Menſch trägt von Natur ſchon Gott und Chriſtus eben ſo an ſich, wie die Welt. „Aus der Welt iſt er" (der Menſch), ſagt er (Stud. univ. G. 2, a.), „gemacht, und Er iſt Minor mundus. Die Welt iſt ein Menſche worden und iſt doch die Welt blieben. Das Wort iſt Fleiſch worden, Gott iſt Menſch geboren unnd iſt doch der alte unverwandelte Gott." Der Menſch hat die neue Geburt ſchon an ſich. „Denn er ſieht", heißt es im 3. Theile des Gnothi Seauton (D. 3, b.), „daß er ebendas iſt und in ſich halte, daraus er gemacht iſt, das iſt durch Chriſtum iſt er gemacht, darauß iſt das Leben unnd das Liecht in allen Menſchen unnd erleuchtet alle Menſchen, ſo in dieſe Welt kommen, aber das erkennet ein ſolcher, daß er nicht allein ein Kind Adā, das iſt der großen Welt Sohn ſey ſondern auch ein Kind Gottes und ein Miterbe Jeſu Chriſti. — — Alſo erkennet er eine zweyfache Geburt in ſich, eine alte Natürliche auß der Erden unnd eine newe Himliſche auß Gott in Chriſto. Denn wir ſind aus ſeinem Fleiſche unnd Gebeine. Er erkennet ſeine Gewalt über das gantze Firmament, über die gantze Natur." Um keinen Zweifel übrig zu laſſen, rechnet es Weigel zur falſchen Theologie, daß ſie ſage, Gott habe ſein Spiraculum Vitae aeternae nur dem erſten Menſchen gegeben, und daſſelbe ſey durch den Fall verloren. Der Menſch iſt alſo an ſich nicht nur Mikrokosmus, ſondern wir müſſen ſagen: eigentlich auch Mikrotheos. Der Menſch iſt eigentlich der Wendepunkt, auf welchem die Welt wieder zu Gott zurückſtrömt, wie ſie von ihm ausgegangen iſt. Wie wir Weigel's Erkenntnißlehre nicht verſtehen können ohne ſeine Anthropologie, ſo weiſt dieſe wieder auf ſeine Theologie zurück, deren pantheiſtiſcher Karakter ſich nicht wird läugnen laſſen. Weigel wendet den Gegenſatz, der ihm für ſeine Oppoſition gegen die herrſchende Theologie von der größten praktiſchen Wichtigkeit war, auch auf das Verhältniß von Gott und Welt an — den Gegenſatz des Innerlichen und Aeußerlichen. — „Dieſe gantze Welt", heißt es (vom Ort der Welt c. 13.), „und alles, was man ſiehet, war bey Gott und in ſeinem Wort unſichtig, unleiblich und wie es bey Gott war, alſo war es auch in der Schöpffung den Engeln gegeben, da Gott ſprach fiat lux, alſo waren auch alle leibliche Geſchöpff in einem jeden Engel unſichtig, unleiblich, ungreifflich und ganz eins." Näher wird der Hergang bei der Schöpfung dann ſo beſchrieben: „Was nun in Gott war ewig, das kam in die Engel durchs Wort, und was da war

in den Engeln, das kam in die unſichtbaren vier Element und Sternen, und was in den Sternen iſt, das kömpt unter unſern Augen in die Welt ſichtig." Tritt ſchon in dieſer Darſtellung ſtark ein Gedanke der Emanation hervor, ſo ſpricht ſich der pantheiſtiſche Zug noch deutlicher darin aus, daß Ewigkeit und Zeit, das Unſichtige und Sichtige Correlatbegriffe ſind, die nicht ohne einander beſtehen können, daher zur Entwicklung des Weſens Gottes ſelbſt die Creatur nöthig iſt. „Majeſtet", ſagt er (Stud. univ. D. 3, a ff.) „Gott oder Gottheit, das Ewige unſichtbare Weſen ſeiner Herrlichkeit iſt Ewig, unbegreifflich unſichtbar allen Creaturen: Als er auß ſeiner Verborgenheit, das iſt, auß der Göttlichen Finſternuß, do der Geiſt Gottes ſchwebete auff der Tieffe, und es finſter war auff der Tieffe, hat er im Anfang geſchaffen, gemacht und geboren das Wort, die Weißheit und geſprochen: Fiat Lux. Do iſt aus der verborgenen Gottheit herfür gegangen der Glantz, das Liecht, der Tag und doch in Gott blieben." — — — „Die himmliſche Eva", heißt es weiter unten, „hat im Anfang Gott zum Gotte gemacht, zum Schöpffer, ſie iſt die Mutter aller Lebendigen, durch ſie kömmet Alles an Tag, ohne ſie were kein Gott, keine Creatur — nur Ewigkeit ohne Zeit. Darumb hat ſich die Ewige unbegreiffliche Gottheit auß ihrer Ewigen Verborgenheit herfür gethan, ſich offenbaret durch die Himmliſche Evam." — „Die Ewigkeit", ſagt er (a. a. O. E.) „iſt nicht gantz ohne Zeit, und Zeit iſt nichts ohne Ewigkeit. Solches ſol aber nicht ſein, daß man Gott ohne Creatur betrachten wolte, Ewigkeit ohne Zeit: Sondern allemal beyde mit einander, keines ohne das andere. Wie nun Creatur ihr Weſen empfangen hat auß Gott und bleibet in Gott, Alſo hat Gott Willen empfangen in, mit und durch Creatur und bleibet ſelber der Wille in der vernünfftigen Creatur. Iſt ſo viel, gleich wie Creatur, die da nichts war, iſt etwas worden durch Gott und in Gott, und muß in Gott bleiben Ewiglich, es ſey im Himmel oder in der Höllen. Alſo hat der willenloſe Gott Willen bekommen durch zeitliche Creatur u. ff.". Ja auch die Perſönlichkeit des Sohnes und des heil. Geiſtes iſt ſo wenig ſchon für das immanente Weſen Gottes nöthig, daß ſie vielmehr erſt beim Heraustreten der Welt aus Gott entſteht, denn erſt durch die himmliſche Weisheit — das Princip der Creatur — hat ſich Gott zum Sohne gemacht. Die weſentliche Bedeutung des Sohnes iſt keine andere als die, daß er das Centrum iſt, in dem Gott und Creatur zuſammenkommen, oder mit anderen Worten: er iſt der *κόσμος νοητός*, der aber freilich zugleich Lebensprincip für die Welt iſt: Er iſt das *α* und *ω* aller Dinge, wie hinwiederum der Menſch ebenſo ein Vereinigungspunkt des Zeitlichen und Ewigen für die Welt im Centrum iſt. „Nicht allein die Trinitet", ſagt er (dritter Theil des Gnothi Seauton S. 40, b.), „wohnet in Chriſto leibhafftig mit aller Willen, ſondern auch Himmel und Erden und alle Creaturen und alle Menſchen. Und dieweil der Menſch iſt: Quinarius numerus, darin alle Creaturen fließen als in ihr Centrum, ſo iſt unſer Gott auch Menſch worden, ein Centrum, begreifft und beſchleußt alle Creaturen." Fragen wir aber, was damit erreicht iſt, ſo kann die Antwort nicht ganz befriedigend lauten. Denn obgleich ſich Gott ſchon äußerlich gemacht hat, obgleich die Trinität damit, wie ſich Weigel ausdrückt, ſelbſt leiblich und zeitlich geworden iſt, ſo iſt die Creatur doch aus Gott noch nicht entlaſſen, ſondern iſt eben der ſelbſtloſe nothwendige Reflex des Ewigen — wie Weigel ganz mit der alten Gnoſis ſie nennt ein Schatten des Ewigen (vom Ort der Welt c. 18). Der Begriff der Selbſtvermittelung iſt ihm fremd, er hat nicht einmal verſucht, in altgnoſtiſcher Weiſe auf den Rückgang der Welt in Gott zu reflektiren, weil er eben keinen rechten Ausgang derſelben kennt. Es wird ſchwer zu entſcheiden ſeyn, ob Weigel von dieſem Mangel ein Bewußtſeyn hatte und ob er mit klarer Abſicht es verſuchte, erſt durch den Sündenfall die volle Creatürlichkeit der Welt zu gewinnen. Dieſer letztere Gedanke tritt uns nämlich allerdings aus etlichen Stellen entgegen. So heißt es im 13. Kapitel des Büchleins vom Ort der Welt: „Durch ſein Wort ſchuff Gott die Engel, in denſelben auch die Welt unſichtbar und gantz ein Ding. Aber nach dem Fall Lucifer wollte Gott auch den Menſchen haben, darumb ſchuff er zuvor den Erdenklos, das iſt dieſe ſichtbare

Welt mit allen Geſchöpfen, welche Welt ein excrement oder Auswurff iſt vom unſichtbaren Geſtirn, welche Sternen ſind Weſen der Engel." Iſt hier völlig gnoſtiſch der Anſtoß zur Weltſchöpfung in eine im göttlichen Pleroma ſelbſt ſtattgehabte Störung verlegt, ſo iſt anderswo der Gedanke eines Zuſammenhanges zwiſchen Weltſchöpfung und Sünde in der Weiſe gewendet, daß die Welt, wenn auch ſchon ihrem phyſiſchen Weſen nach aus Gott herausgeſetzt, doch erſt in dem Willen der Menſchen eine für ſich beſtehende wird. So heißt es im 11. Kapitel des Büchleins vom Wege und Weiſe alle Dinge zu erkennen: „nach dem Abkehren iſt Adam gefallen in den äußeren Menſchen." Noch deutlicher heißt es im Tarbernaculum Moysis D, 3: „Der Menſch iſt Gottes Auge, Ohr, Fuß, Hand, Werkzeug, das alles durch ihn erkand und gearbeitet werden ſol. Solches hätte nicht geſchehen mögen, wenn Adam im Paradiß blieben wehre." — In der That iſt alles Aeußere eben nur der Reflex des Inneren ohne alle Bedeutung, ſo kommen wir auf einen Idealismus, bei welchem der Unterſchied der Welt von Gott doch nur im Innern liegen kann. Nun aber hält Weigel durchaus feſt, daß doch alles creatürliche Handeln nur eine Wirkung Gottes ſey. An dem zuletzt angeführten Orte ſagt er: „Gott iſt aber alle Dinge und über alle Dinge, darumb machet er auch alle Dinge durch böſe und gute Menſchen." Ja ſelbſt von Lucifer ſagt er (vom Ort der Welt c. 18), er blieb eben an dem Ort, da er zuvor war, und bliebe auch ebendas, nach dem Weſen, wie er zuvor war. Gott iſt ein Begriff und Ort aller Geiſter, außerhalber ihm mag weder Teuffel noch Engel ſeyn, noch leben. — — Daraus folget, daß Lucifer nach ſeinem Fall in die Sünde eben ſo wohl in Gott iſt blieben und hat ſein Weſen und Leben behalten wie zuvor." So fehlt alſo der Creatur, obgleich der Menſch ein Centrum ſeyn ſoll, doch gerade der Mittelpunkt der Perſönlichkeit. Er hat keine Quelle ſelbſtſtändiger Handlungen in ſich. Die Scheidung kann demnach auch erſt auf einer noch ſpäteren Stufe beginnen — da, wo die ihrem Weſen und Wirken nach immer in Gott beſchloſſene Creatur ſich doch von Gott abwendet. — Freilich muß man nun wieder fragen, wie iſt eine ſolche Entgegenſetzung eben bei dem Mangel der Selbſtſtändigkeit der Creatur möglich? Das iſt eine Frage, die Weigel am wenigſten beantwortet hat. Wir können nun ſagen: er bemüht ſich wenigſtens, ſo weit als möglich dieſe Entgegenſetzung ihrem metaphyſiſchen Weſen nach herabzuſetzen — wenn er (Stud. univ. c. 5. E, 6.) vom erſten Menſchen ſagt, „er fiele aber ungenötiget von Gott zu ſich ſelber, das iſt, nam ſich deß an das nit ſein war, nemlich des Willens, der Gottes war in ihme." Die Sünde beſteht demnach nicht eigentlich in einem Akt des Willens, in einer poſitiven That deſſelben, ſondern in einer Aneignung fremder Wirkung — eine Aneignung, welche auch auf dem intellektuellen Boden möglich iſt. Offenbar hat Weigel gerade dieſe Beſtimmung aus der älteren Myſtik aufgenommen. — Aus dieſen widerſprechenden Prämiſſen des Falls, daß einerſeits alle Wirkung göttliche That ſeyn und doch andererſeits der menſchliche Wille ſoll ungenöthigt geweſen ſeyn, ergeben ſich nun auch in Beziehung auf die Folgen des Falls antinomiſche Conſequenzen. Einerſeits iſt der Wille dadurch zu einem servum arbitrium geworden. Der Menſch ward durch den Fall ein Dieb, ſofern er Gottes Ehre ſtahl, und ein Mörder an ihm ſelber, lag alſo in der harten ſchweren Gefengnuß von dem eigenen Willen, do war niemands, der ihm auß dieſem Tode der Sünden helffen möchte, als Gott alleine durch ſeine Gnade (a. a. O.). Ebenſo aber kann er auch wieder ſagen: Ja der freye Wille iſt die Helle und machet die Helle, da iſt keine Ruhe, der Wurm ſtirbet nit und das Fewer verliſchet nit." Natürlich! einerſeits hat ſich damit erſt die Trennung von Gott und Welt ganz vollzogen. Der Menſch iſt damit erſt recht für ſich geworden, andererſeits aber hat er doch ſeine Freiheit wieder nur in Gott — „denn was frey iſt, daſſelbe iſt niemands eigen, der Wille iſt frey geſchaffen, darumb ſoll ſich Creatur deſſelben nicht annehmen, als were er ihr eigen, ſondern Gotte laſſen. Aber was thut der Engel im Himmel? Er nimpt ſich an des Willens und wehnet, er ſey ſein ſelbſt eigen und nicht Gottes — . — Dadurch wird er be-

trogen freywillig von ſich ſelbſt, wird gejaget aus dem himliſchen Paradeiß, das iſt, er fellet aus der Bildniß Gottes, aus dem Willen und Geſetz Gottes und bleibet nicht Chriſto dem Erſtgeborenen gleichförmig" (vom Ort der Welt c. 18). Dieſe Beſtimmungen ſind freilich bei Weigel nicht das Eigenthümlichſte — in ihnen kommt er doch immer noch der kirchlichen Lehre ziemlich nahe; einer Antinomie wird auch ſie auf dieſem Punkte nicht ganz entgehen können. Aber Weigel's idealiſtiſcher Standpunkt gibt ſich nun ſofort zu erkennen, wenn er die Frage unterſucht, ob die Sünde Subſtanz oder Accidens ſey. Zunächſt läugnet er geradezu die Subſtantialität. „Darumb iſt die Sünde auch nicht ein Subſtantz oder Weſen", ſagt er (a. a. O.), „ſondern nur ein Accidens oder Zufall, durch das Annehmen des Willens, welcher ſolte frey bleiben. Denn ſolte die Sünde ein Weſen ſein, ſo were Lucifer gar zu nichts worden und were dem einen ungebornen Weſen etwas verlohren worden, das doch unnmöglich iſt." Es bleibet alſo, wie er ausdrücklich auch beſtimmt, der freie Wille in ſeinem metaphyſiſchen Sinn (Stud. univ. c. 6.), und dieweil der Menſch weder auß dem Orte, noch auß dem Weſen, noch auß dem Willen fallen kann, muß gantz beſchloſſen bleiben u. ſ. w. (ib.). Andererſeits aber gibt er doch auch wieder eine ſubſtanzielle Veränderung zu, wenn er (Güldener Griff c. 17.) ſagt, es ſey beides wahr und erlogen, daß die Sünde ſey ein accidens und eine Subſtanz, denn „die Sünd iſt ein accidens, ſo man die ſol betrachten, wie aus dem Willen die Sünd entſpringet und alle Sünd ſey nur im Willen und ohne den Willen kann keine Sünde geſchehen. Da iſt die Sünde ein accidens und Zufall, denn die Seel bleibet Seel und der Will iſt nur brüchig worden und der Seelen iſt nichts verloren; wann man aber ſiehet auff die Früchte der Sünden, daß der Leib verderbet iſt, da iſt es nicht war, da iſt die Sünde kein accidens, ſondern ein Subſtantz, denn substantialiter iſt der Menſch verderbet, den gantzen Leib hat der Menſch verlohren durch die Sünde u. ff." Damit ſcheint nun freilich nach einer Seite hin die kirchlich-orthodoxe Anſchauung vom Sündenfall eigentlich noch überboten zu ſeyn. Allein wir dürfen uns nicht täuſchen laſſen. Einmal müſſen wir erwägen, daß wenn doch das Aeußere überhaupt nur ein Excrement iſt — ein eigentlich für das menſchliche Leben irrelevantes Ding, auch ein verloren gegangener Leib eben nicht von ſo hoher Bedeutung wäre neben der ſich gleich bleibenden Seele. Sodann werden wir ſpäter noch mehr Belege dafür finden, daß Weigel das Leibliche überhaupt gleichbedeutend mit dem Aeußerlichen braucht — alles Aeußere auch Geiſtiges iſt ihm ein Leibliches im Verhältniß zu einem Inneren. Die leibliche Trinität, von welcher er redet, iſt ihm eben die ökonomiſche im Gegenſatz zu dem in ſich geſchloſſenen Weſen Gottes. Wir werden demnach die oben angeführte Stelle kaum in einem anderen Sinne verſtehen können, als in welchem Weigel auch ausführt (vom Ort der Welt c. 15.), daß dieſe ſichtbare Welt eine Helle ſey der Teuffel, die da wohnen müſſen in den vier Elementen." Die ganze Deduktion kommt am Ende darauf hinaus, daß durch den Sündenfall der Menſch reſp. auch der Teufel ſeine Ruhe in Gott verloren habe, daß er dahingegeben ſey unter das Geſtirn. Wie wenig dieß aber ſubſtanziell in unſerem Sinn oder gar phyſiſch gedacht werden darf, geht deutlich aus dem oft vorkommenden Ausdruck hervor (in der Astrologia theologizata), daß man die alte Nativität abſchütteln müſſe, wie ein Eſel die Bremen. Zum Ueberfluß hat er den Gedanken an eine phyſiſche Veränderung ausdrücklich abgewieſen, indem er (vom Ort der Welt c. 18.) zu erweiſen unternimmt, „daß Lucifer aus dem Himmel und Adam aus dem Paradeiß gejaget und getrieben werden ohn Verenderung des Ortes, denn ſie bleiben eben daſelbſt, da ſie zuvor waren". Fällt ſo die Sünde ſammt ihren Folgen durchaus in die Innerlichkeit, ſo muß nothwendig auch ihr contagiöſer Karakter weſentlich darunter leiden. Eine Erbſünde im kirchlichen Sinne kann Weigel nicht ſtatuiren. Vielmehr kann er den Sündenfall nur als ein allgemeines und nach den obigen Erörterungen nothwendiges Ereigniß anſehen; vgl. dritter Theil des Gnothi Seauton S. 15. Die Geſchichte vom Sündenfall iſt nicht eine praeterita historia, ſondern der Gottesgelehrte ſieht es in allen Menſchen

vom erſten biß zum letzten alſo ergehen, außgenommen in zweien nicht, als in unſerem Seligmacher Jeſu Chriſto und in ſeiner allerheiligſten Mutter Maria. Es gehört zur Creatürlichkeit, daß der Menſch aus dem Paradies ausgehet, um den Acker zu bauen und ſich ſelbſt kennen zu lernen.

Iſt ſo die Sünde als Faktum hinweggeſchafft, ſo kann folgerichtig auch die Erlöſung nach ihrer äußeren Seite keine Bedeutung mehr haben. Weigel weiß zunächſt nur von einem inneren Chriſtus, und zwar nicht etwa von einem erſt in den Menſchen hineinkommenden — es gibt keinen Weg von Außen nach Innen — ſondern Chriſtus iſt im Menſchen, wie auch die Wiedergeburt ſchon im Menſchen iſt. „Das Reich Gottes iſt inwendig im Menſchen“ — dieß iſt der immer wiederholte Satz — und zwar eben in dem Sinne, daß alle Potenzen der Erlöſung im Menſchen bereit liegen — wie andererſeits auch das Böſe ſammt der Verdammniß gerade ſo in ihm liegt. Doch müſſen wir allerdings bei den Worten, „das Reich Gottes iſt inwendig in Euch“, auch daran denken, daß es das Innerſte im Menſchen iſt und daß dem gegenüber die alte adamitiſche Geburt das Aeußere iſt. — Wie wird nun aber dieſe Potenz der Erlöſung im Menſchen in Wirkſamkeit geſetzt? Wir müſſen uns hier daran erinnern, daß Gott ſeinen Willen nur in der Creatur hat, daß das Aeußere oder nach Weigel das Ungöttliche und das Wirken eigentlich correſpondirende Begriffe ſind. Soll es ſich alſo um die Rückkehr zum Göttlichen handeln, ſo kann nicht zunächſt von einer Bethätigung des guten Willens gegen Außen die Rede ſeyn, — ſondern die Erlöſung gehört weſentlich der Erkenntnißſeite des Menſchen an. Darum iſt eben die Summe der geſammten Weigel'ſchen Soteriologie das Gnothi Seauton oder Cognosce to ipsum. Es iſt der ausgeſprochenſte Intellektualismus, dem wir hier begegnen. — Näher aber beruht dieſer Intellektualismus auf dem Satze, daß alle Erkenntniß ſey eine weſentliche Vereinigung discentis cum discendo (z. B. Stud. univ. F. 3.). Dieſer letztere Satz ſelbſt aber hat ſeinen Grund in dem alten Axiom der griechiſchen Philoſophie, daß Gleiches nur mit Gleichem erkannt werde. Die beiden Sätze ſetzen ſich alſo gegenſeitig voraus. Zur Erkenntniß gehört Weſensidentität, und die Weſensidentität wird durch die Erkenntniß bewirkt. Dieſer letztere Satz erklärt die Möglichkeit, wie Erkenntniß überhaupt die Erlöſung wirken könne, während der erſtere die völlige Immanenz der Erkenntniß begründen ſoll. Der Menſch kann von Außen ſchlechthin Nichts empfangen, was er nicht in ſich hat. Wäre er nicht „auß dem Ewigen Himmliſchen limo terrae, das iſt auß Chriſto oder auß dem spiraculo vitae“, ſo könnte er auch Chriſtum nicht erkennen. Wir würden uns nun aber täuſchen, wollten wir glauben, Weigel habe ſeinen Intellektualismus in einem modernen Sinne genommen. Dazu ſteckt der alte Dualismus zwiſchen Innerlichem und Aeußerlichem, zwiſchen Geiſtlichem und Leiblichem zu tief in ihm. Zwar trägt der Menſch ja Alles in ſich — es iſt eine Hauptaufgabe ſeiner Astrologia theologizata, zu erweiſen, daß der Menſch um ſeiner Geburt aus den Geſtirnen willen auch alle Künſte und Handwerke in ſich habe. Man ſollte alſo erwarten, daß Weigel mit dem Gnothi Seauton auch eine Univerſalität von Kenntniſſen poſtuliren werde. Allein den Nachweis über die verſchiedenen Erkenntarten benutzt er nur dazu, um am Ende die Nothwendigkeit zu deduciren, daß alle äußere Erkenntniß aufgegeben werden müſſe, d. h. alle Selbſterkenntniß des Menſchen nach ſeiner alten Nativität. Der Refrain in dem zuletzt genannten Buch iſt immer, daß von allen Künſten und Handwerken und Wiſſenſchaften der Menſch in den „Sabbath kommen“ müſſe. Mit dieſem Ausdruck bezeichnet er die Gotteserkennntiß, d. h. die Selbſterkenntniß des Menſchen nach ſeiner göttlichen Seite — denn dieſe Erkenntniß iſt auch formell eine ganz andere, als alle übrige Erkenntniß. Sehr klar entwickelt dieß der „güldene Griff. „Der Menſch hat“ — heißt es hier im 4. Kapitel — „ein dreifaches Aug, das unterſte und unedelſte Aug iſt sensualis, das ſinnliche Aug, darzu mag auch gerechnet werden Imaginatio, da man allein ſiehet, höret, greiffet, riechet liebliche Ding, das mittel Aug rationalis, ſo ſich der Menſch über Sinnlichkeit erhebet

unnd braucht der Vernunft, indem er eins ausschließen kann. — Das dritte und höchste Aug ist Intellectualis oder mentualis, da der Mensch auf Engelische Weiß den Gegenwurff ansiehet und erkennet." Diese dreifache Erkenntnißstufe hat ihr Correlat an einer dreifachen Stufe im Objekt oder Gegenwurff ganz nach platonischem Vorgang, wie denn Weigel zum Ueberfluß auch die Arithmetica als eigenthümlichen Gegenwurf für das rationale Auge anführt, freilich — unplatonisch zugleich mit der Dialektik. Dagegen ist der Gegenwurf für das höchste Auge das Ewige oder Gott. Damit tritt aber ein neues Eintheilungsprinzip auf. Dem Ewigen und Unendlichen gegenüber verschwindet die Differenz zwischen sinnlicher und rationaler Erkenntniß. Darauf gibt es nur zwei Gegenwürfe." — „Es ist aber", heißt es a. a. O., „ein zwiefacher Gegenwurff (denn es sind zwey Wesen, Gott und die Creatur) ein begreifflicher endlicher und beschließlicher Gegenwurff, als da ist die Creatur, es sey sichtig oder unsichtig, denn alles, was Gott erschaffen hat, mag der Verstand begreiffen, der andere Gegenwurff ist unendlich, unmeßlich und unbegreifflich als Gott, der da nicht mag begriffen werden durch Menschlichen Verstand allein von Ferne wird er erkandt." Wie tief greifend nun aber dieser Unterschied sey, darüber gibt das 12. Kapitel Aufschluß, wenn hier ausgeführt wird, die natürliche Erkenntniß heiße alles das, „da der Mensch durch eigene Krafft und Vermögen, ein objectum vor sich nimpt und erforscht und ergründt desselben Eigenschafft, Natur und Wirkung" — und diese Erkenntniß sey eben eine produktive, sofern „nicht vom objecto erst das Urtheil oder Erkennen von außen zu in den Verstand getragen werde, sondern das Urtheil oder Erkenntniß fliesse in den Gegenwurff selber vom Menschen." Dagegen die übernatürliche Erkenntniß durch Gnade muß sich leidenlich halten und nicht wirklich. Die übernatürliche Erkenntniß ist nicht aus Vermögen der Natur, sondern die Gnade wirket, da der Mensch mit seiner Vernunfft unnd Weißheit in ein Stillschweigen kömpt, da sich Gott selber in das Aug leidenlich ergeusset, da der Mensch nur wartet und empfehet und Gott gibet und wirket." „In der übernatürlichen Erkenntniß stehet das Urtheil in und bei dem objecto oder Gegenwurff, welcher ist Gott oder sein Wort." — Ausdrücklich merkt Weigel dabei an, daß auch hier nicht davon die Rede seyn könne, daß die Erkenntniß von Außen hineinkomme, denn Gott, Geist und Wort ist in uns." Noch pantheistischer, wahrhaft eleatisch klingt der weitere Satz: „Gott siehet selber durch sich selber und erkennet sich selber in uns und wir in ihme." Der Schlüssel für diese ganze Auffassung liegt wohl wieder in dem Gegensatz des Innerlichen und Aeußerlichen, den der Mensch in sich vereinigt. Das Göttliche ist das Innerliche auch im Menschen, während das Aeußerliche eben das Aeußerliche des Göttlichen und zwar des Göttlichen im Menschen ist. Dieß Aeußerliche ist das Produkt des Innerlichen — darum der Mensch auch in Erkenntniß desselben produktiv oder reproduktiv wirksam, dagegen ist das Innerliche für den Menschen selbst das Wirkende. Es folgen hieraus für die Stellung, die Weigel der heiligen Schrift anweisen kann — wichtige Sätze.

— Wie alle Gegenwürfe nur die Bedeutung haben, zu erinnern und zu erwecken, da die Erkenntniß ihrem Wesen nach rein immanent ist, so kann auch die Schrift zunächst nur diese Bedeutung haben. „Dieweil auch der in uns ist, der da die Apocalypsis und die gantze heilige Schrift selber ist. So ist auch die gantze Schrifft in uns" (dritter Theil des Gnothi Seauton S. 24) — aber je innerlicher der ist, den die Schrift uns verkündigt, desto niedriger muß auch gerade ihr Werth seyn. Die Bibel kann nicht, wie die Bücher in anderen Wissenschaften, eine doch im Ganzen adäquate Darstellung seyn einer „wirklichen" Erkenntniß, durch welche das Subjekt zur Reproduktion derselben Erkenntniß in sich veranlaßt wird, sondern sofern die übernatürliche Erkenntniß eine leidentliche ist, kann die Schrift nur die Aufgabe haben, von sich hinweg auf die innere Stille zu weisen. Mit einem gewissen Hohn spricht sich Weigel darüber aus, daß man in der Schrift das ewige Leben suche. „Es gehöret", sagt er (güldener Griff c. 12), „zu der Bibel nicht homo animalis, nicht der natürliche Mensch, dann

er vernimmet nicht Gottes Wort oder deren Ding, die des Geistes sind — — es bleibet ihm verschlossen, darinnen wühlet er wie eine Saw in einem Rübacker und mit den Phariseern als ein blinder Blindenleiter, die da in der Schrifft forschen und vermeynen das Leben darinnen zu finden." Die Kinder Gottes dagegen bitten um die Erkenntniß vom Vater, alles im Geist und in der Wahrheit; da wird ihr Auge leidenlicher Weise Gott gelassen und ergeben, von oben herab erleuchtet und das Liecht nicht vom Buchstaben, sondern vom Geist, der in ihnen ist." Wie unwesentlich die Schrift trotzdem, daß sie den Gläubigen „ein angenehm Zeugniß ist" (a. a. O.) für die Seligkeit ist, geht daraus hervor, daß Weigel die Seligkeit wohl an Christus, keineswegs aber an die Bedingung reiner Schriftwahrheit — ja nicht einmal an die äußerliche Gemeinschaft der Christen knüpft, — wenigstens könnte die Zusammenstellung des muhammedanischen Glaubens mit dem lutherischen und katholischen so aufgefaßt werden, als setzte er auch die Möglichkeit einer Wiedergeburt ohne die historische Erlösung (vgl. dritter Theil des Gnothi Seaut. S. 36.: Die Schaar der Verständigen, derer viel Hundert sind in allen Völkern und Landen. Noch deutlicher: Büchlein vom Wege und Weise ꝛc. Bd. II, 3. „Ob es gleich den verfluchten Antichristo verdreußt, daß Gott also gnedig und unpartheyisch ist unnd auch andern Völkern den Heiligen Geist gebe ohne die Beschneidung, Tauffe, Ceremonien"). Doch setzt er andererseits allerdings auch wieder die Schrift als nothwendig. „Weren wir im Paradeiß blieben, so hetten wir keiner Schrifft und äußerliche Predigen bedürfft, wie noch jetzund die Unmündigen dieses Ding nicht bedürffen unnd sind doch die aller geschicktesten zum Reich Gottes, dieweil wir aber aus dem Paradeiß getrieben sind und eussere Welt Menschen worden sind, darzu verloren den Leib und heiligen Geist, so ist von nöthen, daß wir new gebohren werden aus Christo u. s. w.". — „Darumb von wegen unserer Blindheit und Schwachheit ist das innere Wort in die Schrift gefasset unnd wegen des Leibs vom Himmel ist das Wort Fleisch worden, darinnen das ewige Leben funden wird." — Ist so, wenn auch, wie die obige Bemerkung in Betreff der Unmündigen zeigt, auf prekäre Weise, wenigstens die Nothwendigkeit einer von Außen her kommenden Erweckung des inneren Christus gerettet, so muß sich freilich desto mehr fragen, ob Weigel auch eine darüber hinausgehende Bedeutung der Erlösung kenne. — Die Prämissen lauten für Annahme einer solch' weiteren Bedeutung keineswegs günstig. Schon die Christologie hat ihre Schwierigkeit nach seinen Prinzipien. Die Menschwerdung ist einerseits für Weigel schon in der Schöpfung anticipirt, andererseits läßt sich auch bei seiner Geringschätzung für das Aeußere nicht leicht verstehen, wie Gott könnte ohne Beeinträchtigung seiner selbst wirksam in die Außenwelt getreten seyn. In der That hat auch Dorner (Christologie II. S. 853) darauf hingewiesen, daß sich Stellen finden, welche eine gnostische Vorstellung einer fortgehenden Menschwerdung des Christusgeistes aussagen. Wir unsererseits müssen bekennen, daß es uns nicht gelingen wollte, aus den aphoristischen und vieldeutigen Erklärungen Weigel's über die Person Jesu eine klare und consequente Vorstellung herzustellen — und es kann auch wohl hier nicht Aufgabe seyn, zur weiteren Prüfung die hauptsächlichsten Aeußerungen über diesen Gegenstand zusammenzustellen. Die obige Behauptung wird auch ohne das gerechtfertigt bleiben. Nur in Betreff eines Punktes können wir uns mit Dorner nicht einverstanden erklären. Dieser glaubt nämlich bei Weigel eine besondere Bedeutung des historischen Christus wenigstens darin ausgedrückt zu finden, daß unsere Erlösung durch eine höhere himmlische Leiblichkeit Christi bedingt sey. Es wäre dieser Realismus allerdings inmitten einer so durchaus idealistischen und intellektualistischen Auffassung sehr auffallend und kaum zu vereinigen mit seiner Anschauung von der Leiblichkeit überhaupt, — und wenn Dorner daraus schließt, daß Weigel beim heil. Abendmahle sich nicht mit einem geistigen Essen habe begnügen können, so wäre solche Ungenügsamkeit vollends nicht zu vereinigen mit der bestimmten wiederholten Erklärung, daß die Sakramente Nichts wirken (z. B. Büchlein vom Wege und Weise, alle Dinge zu erkennen, D, 4: „Also wircken die Ceremonien und Sacramenta

nicht den Glauben und geben auch nicht den h. Geiſt.“ „Die falſchen theologi ſagen auch, daß die Ceremonien oder Sacramente den Glauben wircken, die Widergeburt gebe den h. Geiſt, und dieſes iſt falſch“). — Aber in der That dürfen wir eben auch nicht an eine Leiblichkeit im Gegenſatz gegen das geiſtliche Weſen denken — worauf oben ſchon hingewieſen wurde. Vielmehr iſt Leiblichkeit bei Weigel eben ein anderer Ausdruck für das relativ Aeußere. Es dürfte dieß gerade eine auch auf das Abendmahl Bezug nehmende Stelle mit beſonderer Evidenz erweiſen. Im dritten Theil des Gnothi Seauton S. 35 ff. redet Weigel davon, daß der Menſch microcosmus ſey und als ſolcher aus den oben angegebenen drei Theilen beſtehe. Gemäß dieſen drei Theilen nähre er ſich nun auch von den verſchiedenen Elementen, daraus er gemacht ſey, nämlich einmal aus dem limus terrae und ſodann aus dem göttlichen Geiſte, dem spiraculum vitae. Dann fährt er fort: „So hat nun der Menſch in ſich darauß er iſt. Auß Gotte kommen der Ewige und Newe Menſch und bleibet in Gott. Er hat uns von ſeinem Geiſte gegeben, daz Wort ſo Fleiſch worden iſt, iſt ein Liecht unnd Leben in allen Menſchen. So eſſen wir nun Gott unnd ſein Wort, das da Fleiſch iſt worden und iſt das Brot vom Himmel, hie findet ſich die Urſach und rechte Verſtand deß heiligen Nachtmahls.“ — Hier kann doch offenbar nur von einem geiſtigen Eſſen die Rede ſeyn, und die Fleiſchwerdung iſt eben auch hier die immanente. — Unter dem himmliſchen Leib, den der Menſch durch Chriſtum wieder bekomme, können wir ſchließlich auch nichts Anderes verſtehen, als den im Menſchen ſchon zuvor vorhandenen Chriſtus, aus dem die höhere Seite des Menſchen ſtammt. Dieſen Leib bekommt der Menſch inſofern *wieder*, als er ſich von dem Aeußeren, an das er ſich hingab, zum Inneren zurückwendet. — Sofern Weigel ja ſchon alle Erkenntniß auf einer weſentlichen Vereinigung beruhen läßt, iſt ihm auch dieſe Zurückwendung, d. h. die Selbſterkenntniß als Erkenntniß des in ihm vorhandenen Chriſtus, der „leiblich“, d. h. nach ſeiner offenbaren Seite in ihm iſt eine *weſentliche* Vereinigung mit Chriſtus, aber nur nicht mit dem hiſtoriſchen, der ihm völlig gleichgültig iſt.

Kommen wir ſo auch hier nicht über das Innere hinaus, bleibt unter allen Umſtänden der Satz aufrecht, daß in den Menſchen Nichts kommen kann, was nicht ſchon an ſich in ihm iſt, ſo muß wohl auch die Soteriologie kurz bei einander ſeyn, wie denn ja überhaupt alle Myſtik ihrem Weſen nach in Beziehung auf dieſen Theil der Lehre ſehr monoton ſeyn muß. Bei Weigel läßt ſich die ganze Soteriologie in das Wort „Gelaſſenheit“ faſſen. Der Menſch hat ſchlechterdings Nichts zu thun, als ſich der Wirkung des immanenten Chriſtus hinzugeben. — Im Stud. univ. (F, 1.) heißt es: „Der Fall in die Sünde geſchieht in dieſem Garten an dem Willen accidentaliter, aber er ſtirbet in Adam substantialiter. So muß Reparatio, Regeneratio auch geſchehen in dieſem Garten durch den Willen nicht des Menſchen, ſondern durch den Willen Gottes, alſo daß der freye Wille ſterbe in Chriſto, gantz todt ſey durch die Güte Gottes, ſo vorher kömmt allen unwürdigen Menſchen. In dieſem Tode wecket uns Gott auff zum newen Leben. Wenn der Wille hingegeben iſt, ſo iſt der gantze Menſche geſtorben, der ihn tödtet, der machet ihn auch wieder lebendig. — — — So iſt regeneratio ein Accidens, indem der Wille Gott wider gegeben wird und iſt auch eine Subſtantz. Denn Chriſtus in uns wohnhafftig iſt kein Accidens, kein Geſpenſt, ſondern eine Subſtantz, unnd in ſeinem Fleiſche und Blute werden wir auffererſtehen nach unſerem Tode, das auch eine Subſtantz iſt.“ (Beiläufig dürfte gerade der letztere Satz eine deutliche Rechtfertigung unſerer oben geltend gemachten Anſicht über das Fleiſch Chriſti ſeyn). Weigel bezeichnet dieſe Zurückgabe des Willens, deſſen ſich der Menſch angenommen, an Gott, beſonders gerne als Sabbathhalten, als sacrum silentium. Es liegt darin zugleich das Moment der Seligkeit, die der Menſch in dieſer völligen Verzichtleiſtung auf ſich ſelbſt hat. Auch hier kann ſich Weigel ſpiritualiſtiſchen Conſequenzen nicht entziehen. Die Gleichgültigkeit gegen das Aeußere muß ſich auch in der Eſchatologie ausſprechen. Iſt der Menſch in Gott zur Ruhe gekommen, iſt

wirklos geworden, ſo kann er kein Intereſſe mehr haben, eine völlige Weltumwandlung zu erwarten. „So nun der Himmel“, heißt es (vom Ort der Welt S. 47), „oder Chriſtus oder das Reich Gottes in dieſer Welt außerhalben uns an keinem Ort iſt, viel weniger wird es ſein mögen an einem Ort außer uns nach Zerbrechung der Welt, da alle Oerter ſind aufgehoben mit der ſichtbaren Welt.“ Mit Gott iſt alſo auch der Himmel weſentlich in uns, und wir ſind im Himmel, ſofern wir in Gott ſind.

Darnach kann aber auch die Weltentwicklung für Weigel keine Bedeutung haben, da die Welt, obgleich ſie für Gott zu ſeiner Wirklichkeit nöthig iſt, doch nur ſelbſtloſer Schatten bleibt. Darum kann auch ſeine ethiſche Tendenz nicht auf Weltgeſtaltung und Weltüberwindung hingehen — und wie er in ſeiner Negation der ſeitherigen Geſchichte mit den Sekten des Reformationszeitalters übereinſtimmt und ſeine Polemik gegen die buchſtäbiſchen Theologen, gegen die Wiſſenſchaft u. ſ. w. denſelben völlig ebenbürtig iſt, ſo bildet er dagegen mit ſeinem vollendeten Quietismus, mit ſeiner Verwerfung des Kriegs, der Proceſſe u. ſ. w. den ſchroffſten Gegenſatz gegen die thatendurſtige Schwärmerei der älteren Wiedertäufer. Er hat vielmehr die größte Aehnlichkeit in dieſer Beziehung mit dem Baptismus, wie er ſich nach dem Mißlingen des Verſuchs der Weltrevolution als weltflüchtige Gemeinſchaft in den Mennoniten conſtituirte. Eben damit hängt zuſammen, daß Weigel mit ſeinem einſeitigen Intellektualismus den ſchroffſten Gegenſatz zu jenem derb materialiſtiſchen Zug bildet, der den früheſten Anabaptismus auszeichnet.

Daß Weigel mit ſeinem Prinzip der Innerlichkeit eine gewiſſe Berechtigung hatte einer ſcholaſtiſchen Veräußerlichung des Dogma's gegenüber, wird man nicht läugnen wollen, aber ſehr hoch wird man dieſe Berechtigung nicht anſchlagen dürfen. Ohne die Einfalt der kirchlich gebliebenen Myſtik des Mittelalters entbehrt die Weigel'ſche Myſtik aller für eine Regeneration der Theologie wahrhaft fruchtbaren Prinzipien. Zu dem Gewinn, den die neuere Philoſophie der theologiſchen Wiſſenſchaft in Aufſchließung der Natur und Geſchichte brachte, tragen Weigel's Gedanken wenig bei, die beherrſchende Weltanſchauung iſt bei ihm doch die antike dualiſtiſche und akosmiſtiſche. Weigel's Bedeutung nach dieſer Seite hin kann am Ende nur darin liegen, daß er überhaupt die philoſophiſche Betrachtung wieder in die Theologie einführte, daß er, um modern zu werden, das Selbſtbewußtſeyn zum Ausgangspunkt nahm und mit dem Supranaturalismus dadurch auf's Beſtimmteſte brach, daß er Nichts für wahr gelten laſſen wollte, was nicht dem Bewußtſeyn unmittelbar ſich als wahr aufdränge — daß er, wie wir ſchon oben hervorgehoben haben, den Anſprüchen des „Geiſtes“ gegenüber von dem „Buchſtaben“ eine allgemeinere Geltung und objektivere Begründung zu geben verſuchte. Aber in ſeiner unhiſtoriſchen Geringſchätzung des Buchſtabens und des Aeußeren bildet er auch wieder den geraden Gegenſatz zu der modernen Wiſſenſchaft.

Verzeichniſſe von Weigel's Schriften findet man bei Arnold a. a. O., in den Unſchuldigen Nachrichten a. a. O. und in einer Diſſertation unter dem Titel: Fata et Scripta M. Valentini Weigelii praesido M. Joh. Zach. Hilligero dissertatione historica disquisitioni submittit Respondens Joh. Gottl. Reicholius, Wittenberg 1721. Daſelbſt findet ſich auch S. 22 die Notiz, daß zu Hilliger's Zeiten noch unedirte Manuſkripte Weigel's ſich zu Helmſtädt finden. — Der Verſuch einer kritiſchen Sichtung der Weigel'ſchen Schriften iſt aber in keinem dieſer Kataloge gemacht. Zu den Nachrichten, welche Arnold über die äußeren Lebensſchickſale Weigels gegeben hat, ſind namentlich durch den Paſtor zu St. Thomas in Leipzig, Roth, in ſeinem „Nöthigen Unterricht von den prophetiſchen Weiſſagungen“, 1694. §. 24 ff. urkundliche Beiträge gegeben. Abſchließend dürfte die Diſſertation von Hilliger ſeyn. Dort findet ſich auch S. 28. 29 eine vollſtändige Aufzählung der Streitſchriften aus der lutheriſchen und reformirten Kirche. — Weigel's eigenthümliche Lehrſätze hat Arnold in apologetiſchem Intereſſe dargeſtellt — Hilliger dagegen ein ziemlich langes Verzeichniß ſeiner Häreſieen gegeben. Eine umfaſſendere Bearbeitung in dogmengeſchichtlicher Hinſicht hat Weigel

bis jetzt nicht gefunden. Seine philosophische Bedeutung ist gewürdigt worden von Ritter, Gesch. der Phil. X. S. 77—100, im Ganzen übereinstimmend mit dem von uns Ausgeführten; — von Staudenmayer, Philosophie des Christenthums, Bd. I. S. 723 ff., — und von Carrière, philosoph. Weltanschauung der Reformationszeit S. 203—209; des letzteren Darstellung ist indeß unklar und gewiß verkehrt, wenn er die Sache so wendet, als habe sich der reformatorische Geist eigentlich zu Weigel geflüchtet. — Unter den Theologen, die sich mit ihm beschäftigt haben, sind noch zu erwähnen: Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, IV. S. 1024—1066. — Planck, Geschichte der protestant. Theologie S. 72 ff. — Hagenbach, Vorlesungen über Reformationsgesch. III. S. 337 ff. — Einzelne Seiten sind von Dorner in der Christologie a. angef. O. und von Baur in seinen Werken über Trinitätslehre, Bd. III. S. 255—260; Versöhnungslehre S. 463 — bearbeitet worden.

H. Schmidt.

Weihbischof, s. Episcopus in partibus.

Weihnachten (Ursprung des Festes). Das Fest der Geburt Christi, welches die Christenheit am 25. Dezember mit besonderer Andacht, Freude und Feier, als das erste der drei Hauptfestzeiten begeht, in welchen die Dreiheit der alttestamentlichen, großen Festversammlungen neutestamentliche Erfüllung und Vergeistigung erfahren hat.

Das Buch des alten Bundes nennt nur von einem einzigen Menschen den Tag, an welchem er geboren ist. Das ist Adam, der Urvater aller Menschen, der von Gott am sechsten Tage der ersten Woche geschaffen worden ist. Alte Auslegungen glaubten aus 1 Mos. 2, 17. schließen zu können, daß, nachdem er von der verbotenen Frucht gegessen, der Tod, der Sünde Sold sich wieder an einem sechsten Tage erfüllt habe, eine geistliche Allegorie, die die unumgängliche Folge von Menschengeburt und Tod bildlich durch den parallelen Umlauf der Zeit darstellt. Christus ist der zweite Adam, aber wie der Apostel sagt: „wie in Adam Alle sterben, werden in Christo Alle lebendig," und zwar durch den Tod, den auch Christus starb. Das Evangelium gibt nun nicht den Tag der Geburt des zweiten Adams an, aber wohl den seines Todes. Es war dieß auch der sechste Tag der Woche. Um so näher lag die Allegorie, auch die Geburt Christi auf einen sechsten Tag zurückzuführen. „Der erste Mensch, heißt es bei Irenäus, sey deßhalb am sechsten Tage geschaffen, weil auch am sechsten Tage, am Rüsttage, der andere Mensch zur Wiedergeburt des Ersten erschienen sey." Christliche Kalender noch des 4. Jahrhunderts geben daher für den Geburtstag, wie für den Todestag Christi den Freitag an. Aber Adam lebte vor aller Zeit, Jesus in der Zeit. Wenn also daran gedacht ward, die Geburt des zweiten Adam mit der des ersten in eine chronologische Parallele zu stellen, so daß schon an der Wiederkehr des Tages die Gemeinde die Wiedergeburt des Menschen durch Jesum Christum erkannte, so konnte mit dem sechsten Tag des ersten Weltjahrs, an dem Adam geschaffen war, kein anderer Tag, als der sechste jedes neuen Jahrs verglichen werden. Christus war im römischen Reiche geboren, daraus erklärt sich, daß der sechste Januar als der sechste Tag des römischen Jahres in der alten orientalischen Kirche zumal als Geburtsfest Christi galt und zwar unter dem Namen Epiphania.

Daß Christus der zweite Adam war, daß er als Mensch geboren durch seinen Tod die Kinder Adams erlöset hatte — davon war in der Einrichtung seiner Geburtsfeier ein wichtiges Bekenntniß abgelegt, denen gegenüber, welche nach doketischer Art an eine wirkliche Menschheit Christi nicht glaubten und sein irdisches Leben in einen täuschenden Schein verflüchtigten. — Das Geburtsfest Christi zeigte dem Volke den Menschen Christus, geboren zu aller Menschen Heil — aber es sollte doch auch bezeugen, daß Christus nicht wie Adam geschaffen, sondern erschienen sey, daß er vom heiligen Geist empfangen, daß es das Wort gewesen, welches Fleisch geworden war, daher der Name Epiphania, welchen die griechischen Gemeinden dem Festtage gaben.

Epiphania war nach dem zeitigen, griechiſchen Sprachgebrauche die Erſcheinung eines Gottes in menſchlicher Geſtalt. Man meinte von dem ungeſchaffenen Chriſtus, der Menſch wurde, ſagen zu müſſen, „daß er erſchien.“ Erſcheinungen ſind es, welche von Gott und ſeinen Engeln im alten Bunde ausgeſagt wurden, wenn ſie ſichtbar werden wollten. Der Apoſtel Paulus ſpricht: „als wir Sünder waren, erſchien (ἐπεφάνη) die Leutſeligkeit und Freundlichkeit Gottes, unſeres Heilandes.“ Man feierte am 6. Januar eine ſolche Epiphania des Wortes im Fleiſch und drückte damit das Wort des Johannes aus: „Ein Jeglicher, der bekennt, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen (oder, wie er ſonſt ſagt, daß der Sohn Gottes erſchienen iſt, ἐφανερώθη, 1 Joh. 3, 8.), der iſt von Gott.“

Origenes hat von einer anderen Allegorie aus das Datum des 6. Januar, deſſen Feier am Abend des 5ten begann, zu deuten geſucht. Er erinnert an die Stelle des Propheten Ezechiel, der (1, 1) „die Himmel geöffnet ſah am vierten Monat den fünften Tag,“ aber der Kirchenvater verbindet mit Epiphania die Feier der Taufe Chriſti, bei der ſich nach Matth. 3, 16. die Himmel über Jeſus öffneten. Es machte ſich nach ſeinem Vorgange die Anſicht geltend, daß an Epiphania nicht die Erſcheinung Gottes in dem als Kind geborenen, ſondern das Offenbarwerden Gottes an dem Manne Chriſtus in der Taufe gefeiert werde. Der Nachdruck wird ſomit darauf gelegt, daß Johannes den Geiſt Gottes in der Taufe auf ihn herabfahren ſah. Es wird Epiphania nicht in ſeinem eigentlichen Sinne, ſondern bloß in der Bedeutung des Offenbarwerdens aufgefaßt. Es wird dann im beſten Falle zwar ein Geburtsfeſt — aber nicht das Chriſti, ſondern das der Wahrnehmung ſeiner Gottheit durch Johannes gefeiert. Nichtsdeſtominder wurde dieſe Anſicht auch von Chryſoſtomus getheilt. Er beſtreitet, daß man vor der Taufe Chriſtum als Gott hätte erkennen mögen und legt daher dieſer eine Bedeutung bei, welche von den gnoſtiſchen Sekten ſo ſehr mißbraucht wurde, daß ſie Jeſus gar nicht als göttlich geboren, ſondern erſt in der Taufe zum Gotte geworden darſtellten. Wenn nun auch Chryſoſtomus überall mit Nachdruck lehrte, daß Chriſtus auch ohne Taufe der Sohn Gottes, und daß er durch ſie nur kenntlich geweſen wäre, ſo ſchloß doch dieſe Anſicht ein, daß man an Epiphania mehr ein Feſt des ſehenden Johannes, als des ſehenden Chriſtus, mehr eine Heilswahnehmung, als eine Heilsthat feierte. Beſonders wurde ſie aber den ungläubigen Gegnern gegenüber dadurch bedenklich, daß man in der chriſtlichen Gemeinde jedes Feſtes, welches die Geburt des Menſchenſohnes feierte, entbehrte und die Kirche ſomit die Bedeutung dieſer Geburt ſelbſt dem Volke nicht vor Augen ſtellte. Deßhalb haben die anderen Kirchenlehrer, namentlich die drei großen Kappadocier und Epiphanius mit Macht die Meinung behauptet, Epiphania ſey nie ein Tauffeſt geweſen, Epiphania ſey eine Theophania. „Er erſchien uns nicht in Gottes Geſtalt, ſagt Baſilius, daß er die ſchwache Natur nicht mit Schrecken erfülle. Laßt uns den Geburtstag des menſchlichen Geſchlechts begehen, denn heute iſt Adams Fluch gelöſt.“ „Gott erſchien durch ſeine Geburt“ (ἐφάνη διὰ γενήσεως), ſagt Gregor von Nanzianz, „darum heißt daſſelbe Feſt Theophania und Geburtsfeſt, das eine, weil er erſchienen, das andere, weil er geboren iſt.“ Epiphanius theilt eine künſtliche Berechnung mit, nach welcher er glaubt, chronologiſch beweiſen zu können, daß Jeſus am 6. Januar, das iſt am 11. Tybi, nach ägyptiſchem Kalender, geboren ſey. Allein trotz dieſer Nachweiſungen blieb an der Feier des 6. Januar die Zweideutigkeit einer Geringſchätzung der göttlichen Geburt haften. „Alle,“ ſagt ein Kirchenlehrer, „die dieſe bezweifeln und das Myſterium der wahren Menſchwerdung verwerfen, feiern an einem Tage Geburt, Taufe und Ankündigung.“

Um deßwillen geſchah es, daß man um des Glaubens und Friedens willen gern einen Ausweg ergriff, der beiden Anſichten genügen mußte, der namentlich Denen angenehm war, welche, wie Chryſoſtomus, bei poſitivem Glauben an die Menſchwerdung mit Epiphania nur ein Feſt der Taufe verbanden und denen deßhalb ein Geburtsfeſt Chriſti fehlte. Es war während Theodoſius der Große das römiſche Reich in Byzanz

leitete, der gläubige Gönner Gregor's des Theologen und Widerfacher des Arianismus, daß man ohne die Feier des 6. Januar, als eines chriſtlichen Feſtes, aufzuheben, als Geburtstag und Chriſtfeſt den 25. Dezember annahm, „welcher in Weſten, in Europa von Thracien bis Cadix ſeit lange," wie Chryſoſtomus ſagt, „als Chriſtfeſt bekannt war, welcher in Rom gegolten hatte, von wo aus von Denen, die dieſen Tag genau wiſſen und jene Stadt bewohnen, wir ihn empfangen haben. Denn die, welche ſich dort aufhalten und ihn lange aus alter Ueberlieferung feiern, haben uns ſeine Kenntniß überliefert." Es wurde dieſer Ausweg mit großem Eifer von den chriſtlichen Gemeinen im Orient ergriffen. Nach kaum 10 Jahren, ſagt Chryſoſtomus im Jahre 386, war er in das Leben dort ſo tief eingedrungen, als wenn er ſeit langer Zeit im Brauche wäre. Man ſchloß ſich ihm allenthalben an; nur über die Armenier wurde Klage geführt, daß ſie an der Doppelfeier des 6. Januar feſthielten und wie aus Moſes von Chorene noch erſichtlich iſt, gegen die Annahme des 25. Dezember polemiſirten. Es war von großer Bedeutung, daß ein europäiſch-römiſcher Brauch für den ganzen Orient Regel wurde. Einige ſpätere Relationen, die trotz vielfacher Verwirrung von Zeiten und Perſonen die Bewegung der Kirche, aus welcher die Umwandlung des Geburtsfeſtes Chriſti hervorging, nicht unrichtig ſchildern, haben dieſelbe als ein Zeichen der Autorität des römiſchen Stuhles über die ganze Kirche darſtellen wollen. In der That läßt die kirchliche Anſchauung, aus welcher wir die Annahme des 25. Dezember als des Chriſtfeſtes begründen, mit großer Wahrſcheinlichkeit erkennen, daß die Meinung des Chryſoſtomus und Anderer wohlbeſteht, welche ſie bis nahe an apoſtoliſche Zeiten zurückgeführt hat und die Vorſtellung von der in Rom geltenden chriſtlichen Lehre, die ſich an Petrus anlehne, damit übereinſtimmt.

2. Wenn vorhin die Meinung, aus welcher der 6. Januar zum Chriſtfeſt im Orient erwählt iſt, eine Allegorie genannt ward, ſo ſollte damit nicht ausgedrückt ſeyn, als ob die Gemeinden, welche das Feſt begangen, den Tag nicht für geſchichtlich gehalten hätten. Das Verhältniß des alten zum neuen Bunde war ein voll und klar aufgefaßtes, ſo daß, was in dem einen enthalten in dem andern wirklich erfüllt ſeyn mußte und die Lücken des zweiten durch die Prophetie des erſten, als einer unbezweifelt geſchichtlichen, ausgefüllt werden konnten. Da es eine chriſtliche Wahrheit iſt, daß Adam durch Chriſtus völlig und ſelig wiederholt iſt, ſo ſah man den Gedanken, in welchem Geburts- und Todestag beider ſich entſprechen, nicht als Gedankenſpiel, ſondern als Prophetie und Erfüllung an. Auf andere Weiſe konnte ja der Geburtstag Chriſti, den man doch wiſſen mußte, nicht beſtätigt werden; wo ihn der alte Bund ſicher zu verkünden ſchien, dort nahm man ihn ebenſo geſchichtlich an, als ob er im Evangelium angegeben wäre. Es machte ſich aber dabei, wie im chriſtlichen Alterthum, überhaupt eine doppelte Rückſicht kund, je nachdem man Chriſtus mehr in ſeinem Erlöſerverhältniß zur ganzen Welt den Heiden, oder als Erfüller des Geſetzes den Juden gegenüber betonte. Der 6. Januar ſetzte Chriſtus als den zweiten Adam in ſeinem Heile für Alle, die glauben, ein. Die Annahme des 25. Dezember iſt aus der Lehre der Erfüllung hervorgegangen, welche den Juden in Chriſto Geſetz und Tempel aufgegangen zeigte. Denn im Tempel fand ſich der Mittelpunkt des altteſtamentlichen Geſetzes. Er war die alleinige Stätte des Opfers und der Verſöhnung. Zu ihm zog man drei Mal im Jahre hinauf, wie geſchrieben ſteht: „Drei Mal im Jahre ſollen alle vor dem Herrn erſcheinen." Der Tempel in Jeruſalem ſtellte das nationale Iſrael vor. Das geiſtige Iſrael war Chriſtus. In ihm iſt der Tempel lebendig für alle Völker erfüllt. „In Chriſto," ſagt der Hebräerbrief, „ſind wir gekommen zu dem Berge Zion und der Stadt des lebendigen Gottes, zum himmliſchen Jeruſalem." In der Offenbarung heißt es: „und ich ſah keinen Tempel darinnen, denn der Herr, der allmächtige Gott, iſt ihr Tempel und das Lamm." Jeſus ſelber redete vom Tempel ſeines Leibes, als er zu ihnen ſagte: „Brechet dieſen Tempel und am dritten Tage will ich ihn aufrichten." Stephanus ſpricht: „Salomo baute Gott

ein Haus. Aber der Allerhöchste wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind." Unter die Vorfahren von Mariä Gemahl stellen die Geschlechtsregister den Serubabel, welcher den neuen Tempel zu erbauen begonnen, nachdem das Volk aus der Verbannung zurückgekehrt war. Christus war der verkündete, geistige, göttliche Tempel, zu dem alle Völker kommen werden zu beten, dessen Geburt den Grund der „wahrhaftigen Hütte legte, welche Gott aufgerichtet hat und kein Mensch." Der Tag dieser ewigen Grundsteinlegung war von dem Propheten vorhergesagt. Als Israel unter Serubabel's Leitung den neuen Altar baute, da erging die Prophezeihung des Haggai an ihn und das Volk mit klaren Worten also: Mein Geist besteht in Eurer Mitten. Fürchtet nichts, denn also spricht Gott Zebaoth: „Noch eine kleine Zeit und ich erschüttere Himmel und Erde. Größer wird die Herrlichkeit dieses zweiten Hauses seyn, als die des ersten, und an diesem Orte werde ich Frieden geben." Die Prophezeihung geschah am 24. Tage des neunten Monats. Der Prophet wiederholt dieses Datum drei Mal und spricht: „Richtet*) doch eueren Sinn von diesem Tage an und weiter, daß gegründet wird der Tempel des Herrn. Von diesem Tage an werde ich segnen. An selbigem Tage werde ich dich nehmen und lege dich an wie einen Siegelring, denn ich habe dich erkoren, ist der Spruch des Herrn." Durch diese herrliche Verkündung war der 24. des neunten Monats als die Feier der zeitigen und künftigen Grundsteinlegung geweiht. Der Tag des Messias, des ewigen Serubabel, war festgestellt. Als daher in späteren Zeiten, nachdem die Knechtschaft der Syrer abgewälzt war, die Makkabäer den befleckten Tempel wieder reinigten und weiheten, begingen sie diese neue Heiligung am Abende des 24. des neunten Monats, welcher Kislew heißt. Sie nannten das Fest „Weihetag" (יום חנכה); man weihete es am Vorabende mit Licht ein, und es wurde als dauernde Feier Israels eingesetzt, welches acht Tage, wie die Salomonische Tempelweihe (2 Chron. 7, 9) begangen werden soll; in jedem Hause soll es durch Aufstellung einer kleinen Tempelleuchte (menora) gefeiert werden, deren Arme in wachsender Zahl jeden Abend entzündet werden, bis der Letzte sie alle brennend findet.

Aber die Makkabäer konnten die Erfüllung der prophetischen Verkündung nicht seyn, denn die ewige Tempelweihe war darin verkündet. Ein Abend des 24. im neunten Monat war vorhergesagt, der ewig Licht enthält. Die Christen, welche darauf achteten, konnten daher nicht im Zweifel seyn, wann ihr Heiland geboren sey. Am 24. des neunten Monats war es verkündet. Unter den Juden war die Erinnerung des Tages noch als Nationalfest vorhanden, das sie nicht bloß in Jerusalem, sondern überall im römischen Reiche, mit illuminirten Fenstern begingen. Christus war der rechte Tempel. Er der wahre Befreier. In ihm erfüllte sich Alles im Geiste, was Israel hoffte und hatte. Gerade den Juden gegenüber ward es zum leuchtenden Zeichen, daß die Christen die Geburt ihres Heilandes wie Jene mit strahlenden Lichtern feierten, als in der „Weihenacht" des ewigen Serubabel, am 24. des neunten Monats, die nach jüdischem Brauche zum folgenden Tage, dem 25., gehörte.

Das hohe Alter und die weite Verbreitung dieser Annahme ergibt sich aus vielfachen Angaben des christlichen Alterthums. In den apostolischen Constitutionen heißt es: „Feiert den Geburtstag, welcher Euch vollendet wird am 25. Tage des neunten Monats." Cosmas drückt die Beobachtung alter Bräuche gut aus, wenn er sagt: „Das ist offenbar, daß alle die Geburt Christi an den Schluß des neunten Monats setzen, vom Beginne des ersten Monats (im Jahre) an."

Es kam nun darauf an, aus welchem Kalender man den ersten Monat nahm, um danach den 25. des neunten zu bestimmen. Clemens von Alexandrien berichtet, daß

*) Haggai 2, 18: שימו־נא לבבכם מן־היום הזה ומעלה מיום עשרים וארבעה לתשיעי למן היום אשר יסד היכל יהוה שימו לבבכם.

man zu seiner Zeit in manchen Gemeinden den 25. Pachon als Geburtstag des Herrn annehme. Es war dieß der 25. des neunten Monats im ägyptischen Jahre, das von Thot begann. Clemens hält diese Berechnung für nicht richtig, sondern will die jüdische Zeitrechnung zu Grunde gelegt haben, die vom Nisan ihr kirchliches Jahr rechnet. Da man den ägyptischen Phamenoth mit Nisan correspondiren ließ, so traf für ihn der 25. des neunten Monats auf den 25. Athyr. Die Christen des römischen Europa „von Thracien bis Cadix" gebrauchten den römischen Kalender. Für sie traf also, da Nisan und April correspondiren, das Geburtsfest des Herrn auf den 25. Dezember. Dieser Tag schien vor allen der Prophetie zu entsprechen. Chrysostomus theilt die Meinung Derer mit, welche meinen, „daß die Propheten schon von der Geburt an ihn verkündigt haben." Er fiel in den Winter, was besonders mit den Worten des Haggai zusammenstimmte, welcher sagt: „Die Saat ist nicht vorhanden; weder Weinstock, Feigenbaum, Granate, Oelbaum tragen, aber von diesem Tage an will ich segnen." Die Natur ist das Abbild des Reiches Gottes. „Christus ist geboren," sagt Orosius VIII. Cal. Jan., „wenn zuerst alles Wachsthum des kommenden Jahres beginnt." Hieronymus, der die Taufe Christi auf den 6. Januar versetzt, spricht deutlich aus, daß Alle die Stelle des Haggai von der Ankunft Christi, der ersten oder zweiten verstehen. „Wir," sagt er, „verstehen Beides, denn er regierte damals, als er kam und wird später regieren." Um die Wahrheit und Heiligkeit des Festes und seiner Verkündung zu bezeugen, wiesen die alten Kirchenlehrer auf die Uebereinstimmung der Natur hin; im Dezember werden nach dem kürzesten Tage die Nächte wieder kürzer. Die Finsterniß nimmt ab. Da Christus die „Sonne der Gerechtigkeit" heißt, so lehrte man in seinem stillen Beginne das Abbild des langsam durch den Winter vom Aequinoctium an wachsenden Himmelslichtes. Es wurde von Bedeutung, daß es der 25. Dezember war, auf welchen Cäsar das astronomische Aequinoctium angesetzt hatte. „Nicht zufällig," sagt Ambrosius, „und von selbst ist eine solche Ordnung um die Zeit des Festes, welches in das menschliche Leben das Ewige scheinen läßt, sondern die Schöpfung offenbart durch diese Erscheinungen den Aufmerksamen ein Geheimniß." Durch diese Uebereinstimmung des natürlichen Kalenders erhielt die prophetische Allegorie eine Bestätigung, welche vorzüglich zu ihrer Verbreitung und Annahme beitrug. Es konnte die römische Kirche in keinem deutlicheren Zeichen für Juden und Heiden darthun, daß mit Christi Geburt Alles neu geworden sey, wie Ambrosius schön sich ausdrückt: „Gewissermaßen richtig nennen die Leute diesen heiligen Tag der Geburt des Herrn neue Sonne und bewirken so durch ihren Gebrauch, daß Juden und Heiden darin zusammenstimmen. Wir nehmen dieß gerne an, weil mit der Geburt des Erlösers nicht allein das Heil des menschlichen Geschlechts, sondern auch die Klarheit der Sonne selbst erneuert wird."

3. Nur dadurch, daß bis in die neueste Zeit — in protestantischen Kreisen durch Luther's unrichtig abweichende Uebersetzung veranlaßt — auf die wichtige Prophezeihung Haggai's namentlich historisch-exegetisch nicht geachtet und dieselbe den Forschern über kirchliche Alterthümer gänzlich entgangen war — ein Fall, der an sich schon merkwürdig genug ist — nur dadurch konnte es geschehen, daß man sich überall in der neuen Wissenschaft noch mit verschiedenen unerweislichen Hypothesen trug, aus denen die Kirche das Datum des 25. Dezember abgeleitet haben sollte. Es war im vorigen Jahrhundert ein römischer Kalender des 4. Jahrhunderts bekannt geworden, der zum VIII. Cal. Jan. die Worte „N. Invicti" enthielt. Man glaubte dabei „Solis" ergänzen zu müssen, hielt den Tag für einen Sonnenfesttag, an welchem der persische Dienst des Mithra gefeiert worden sey, brachte dies mit dem astronomischen Aequinoctium zusammen und stellte sich daraus das Christfest in die Kirche übertragen vor. Aber jener Kalender war für das Constantinische Kaiserhaus verfaßt, dessen wichtigste Tage in ihm notirt waren. Es war zu N. Invicti nicht Solis, sondern der Name des Kaisers Constantius zu ergänzen. Für ihn war der 25. Dezember (VIII. Cal.

Jan.) 351 der entscheidende Tag seiner Regierungsgewalt, welcher gefeiert wurde. Ein Sonnenfest des Mithra an diesem Tage hat weder im Orient noch Occident nachgewiesen werden können. Vielmehr steht fest, daß die Hauptfeiertage dieses Gottes im Frühling und Herbst stattfanden. Der 25. Dezember bildete zwar den Tag des astronomischen Aequinoctiums und der neuen Sonne, aber im Volk war das nicht lebendig, und das neue Jahr begann an ihm so wenig, als es für unser Kalenderneujahr gar nicht in Frage kommt, wann Winters Anfang, wissenschaftlich berechnet, angenommen sey. Dazu kam das völlige Mißverständniß einiger Sätze in einer Rede des Kaisers Julian. Dieser will allerdings den ersten Januar als Sonnenfest dem Christfeste gegenüber geltend machen. Aber er dachte dabei nicht an den 25. Dezember. Denn weder Constantius, noch er selbst, so lange er scheinbar Christ war, feierten das Christfest an diesem Tage.

Der officielle Feiertag der Kaiser war bis zu Theodosius der 6. Januar. — Ebensowenig hat die Feier der römischen Saturnalien einen Zusammenhang mit der Anordnung des Christfestes am 25. Dezember, da die Hauptfeier derselben den 17. bis 19. Dezember traf und selbst die damit verbundenen Feste schon am 23. Dez. zu Ende waren. Allein auch die Ansichten des um christliche Alterthumskunde hochverdienten Piper können wir nicht theilen, der das Datum des 25. Dezember aus einer Zählung erklärt, die vom 25. März, als der Frühlingstag- und Nachtgleiche, die man als ersten Tag der Welt und als Empfängniß Mariä gefeiert, begonnen habe. Denn in diesem Falle würde aller Nachdruck auf dem Empfängnißtage, nicht auf dem Geburtstage ruhen, während nur in dem geborenen Christus die Erscheinung Gottes im Fleische gefeiert wird. Was aber namentlich dagegen spricht, ist, daß bei der Feststellung des Datums der Geburt nicht der 25. Dezember als solcher, sondern nur der 25. des neunten Monats, und zwar vom Anfange des Jahres an in Betracht kam, es also auch nicht zwingend war, den römischen Kalender zu Grunde zu legen, wie Clemens von Alexandrien beweist. Die Erkenntniß aber, daß der Prophet Haggai den Geburtstag als 25. des neunten Monats (vom 24. Abends an) geweissagt habe, daß das Weihefest des Tempels noch in dem bei den Juden geltenden Chanuka sein Abbild habe, war auch viel älter, als die bei einigen Lehrern vorkommende Allegorie von der Weltschöpfung an dem Frühlingsäquinoctium. Vielmehr bot der 25. Tag des neunten Monats durch seine biblische Geschichtlichkeit einen festen Anhalt, von dem aus späterhin sowohl die Empfängniß Mariä, wie die Geburt Johannis des Täufers, berechnet sind. Je mehr aber die Grundidee, welche in der Anwendung des prophetischen Wortes von der Tempelgrundsteinlegung auf den geistigen Tempel Christi hervortritt, gerade jüdische Meinungen besonders im Auge hat — und aus Gemeinden, welche von judenchristlichen Führern geleitet wurden, Fuß gefaßt haben muß — desto eher würde das Alter derselben bis an die Apostel oder Apostelschüler heraufgehen müssen. Was Clemens von Alexandrien berichtet, setzt auch eine längst vorhandene Ansicht voraus, bei welcher sich schon verschiedene Modalitäten geltend machen. Schon darum ist zu erkennen, daß der Bericht des Chrysostomus, es sey der Tag in den Ländern des Westens schon lange, aber nur in diesen gewesen, auf einer Tradition beruht, die mindestens im zweiten Jahrhundert ihren Anfang nahm.

4. Wenn auch die Tage, an denen zuerst der Orient, dann die ganze Kirche das Christfest feierten, der 6. Januar und der 25. Dezember verschieden waren, so trafen doch dieselben kirchlichen Gedanken bei Beiden ein. Es war das eine Heil, welches in Christo erschienen und in dem Alles neu und geweiht worden war. Auch bei Epiphania machte sich geltend, daß es die neutestamentliche Festesdreiheit vollendete, somit an die Stelle des alten Laubhüttenfestes getreten war. An dieser Feier des alten Bundes hatte einst die Salomonische Tempelweihe Statt. So lange Jerusalem bestand, wurde darum kein Fest mit größerer Freude gefeiert. Weil es ein Weihefest war, fand allgemeine Erleuchtung Statt. Kein Hof, der nicht hell war in der ganzen Stadt.

Man feierte dabei das Waſſerſchöpfungsfeſt. Meſſianiſch deutete man die Ceremonie, welche die volksthümlichſte in Iſrael während des Tempelsbeſtandes geweſen war. Es war die Erfüllung der Prophetie des Jeſaias: „Ihr werdet Waſſer ſchöpfen aus den Brunnen des Heils," an welche man hiebei dachte. Die Kirche nahm den Brauch auf. Bis auf dieſen Tag iſt die Schöpfung des heiligen Waſſers die eigentliche Feier von Epiphania im Orient geblieben, welche, wie in Jeruſalem, bei ſtrahlenden Lichtern geſchieht. Der Bezug zu Chriſti Taufe iſt mit Recht von Epiphanius und Anderen nicht anerkannt worden, wenn ihn auch Diejenigen, welche an Epiphania Chriſtum getauft meinen, wie Chryſoſtomus mit dieſer Feier der Heiligung des Waſſers, durch den ſich eintauchenden Chriſtus geſchehen, darſtellen. Die Makkabäer haben ihre Tempelweihe nicht auf die Tage der Laubhütten verlegt, vielleicht auch, weil ſie vor der Autorität des bibliſchen Feſtes zurückgetreten wäre — hauptſächlich aber darum, um das Prophetenwort des Haggai in Erfüllung gehen zu ſehen. Aber, wo Weihe war — da war Licht. Das „Weihefeſt" (Chanuka) feierte Iſrael, wie Joſephus berichtet, auch unter dem Namen „Lichter" (φῶτα) um der Lichter willen, die an kleinen Tempelleuchtern wie im Tempel, ſo in jedem Hauſe brannten. Denſelben Namen führte Epiphania. „Es iſt der heilige Tag der Lichter (φῶτα), zu dem wir gekommen und den wir zu feiern heute gewürdigt ſind," ſagt unter andern Gregor von Nazianz. Der Begriff von erleuchten und einweihen (φωτίζειν und חָנַךְ, ἀναναινίζειν) fiel auch hier zuſammen, daher ſie beide in den von „taufen" übergegangen ſind.

Um ſo treffender iſt darum der deutſche Name „Weihnachten", welcher bei deutſchen Völkern ſeit uralter Zeit im Brauche iſt. Sie haben das Feſt und ſeinen Namen von der römiſchen Kirche bekommen, vielleicht ſchon in jenen Zeiten, von denen Chryſoſtomus ſpricht, daß der 25. Dezember von Thracien bis Cadix bekannt geweſen ſey. Denn Weihnacht iſt die wörtliche Ueberſetzung von Chanuka. Als winnaht, wihe naht, winacht kommt es mittelhochdeutſch vor. Das alte vihian hat die Bedeutung von dedicare, weihen, wie חָנַךְ, daher ſagt man auch huswei, Kirchweih, nämlich Einweihung der Kirche; wich (wih, gothiſch veihs) iſt nicht völlig derſelbe Begriff wie heilig. Dieſes iſt mehr heilbringend, wich mehr heiltragend. Beſonders eigenthümlich war die Compoſition mit nacht, weil Weihnachten das einzige chriſtliche Feſt war, das am Vorabend, am 24. des neunten Monats begann, ganz wie die makkabäiſche Weihnacht ihre Lichter am Vorabend des 25. Kislew anzündet. Dadurch wurde Weihnacht ſo ſehr der Ausdruck des ganzen Feſtes, daß im Mittelhochdeutſchen, wie auch zuweilen bei uns, winachtes nacht und wienachtis tac vorkommt.

Es iſt überhaupt merkwürdig und belehrend, daß kein anderes chriſtliches Feſt, als das der Weihe des Tempels, welcher Chriſtus iſt, den Namen wihtac erhalten hat. Nur das festum circumcisionis, welches am 1. Januar begangen ward, hieß ëbenwihe oder ëbenwihetac, nämlich „andere Weihe". Die Beſchneidung war „die Schlußweihe" des Tempels in Chriſti Leibe, wie der achte Tag der altteſtamentlichen Feſte als Schlußfeſt (Azereth) eingeſetzt war.

Bei den anderen europäiſchen Völkern iſt der Name „Geburtstag", dies natalis (ital. natal, ſpan. nadal, natividad, franz. noel) oder Gottestag (bei den Slawen boze noz, boze narodzenie, bozic) beſonders in Gebrauch gekommen. Das engliſche christmas iſt von der beſonderen Chriſtmette benannt.

Der Verfaſſer durfte ſich in manchen Beziehungen kürzer faſſen, da er ſowohl wegen weiterer Ausführung, als wegen der beſonderen Quellennachweiſung auf ſein kürzlich erſchienenes Buch: Weihnachten, Urſprünge, Bräuche und Aberglauben. Berlin, L. Rauh, verweiſen kann, wo Literatur und nähere Erläuterungen gegeben ſind.

Paulus Caſſel.

Weihnachtsfeier, das Feſt der Geburt Chriſti, weil es im Abendlande namentlich Wurzel gefaßt hatte, wurde dort auch am Herrlichſten gefeiert. „Bedenkt," ſagt der heilige Bernhard, „wie groß das heutige Feſt iſt"; es beherrſcht die Nacht, den

Himmel erfüllt es von der Erde, denn die Nacht war wie Tag erleuchtet und ein plötzlich Licht vom Himmel erfüllte die Hirten. Daher wißt ihr, wo der Anfang des Festes ist. Die Freude, welche die Engel schon hatten, wird als zukünftig allem Volke verkündet. Darum wird diese Nacht vor Allem festlich begangen mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Gesängen, namentlich in diesen Vigilien muß man ohne Zögerung glauben, daß seine himmlischen Fürsten anschlagen den Ton der Psalmen in Mitten „der paukenschlagenden Jungfrauen". Das Weihnachtsfest ist daher, wie kein anderes in der römischen Kirche, durch drei Messen gefeiert, von denen die Eine in der Nacht (nocte), die Andere bei anbrechendem Morgen (in aurora), die Dritte bei hellem Tage (in die) gelesen wird. Es ist die Dreiheit in Eins, die gefeiert wird. Der Priester nimmt erst nach der dritte Messe die Abspülung. Als Lektionen wurden bestimmt für die Vigilie Matth. 1, 18—21., für die erste Messe Evangel. Lukas 2, 1—14., für die zweite Luk. 2, 15—20., für die dritte Joh. 1, 1—14. Letzteres ist sonst das Schlußevangelium jeder Messe, an Weihnachten wird es als dritte Meßlektion am Tage verlesen. Es culminirt in ihm das Fest, wo geschrieben steht: Und „das Licht scheint in der Finsterniß." Die evangelische Kirche hatte diese Lektionen als Perikopen für die drei Feiertage, in welchen kirchliche Versammlungen waren, bestimmt. Seitdem aber ein dritter Feiertag meist nicht mehr gefeiert wird, ist auch der Anfang des Evangeliums Johannis als Perikope für die christliche Gemeinde weggefallen.

Die Wahl der Episteln aus dem Briefe Pauli an Titus (2, 11—15. u. 3, 4—7), wo es heißt: „es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes" (2, 11), „es erschien die Freundlichkeit Gottes" (3, 4), ist sehr belehrend. Es wird darin bedeutet, daß die Geburt die Erscheinung Christi (Epiphania) sey und daß nicht darin auf die Taufe hingewiesen ist, wie griechische Lehrer, so auch Chrysostomus, die Stelle auszulegen versuchten.

Es wird drei Mal in der Vigilie, wie in der ersten und zweiten Messe, gepredigt. Musik und Chorgesang ahmen die Stimme der Engel nach. In vollen Chören rauscht gloria in excelsis, Allelujah, credo. Die Priester sitzen während der Musik neben dem Altar und ihr Schooß ist mit dem velum offertorii bedeckt, dem Tuche, das sie beim Darreichen des Kelches tragen. Die Kirche feiert ihren Geburtstag und sie trägt ihren ganzen Schmuck. Lichter brennen die ganze Nacht, die schönsten Gewänder werden getragen, die besten Geräthe aufgestellt. In Rom celebrirt der Pabst selbst. In einem glänzenden Zuge begibt er sich in die Kirche. Wenn ein Kaiser in Rom war, trug er die Schleppe. Die Macht und Herrlichkeit des Reiches Christi wird symbolisch dargestellt. In der Weihnacht weiht der Pabst, bevor er das Meßopfer bringt, einen mit Edelsteinen geschmückten Hut. Er steckt auf einem prachtvollen Schwert, wonach beide einem Könige oder Fürsten geschenkt werden, um sich des Schutzes und der Vertheidigung der Kirche zu erinnern. Offenbar ist der Brauch die in das lebendige Bild übersetzte apostolische Mahnung gewesen: „Nehmet den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes."

2. Schon die Feste des alten Bundes stellten die Ereignisse des Reiches Gottes, für welche sie eingerichtet sind, alljährlich historisch dar. Das Volk sollte jährlich unter Hütten sitzen, wie es in der Wüste in Zelten gewohnt hatte. Es sollte jährlich ungesäuertes Brod essen, wie beim Auszug aus Aegypten. Die christliche Gemeinde ging frühzeitig in diese Ideen ein. Auch ihre Feste sollten ein historisches Bild erhalten. Denn geschichtlich war Christi Geburt und Heil auf der Erde. Die Geschichte des Evangeliums, wie die Mutter ihren Sohn in die Windeln wickelte und in die Krippe legte, war der Anfang alles christlichen Lebens. Sobald ein Geburtstag Christi gefeiert wurde, stellte sich auch das Bedürfniß dar, die Geburt desselben nach Vorschrift des Evangeliums zur sichtbaren Lehre von Jung und Alt darzustellen. Da, wo Epiphanius die Legende mittheilt, daß schon Jeremias der Prophet die Flucht Ma-

ria's mit dem Kinde nach Aegypten prophezeiht habe, sammt dem Sturze ihrer Götter (vgl. Jerem. 46, 25) — fügt er hinzu, „deßhalb ehren sie noch jetzt die jungfräuliche Mutter, legen ein Kind in die Krippe und halten es heilig.“*) Moses von Chorene,**) der als Armenier den 11. Tybi oder 6. Januar als das Christfest beging und gegen die Feier des 25. des neunten Monats eifert, spricht von „einer unsinnigen Feier am 25., wo das Volk Thiere kröne, Schlangen anbete und Kuchen vertheile.“ Offenbar will er damit Bräuche, wie sie für den Geburtstag Christi im Aufbau einer „Krippe“ gewährt wurden, tadeln. Das Kind lag in der Krippe, neben der die Jungfrau sitzt. Hirten beschauen es, Thiere, ein Ochs und Esel, wärmen es. In der mittleren Zeit schmückten prachtvolle Ställe an Weihnacht die Kirchen, zum Anstoß für manche fromme Kirchenlehrer. Im Morgenlande war eine Grotte dargestellt, wo zu beiden Seiten der Wiege Joseph und Maria knieen, Hirten und Thiere nicht fehlen. Im Laufe der Zeit wurde das Bild immer dramatischer. Man ließ die Verkündigung durch die Engel Knaben sprechen; die Hirten singen; das Kind wird unter Liedern gewiegt. Die „Kinderwiegenlieder“ wurden zu einer besonderen Gattung geistlicher Lieder, die vom Volke in der Kirche und zu Haus unter jubelnden Ausbrüchen gesungen werden. Es wurde die „Exhibirung“ der Krippe ein Volksfest der Christenheit, das zuletzt auch in manchen argen Mißbrauch ausartete. Aber noch in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts galt in Tübingen der Brauch, daß in der Christnacht um 12 Uhr das Jesuskind eine Stunde lang auf dem Thurme der Hauptkirche gewiegt ward. In einer mit Lichtern umstellten Wiege lag die Puppe und während des Schaukelns blies der Chor: Ehre sey Gott in der Höhe u. s. w.

Der Armenier wirft den Anhängern des 25. Dezember vor, daß sie „Thiere krönen.“ In der That gab es keine Krippe in der Kirche oder im Haus ohne „Ochs und Esel.“ Eine eigenthümliche Lesart des Propheten Habakuk gab dazu Veranlassung. Die Stelle, die im Originale heißt: „bekerob schanim chajehu“ (Luther: „Du machst dein Werk lebendig in den Jahren“), gibt die LXX. wieder: In Mitten zweier Thiere wirst du erkannt werden und hatte dabei offenbar „bekereb schnaim chajoth“ gelesen. Es haben homiletische Gedanken dazu mitgewirkt, welche nach allen Seiten die Erfüllung der Prophetie in Jesu Christo dem Volke nachwiesen. Man erinnerte sich an Jesajas 1, 3., wo der Prophet spricht: „Es kennt der Ochs seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn,“ aber Israel erkennet nicht. Die Krippe, in der Jesus Christus, als Kindlein liegend, dargestellt war, gab das Abbild der prophetischen Erfüllung. Ochs und Esel (an dessen Stelle dann ein Pferd trat) kannten ihn und wärmten den von seinem Volke nicht Gefundenen. Die Creatur, die nach ihrem Herrn seufzt, während der Unglaube ihn nicht sieht, erfuhr durch diese Thiere ihre Vertretung. Zahlreiche Gedichte und Volksspiele verherrlichten die tiefe Gnade Gottes, der sich von Thieren suchen und anbeten ließ. Die Geburt des Heilandes macht eben Alles neu, stellt die verlorene Menschheit wieder her, sie gründet den ewigen Tempel. Weihnachtskrippe und Weihnachtsbräuche des christlichen Volkes sind nur die historische und dramatische Abbildung des heiligen Gedankens. In der Weihnacht lösen sich die Gegensätze auf, der Winter schmilzt, die Bäume schlagen aus, die Thiere reden, Alles wird frei, was in das Joch der alten Schlange gefallen war. Daher deutet sich auch die herrliche Sitte des Weihnachtsbaums.

3. Das Makkabäerfest, in welchem die Juden die Herstellung ihres Tempels aus der Sünde der Syrer feiern, wird für jedes Haus eine Weihnacht dadurch, daß sie einen kleinen Leuchter anzünden, als Abbild der Weihe, die der Tempel damals erfuhr, da Judas Makkabi am Abend des 24. des neunten Monats die Lichter als Zeichen der Vollendung und des Sieges anbrannte. Der Tempelleuchter war der symbolische

*) Vgl. Fabricius Cod. Pseud. epigr. Vet. Test. I, p. 1110. 1111.
**) Chron. ed. de Florival, Tom. II. p. 171.

Träger des Tempellichtes, welches Gottes Wort ist. Die Menora, der Leuchter, wie ihn Moses im Stiftszelt und Tempel aufstellen ließ, war wie ein Baum gestaltet. Wie Aeste erheben sich zu beiden Seiten drei Arme, die den mittelsten einschließen. Es sind an ihm Kelche, Blumen und Früchte (Aepfel oder Granaten) dargestellt. Wenn man in der Oekonomie des Tempels symbolische Ideen vom Reiche Gottes annehmen muß, so ist die Menora das Symbol des Paradiesbaumes des Lebens, welcher dem Menschen verschlossen war. Er trug sinnbildlich das Licht, welches das Leben war.

Im Geburtsfest Christi sah die alte Gemeinde die Tempelweihe vollendet, den Grund des neuen Tempels gelegt, welcher Christus ist. Es war dieß nicht ein nationaler Tempel, sondern die Menschheit der Kinder Adams wurde erneut. Christus ist der zweite Adam, daher konnte die Gemeinde der Christen nicht wie die Juden ihr Geburtsfest mit dem Tempelleuchter in Kirche und Haus begehen. Dieses war ja nur das Symbol für Vergangenheit und Zukunft vom Baume des ewigen Lebens und Lichtes. In Christo ist Wahrheit geworden, wovon jener nur der Schatten war. Statt der Kopie tritt das Original an die Stelle; statt des Leuchters der Baum, der ewig grünt und Licht und Heil als seine Frucht trägt. Denn wer mit Christo überwindet, „wird essen vom Baume des Lebens, der im Paradiese ist.“ Eine Fülle alter Gedanken, vom Evangelium an, windet sich um den seligen Glauben, daß das Kreuz der wahre Lebensbaum sey, der „keine schädlichen Aepfel, sondern den Lohn des Lebens trägt.“ In der Apokalypse heißt es: „Ein Holz stand da, das trug zwölferlei Früchte alle Monate und die Blätter dienten zur Gesundheit der Heiden.“

Der Dichter Venantius dichtet von dem Kreuze: „O du gewaltiger, süßer und edler Baum, der du an deinen Zweigen neue Aepfel trägst.“ Denn der Paradiesbaum wurde auch mit Beziehung auf das Wort: malum e malo, namentlich in der römischen Kirche, für einen Apfelbaum gehalten und die Frucht, mit welcher Eva von der Schlange verlockt worden sey, wurde als Apfel gedeutet. Es war also für die Christen an ihrer Weihnacht kein schöneres Symbol ihrer Feier zu finden — der Makkabäerlampe der Juden gegenüber — als das Bild des Baumes aufzurichten, welcher die Wiedergewinnung des Paradieses, also die Einweihung des ewigen Tempels, die Reinigung des Herzensaltars abbildete. In der Weihnacht, mitten im Winter, wie man Haggai's Prophetie auslegte, begann der geistliche Frühling. In ihr ging in Erfüllung, was im hohen Lied verkündet ist: „Der Winter ist vorüber, die Blüthen lassen sich am Boden sehen, die Zeit des Gesanges ist gekommen.“ Die geistlichen Gedanken trug das christliche Volk in Bilder und Bräuche über. Das beste Abbild des Baumes, der im Winter grünt, ist namentlich den germanischen Völkern die Tanne; mitten im Schnee leuchtet ihre Frühlingsfarbe. Wenn Lichter sie erhellten, Aepfel sie schmückten, welch deutliches und lehrreiches Bild der Wiederkehr paradiesischer Zeit, die in Jesus Christus erschienen ist! Die Tanne bildet zumeist die Form eines Tempelleuchters ab. Sie stellt daher den hölzernen Weltleuchter dar, der symbolisch das Licht trägt, wovon das Weihnachtsevangelium herrlich verkündigt, daß es in der Finsterniß scheint und trägt die Aepfel der Gesundheit für alle Heiden. Man hat in neuer Zeit mehrfach die Meinung geäußert, daß der Brauch, einen Tannenbaum am Christabend anzuzünden und mit Aepfeln zu behängen, ein besonders protestantischer sey, im Gegensatze zur Krippe, die mehr dem katholischen Volke eigen sey; dieß ist ganz unbegründet. Daß der Brauch eines Tannenbaums mit Aepfeln viel älter, als die Reformation sey, ergeben schon die mittelalterlichen Sagen von Apfelbäumen in der Christnacht, die namentlich im Süden Deutschlands verbreitet sind, und wie Pauli*) berichtet, gerade mit Bezug auf Haggai's prophetische Worte entstanden sind.

Außerdem waren nicht alle eifrigen protestantische Theologen mit dem Brauche ein-

*) Von Schimpff und ernst. Stratzburg 1522. Blatt CII a.

verſtanden, während er ſich in katholiſchen Landen nicht minder erhalten. Wir müſſen ihn vielmehr als den eigentlichen alten Brauch der Völker anſehen, bei denen der 25. Dezember als Weihnacht zuerſt geltend worden iſt. Wie dieſes Datum die Weihe Chriſti im Gegenſatze zum Tempel in Jeruſalem darſtellt, ſo der Tannenbaum das größere Urbild des Tempelleuchters. Die Krippe dagegen, als die Abbildung der geſchichtlichen Geburt Chriſti, iſt ein Brauch, der ſich mehr der doketiſchen und ſpiritualiſtiſchen Meinung gegenüberſtellt, die nicht den geborenen, ſondern den getauften Chriſtum verehrt. Der Brauch drückt in ſeiner ganzen Art den lebendigen Glauben aus, daß in der Geburt Chriſtus „erſchienen" iſt, daß das Wort Fleiſch geworden iſt. Will man alſo einen verſchiedenen Gedanken in beiden Bräuchen annehmen, ſo iſt der Tannenbaum mehr den Juden und ihrer Lehre, die Krippe den Irrlehrern und Spiritualiſten gegenüber, in's Volk eingepflanzt worden. Um ſo wunderlicher daher, wenn in neueſter Zeit die Juden nach chriſtlicher Art den Weihnachtsbaum aufrichten, anzünden und ihre Kinder darauf ſich freuen laſſen.

4. Denn am Weihnachtsbaum hängen Gaben, um Freude zu machen. Weihnachten iſt das Feſt der unſäglichſten Freuden. Ein Chriſt, der glaubt, kann die Tiefe der Weihnachtsfreude kaum ahnen, viel weniger ausdenken. Man kann verſtehen, was von einem Abte Odilo geſagt, er habe ſich, wenn die Verkündigung an die Hirten erſcholl, vor Freuden auf dem Boden gewälzt. „Ich wünſchte," ſagte der heilige Franciskus, daß auch die Wände Fleiſch äßen, wenn's möglich wäre." Es ſollte Jeder fröhlich ſeyn, man ſollte ſich's wohl ſeyn laſſen bei Speis und Trank und keine Lehre nehmen die Menſchen lieber an. Es erfordert die Feſtſpeiſe, Kuchen und Fladen, Klöße und Knödel, Pillen und Striezel, eine beſondere Abhandlung von deutſcher und chriſtlicher Sitte. Es beklagt ſich freilich ſchon Bernard von Clairvaux, „daß die Leute mit ſolchem Eifer Kleiderſtaat und Leckerbiſſen zubereiten, „als wenn Chriſtus dergleichen erwartete." Es fehlte auch nicht an übelem Unfug, den Trunkſucht, das alte Uebel, auch an dieſen heiligen Tagen mit ſich führte. — Aber freilich ſollte man nicht bloß ſelbſt ſich freuen, ſondern auch alle Andere fröhlich machen. Man ſoll die Armen ſpeiſen; der Thiere wurde gedacht; man beſchenkte, wen man liebte. Die Weihnachtsbeſcheerung iſt faſt zu einer Induſtrie geworden, die den Gedanken der Liebe darin überwuchert. Im Norden hat ſich die ſchöne Sitte des Julklapp eingebürgert. Es war ein himmliſches Wort — ein Geſchenk vom Himmel, das für alle Welt in der Weihnacht zu den Menſchen herabkam. Dieß ſoll zur Lehre und Freude Julklapp nachahmen. Plötzlich — ein Klapp, ein Klopfen geht voran — fliegt ein Geſchenk herein. Den Boten ſieht man nicht, auch nicht den Geber. Das Unerwartete, wie vom Himmel Geflogene, ſoll ausgedrückt ſeyn. Julklapp heißt die Gabe, weil Jul der Name des Feſtes iſt. — Man ließ Armen und Bettlern wie Kindern ein beſonderes Recht, denn zu Armen und Kindern im Geiſte kann Jeſus immer nur kommen.

Aber noch Beſſeres dachte man zu geben. Scanderbeg wollte ſelbſt nicht einmal Türken etwas am Weihnachtsfeſte zu Leide thun. Schon Theodorich der Große empfahl, Leidende zu beſuchen, Niedere zu befördern. Karl der Große gebot, Gefangenen ihr Loos zu erleichtern. Es ſoll ein Feſt des Friedens, der Liebe und Freude für Alle ſeyn.

Bis zu Epiphania hin — zwölf Tage dehnt ſich die Weihnachtsfreude aus. Neujahr — das Feſt der Beſchneidung, die zweite Weihe hat davon vielfachen Theil erhalten. Ein lieblich Bild iſt die Schilderung, nach welcher Dorothea Sibylle von Brieg (das liebe Dorel) alle Kinder von 6 bis 12 Jahren in der Stadt am Neujahrsabend 1611 beſchenkte und grüne Tannenbäume mit vielen Lichtlein*) brannten. Die evangeliſchen Kirchen behaupten die Feier der Weihnacht in alter Liebe und Freude. Der puritaniſche Eifer, es abzuſchaffen, der wiſſenſchaftliche, das Datum deſſelben anzutaſten,

*) Schmidt, Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Herzogin Dorothea Sibylla. Brieg 1838. S. 65.

ſind beide geſcheitert. Wenn die evangeliſche Gemeinde und Familie ihre Krippe und Tannenbäume in rechtem Verſtändniß aufbaut und Alt und Jung dabei nicht bloß mit Geſchenken verzärtelt, ſondern belehrt und erbaut — wenn eine heilige Sabbathfreude Eſſen und Trinken, Geben und Nehmen heiligt — wenn den Abend eine ernſte Mette, worin die Stimme des Evangeliums laut wird, heiligt — dann wird die Predigt des Feſtes, „wenn ſie die große Freude verkündigt,“ empfängliche Herzen und ſuchende Seelen finden; — Jeſus Chriſtus möchte dann bei ihnen einkehren, und zwar geſtern und heut und in Ewigkeit.

Auf Weihnachtsbräuche und Aberglauben weiter hier einzugehen, verbietet der Raum, der zugemeſſen iſt. In meinem obengenannten Buche habe ich viele derſelben beſprochen*) und auch die neuen Grundſätze hervorgehoben, von denen ich meine, daß ſie im Verhältniß zu chriſtlicher Meinung aufgefaßt werden müſſen. Paulus Caſſel.

Weihrauch (*λίβανος*, *λιβανωτὸς*, thus; vom Anzünden, incensum, incensum thuris; das Beräucheren damit: incensare, incensatio) wurde ſowohl in den heidniſchen Culten, als in dem jüdiſchen Tempeldienſt, theils für ſich allein, theils mit anderen Ingredienzien vermiſcht, entweder in ſelbſtſtändigen Cultusakten oder bei dem Darbringen der Opfer angezündet, eine ſymboliſche Handlung, welche das Weiheopfer der Andacht, insbeſondere das Opfer des Gebetes, das gleichſam als duftender Wohlgeruch zu Gott emporſteigt, verſinnbildet (vgl. den Art. „Räuchern“). Dieſe ſymboliſche Beziehung des Rauchopfers auf das Gebet, ſchon Pſ. 141, 2. ausgeſprochen, klingt in der altteſtamentlichen Bilderſprache der Apokalypſe an: die 4 Thiere und 24 Aelteſten, welche den Thron Gottes umgeben, halten in ihren Händen goldene Schalen, aus denen duftende Rauchwolken, die Gebete der Heiligen (5, 8), aufwallen. Die Pfanne, in der der Weihrauch angezündet wurde, hieß ſchon bei den Römern thuribulum. Auch nicht eine leiſe Spur deutet darauf hin, daß der Weihrauch und das Räuchern in der älteſten chriſtlichen Kirche gebräuchlich geweſen wäre; wohl aber ſprechen direkte Zeugniſſe für das Gegentheil. Die einzigen Opfer, welche die alten Chriſten in ihrem geiſtigen Culte für erlaubt hielten und in denen ſie die Funktionen ihres allgemeinen Prieſterthums übten, waren das Gebet und die euchariſtiſchen Oblationen: die anderen galten ihnen theils als geſchwundene Schatten des abrogirten Ceremonialgeſetzes, theils als heidniſche Superſtitionen. Auch den Gebrauch des Weihrauchs in Cultushandlungen beurtheilten ſie aus dieſem Geſichtspunkt. Tertullian ſagt (Apolog. c. 30): Ei offero opimam et maiorem hostiam, quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de Spiritu Sancto profectam (cf. de orat. cap. 23 in fine) . . . . non grana thuris unius assis. (Apol. c. 42: Thura plane non emimus). Nur als Mittel im Privatleben unangenehme und ſchädliche Gerüche zu verbannen, will dieſer Schriftſteller den Gebrauch des Weihrauchs gelten laſſen (de cor. milit. 10): Si me odor alicuius loci offenderit, Arabiae aliquid incendo, sed non eodem ritu nec eodem habitu, quo agitur apud idola. Athenagoras (legat. pro Christ. c. 13) verſichert, da Gott ſelbſt der vollkommene Wohlgeruch ſey, ſo bedürfe er keines wohlriechenden Räucheropfers: *θυμιάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ εὐωδία τελεία, ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής*. Arnobius will die Heiden (adv. gent. lib. VII. c. 26) überführen, daß das Anzünden des Weihrauchs ſelbſt in ihren Culten eine Neuerung (novella res) ſey, von der Numa Pompilius und die Etruſker noch nichts gewußt hätten, und gibt ihnen zu bedenken, daß, wenn das Unterlaſſen dieſes Gebrauches eine Sünde und Vernachläſſigung der Götter ſeyn ſolle, damit die ſchwerſte Anklage gegen jene erſten Zeiten der Cultusſtiftung erhoben werde: Sin autem temporibus priscis neque homines neque Dii huius thuris expetivere materiam, comprobatur et hodie frustra illud inaniterque praestari, quod neque antiquitas necessarium credidit et sine ullis novitas rationibus appetivit. Cyrillus von Jeruſalem erwähnt den suffitus sacer in der

*) Vgl. das von mir herausgegebene Berliner Wochenblatt 1862, Nr. 12.

fünften myſtagogiſchen Katecheſe ebenſo wenig, als die apoſtoliſchen Conſtitutionen, obgleich beide eine bis in das Einzelnſte gehende Darſtellung aller bei der Abendmahlsfeier üblichen Gebräuche gegeben haben. Auch findet ſich keine Spur davon bei Auguſtin und Optatus von Mileve. Wenn daher ältere katholiſche Schriftſteller, wie Bona (rerum liturgic. lib. I. c. 25, §. 9), den Tadel der Alten nur auf das Anzünden des Weihrauchs in den heidniſchen Tempeln und auf die Betheiligung am heidniſchen Gottesdienſt bezogen, und trotz des Schweigens der Väter oder ihrer direkten Gegenzeugniſſe auch in den chriſtlichen Kirchen dieſe Sitte als urſprünglich beſtehend und nach apoſtoliſcher Ueberlieferung aus dem alten in den neuen Bund übertragen dachten, ſo war dieß nur ein abgenützter Kunſtgriff fictiöſer Geſchichtsfälſchung, den Neuere, wie Binterim und Lüft, mit Recht aufgegeben haben.

Eine Stelle bei Ambroſius hat man ohne Grund als Zeugniß für die Räucherung benützt. Denn wenn er (Exposit. Evang. Luc. lib. I. Nro. 28) ſagt, daß auch den Chriſten, wenn ſie die Altäre beräuchern und das Opfer darbringen (nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus), ein Engel aſſiſtire, ja ſich ſichtbar erzeige (nach Luk. 1, 11), ſo verräth ſchon Gedanke und Ausdruck, daß ſich der Redner in Allegorieen bewege; noch deutlicher tritt dieß in einer anderen Stelle des dem Ambroſius beigelegten, aber wohl ſpäter abgefaßten Buches, de sacramentis (lib. IV, 4), hervor, wo auch der zweiten Stiftshütte (secundo tabernaculo) ihr wohlduftender Räucheraltar (thymiaterium) zugeſchrieben, aber ſofort dieß durch die Vorausſetzung erläutert wird, daß die Gemeinde frei von Verbrechen und ſchwerem Irrthum ein guter Wohlgeruch Chriſti ſey. Indeſſen bedurfte es nur eines Schrittes, um von dieſer bildlichen Redeweiſe zur ſymboliſchen Cultushandlung zu gelangen. Die erſten ſicheren Spuren ſind folgende: In den apoſtoliſchen Canones (can. 3) wird das Räucherwerk (θυμίαμα) zur Zeit der Darbringung des Opfers unter den nothwendigen Requiſiten für den Altar aufgeführt und bei Dionyſius dem Areopagiten (de hierarch. ecclesiast. cap. 3) wird angeordnet, daß die Opferhandlung mit dem Räuchern vor dem Altare eröffnet werde.*) Es kann daher nicht auffallen, daß Evagrius (hist. eccles. lib. VI, 21) bereits ein goldenes Rauchfaß (θυμιατήριον) erwähnt, welches der perſiſche König Chosroes der Kirche zu Jeruſalem geſchenkt hat. In den orientaliſchen Liturgieen kommt dann auch die Thuriſikation der Elemente vor und es werden für dieſelbe beſtimmte Gebetsformularien vorgeſchrieben. Dagegen fehlt in den älteren römiſchen Sakramentarien jede Spur einer Thuriſikation bei der Meſſe. Nur in der fränkiſchen Kirche finden wir ſie am Eingange des Mittelalters bezeugt. So ſagt Hinkmar von Rheims (Capitul. lib. I. 6. bei Harduin Concil. Collect. V, 392): Ut omnis presbyter thuribulum et incensum habeat, ut tempore, quo evangelium legitur et finito offertorio super oblationem incensum, ut in morte videlicet redemptoris, ponat. Eine ähnliche Verordnung führt Harduin aus Rouen'ſchen Concilienakten**) zum Jahre 878 an. Nach derſelben ſymboliſchen Anſchauung werden in der Oſterkerze, die bekanntlich den Auferſtandenen als das Licht der Welt darſtellt, fünf Weihrauchkörner gelegt, zur Andeutung der fünf Wunden, denen das Blut des Erlöſers als das ſchlechthin wohlgefällige und

*) Cod. Theod. l. XV. tit. 4. de imaginib. imperialib. lex unic. findet ſich ein Verbot des jüngeren Theodoſius vom Jahre 425, den Bildſäulen der Kaiſer Adoration zu erweiſen. Godofredus weiſt in ſeiner Commentation dieſes Geſetzes nach, daß nicht bloß die Heiden den heidniſchen, ſondern auch chriſtliche Magiſtrate ſpäter den chriſtlichen Kaiſern dieſe Ehre erzeigt und vor ihren Bildſäulen Weihrauch angezündet hätten. Namentlich hat der Arianer Philoſtorgius in ſeiner Kirchengeſchichte (II, 18) gegen die Homouſianer die Anklage erhoben, daß ſie das Andenken Kaiſers Conſtantin des Großen auf dieſe Weiſe feierten.

**) Ibid. VI, 205. Er nennt das Concil Concilium Rodomi regnante Ludovico rege (Ludwig der Stammler 877—879). Dieſe Beſchlüſſe will Harduin unter Rotomagenſiſchen Concilienakten gefunden haben. Da ſie Manſi nicht hat, ſcheinen ſie unzuverläßig. Rotomagus iſt übrigens weder, wie Vater im katholiſchen Kirchenlexikon (Art. „Räucherung“) angibt, Rheims, noch wie Ebrard (Abendmahl I, 478. 483) überſetzt, Remagen, ſondern Rouen.

ſühnkräftige Opfer für die Sünden der Welt entſtrömte (vergl. meinen Art. „chriſtliches Paſcha“). Noch Ivo von Chartres († 1115) bezeugt in dem Mikrologus (de eccles. observationib. cap. 9): Romanus ordo praecipit, ut incensum semper praecedat evangelium cum ad altare sive in ambonem portatur, non autem concedit, ut oblatio in altari thurificetur, quod et Amalarius in prologo libri sui de officio Romanos devitare fatetur [Amalarius von Metz ſagt in der zweiten Vorrede: Post evangelium non offerunt incensum super altare], quamvis modo a pluribus, imo paene ab omnibus usurpetur.

Das römiſche Meßritual ſchreibt im ordo missae folgende Incenſationen bei den ſolennen Meſſen vor: 1) Vor dem Introitus benedicirt der Celebrirende das Räucherwerk mit den Worten: Ab illo benedicaris in cujus honore cremaberis, nachdem er hierauf das Rauchfaß aus der Hand des Diakonen genommen, beräuchert er den Altar und wird ſelbſt vom Diakonen beräuchert. 2) Vor dem Evangelium benedicirt er auf's Neue den Weihrauch in der vorgeſchriebenen Weiſe und beräuchert drei Mal das Buch, ehe er die Perikope lieſt. Nach der Verleſung wird er wiederum von dem Diakonen beräuchert. 3) Bei dem Offertorium benedicirt er nach dem Veni Sanctificator omnipotens den Weihrauch zum dritten Male mit den Worten: Per intercessionem beati Michaelis stantis a dextris Altaris incensi (nach Luk. 1, 11., wo aber der Engel ſich ſelbſt V. 19. Gabriel nennt — ein unverkennbarer lapsus memoriae des Rituals!) — — Incensum istud dignetur Dominus benedicere etc. Hierauf thurificirt er die Oblationen, indem er drei Mal über dem Kelch und der Hoſtie, und drei Mal von der Rechten zur Linken, ein Mal von der Linken zur Rechten um dieſelben das Rauchfaß ſchwingt mit den Worten: Incensum istud a te benedictum ascendat ad te, Domine, etc. Dann beräuchert er den Altar, indem er die Worte Pſ. 141, 2—4. ſpricht: Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo etc. Zuletzt beräuchert der Diakon den Celebrirenden und den die Patene haltenden Subdiakonus, der Thuriferarius beräuchert den Diakon, die Akoluthen und die Gemeinde. Die Incenſation der Oblata hat erſt ſpät in den römiſchen Ritualien und Ordines Eingang gefunden; die des Meßbuchs wird bereits, wie wir ſahen, als römiſche Sitte von Amalarius und Ivo erwähnt, und kann darum nicht, wie Lüft (Liturgik des katholiſchen Cultus II. S. 567) will, erſt im 14. Jahrhundert entſtanden ſeyn. Außerdem findet die Incenſation Statt bei der feierlichen Ertheilung des Segens mit dem euchariſtiſchen Sakramente (Lüft a. a. O. II, 568, vgl. 516 flg.), bei verſchiedenen Weihen, bei den Leichenfeierlichkeiten und bei den Proceſſionen, in denen der Thuriferarius mit dem Rauchfaſſe vor dem Diakon mit dem Kreuze den Zug des Klerus eröffnet (vergl. Rituale Rom. de processionibus). Auch die Reliquien werden meiſt unter Thuriſikation vorgezeigt.

Für die Zuſammenſetzung des Incenſums finden ſich in den liturgiſchen Büchern Vorſchriften, welche ſich auf 2 Moſ. 30, 34 flg. ſtützen. Es ſoll aus edlen Ingredienzen, beſonders reinem Weihrauch, beſtehen: gemeinere Stoffe dürfen nur in geringerer Quantität beigemiſcht werden (Gavanti Thesaurus rituum Tom. I. Comment. in Rubr. Miss. P. II. Tit. IV. Num. 4. Not. f. nach dem Caerim. Episc. I. c. 23). Zur Thuriſikation gehören auch beſtimmte Gefäße: es werden derer in den liturgiſchen Schriften hauptſächlich drei erwähnt: 1) die acerra, bei den Römern theils die Räucherpfanne, auf welcher man die wohlriechenden Subſtanzen verbrannte, theils die arcula oder das thurarium, worin man ſie aufbewahrte. In den kirchlichen Sprachgebrauch iſt das Wort vornehmlich in der letzteren Bedeutung übergegangen; dieſes Aufbewahrungsgefäß wird auch pyxis thuris, incensarium, navicula incensi, hanapus genannt; 2) das thymiaterium, das große Rauchfaß, welches an der Seite des Altares angebracht, die duftenden Wohlgerüche nach allen Seiten verbreitet; 3) das thuribulum iſt das noch jetzt in der Kirche übliche Rauchfaß, das getragen und geſchwungen wird. Es beſteht aus einem Kohlenbecken, in welchem der Weihrauch verbrannt wird

und einem Deckel, und hängt an drei Ketten, die in einem Ringe vereinigt sind. Nach Innocentius' III. (lib. I. c. 17) mystischer Auslegung bezeichnet die Dreizahl die dreifache Einigung in Christo zwischen Seele und Leib, Gottheit und Seele, Gottheit und Leib; wenn noch eine vierte hinzu kommt, die Einigung der Gottheit mit dem compositum, d. h. der Totalität, der menschlichen Natur. Andere Deutungen hat Duranti (rationale officiorum div. IV, 70). Die Rauchfässer waren oft aus edlem Metall oder Steinen in kunstreicher Form gearbeitet. Die von katholischen Schriftstellern häufig wiederholte Angabe des lib. Pontific., daß schon Constantin der Große an römische Kirchen Thymiaterien von gediegenem Golde und mit Edelsteinen besetzt geschenkt habe, verdient nicht mehr Glauben, als manche andere berühmte Donationen dieses Kaisers, von denen Niemand weniger, als er selbst, gewußt hat.

Nach Bellarmin (de miss. II, 15) bedeutet die Incensation 1) den guten Geruch des Evangeliums; 2) die Gebete der Heiligen; 3) die in Wolken gehüllte Majestät Gottes; als Zweckmäßigkeitsgrund führt er 4) die Verbannung der durch eine große Versammlung nothwendig entstehenden üblen Ausdünstungen in den Kirchen an. Thomas von Aquino hat (Summ. P. III, qu. 83. art. 5 ad 2m.) schon den ersten und vierten Grund und weist darauf hin, daß die Thurifikation nicht auf ceremonialem Gebote des göttlichen Gesetzes, sondern auf Anordnung der Kirche beruhe und überhaupt nicht im Wesen der Messe begründet, sondern nur der Feier derselben angemessen sey. Aeltere protestantische und katholische Schriftsteller, wie Baumgarten (Erläuterung der christlichen Alterthümer S. 504 flg.), de Vert (Explicat. des ceremonies de l'Eglise Tom. III, 754), Martini (de thuris in vet. Christian. sacris usu, Lips. 1752) haben den ursprünglichen Zweck der Incensation in äußerlicher Weise zu erklären gesucht, theils um dem Modergeruch der in den Kirchen befindlichen Grüfte zu begegnen, theils um die dumpfe Luft in den alten Katakombengottesdiensten weniger fühlbar zu machen, theils um den Reliquien der Heiligen unter den Altären die Ehrenbezeugungen zu erweisen, die im Morgenlande Herrschern zu Theil wurde. Dieser oberflächliche Pragmatismus hat die historischen Thatsachen zum Theil gegen sich. Der Ursprung der Beräucherung ist vielmehr in der in den späteren Jahrhunderten immer entschiedener hervortretenden Vorliebe für alttestamentliche und heidnische Cultusformen zu suchen und insbesondere in der nahen Affinität, welche das Räuchern — an sich schon ein Opferakt — zu der Idee des Opfers überhaupt hat. Je mehr der ganze katholische Cultus in diesem seinen Höhe- und Mittelpunkt anstrebte und den sakrificiellen Karakter in sich zur immer schärferen Ausprägung brachte, desto leichter konnte sich die Thurifikation mit dem Meßopfer verbinden und von hier aus wiederum den Weg zu anderen kirchlichen Handlungen finden. Sie entspricht überdieß der mysteriös sinnlichen Pracht, mit welcher sich der Katholicismus als die jüdisch-heidnische Form des Christenthums umgab und dem Zuge zum Symbolischen, den er aus der alten Welt mit herübergenommen hat. Wenn daher neuere katholische Schriftsteller mit Vorliebe darlegen, daß fast alle vorchristlichen Religionen sich des Weihrauchs bedient hätten, so folgt daraus noch keineswegs, wie sie meinen, daß der Gebrauch desselben überhaupt dem Wesen der Anbetung entspreche, sondern nur, daß er derjenigen Stufe des religiösen Lebens angehöre, die das Christenthum überschritten hat.

Vergleiche Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 184—186. IV, 3, 388 flg. Augusti, christliche Archäologie VIII, 343—349. X, 197. 219. XII, 64—73.

Georg Eduard Steitz.

Weihrauch, לְבוֹנָה, לְבֹנָה, λίβανος, λιβανωτὸς, thus (aus θύος, per meton.) incensum, woher das französ. encens, olibanum = oleum libani, das wohlriechende Harz eines im glücklichen Arabien und den der Südküste der Halbinsel nahen, gegen 5000 Fuß hohen Gebirgen, regio thurifera (Saba Jes. 60, 6. Jerem. 6, 20. Ezech. 27, 21 f., Hadramaut Wellst. R. I, 196. II, 333. Ritter, Erdk. XII, 358 ff.), in Persien (Strabo 16, 782. vgl. 767. Chardin voy. ed. Amst. III. p. 13. Plin. h. n.

12, 31), Indien (Diosc. 1, 82. Strabo 16, 782), vielleicht auch, wie noch heute, an der oſtafrikaniſchen Berberaküſte (vgl. Herod. 2, 8) und um das Cap Gardafui, promont. aromaticum, herum wachſenden, dicht belaubten, etwa 5 Ellen hohen Baumes oder Strauchs, mit einem dem Birnbaum ähnlichen, nur kleineren und grüneren Blatt und glatter Rinde wie der Lorbeerbaum. Vergl. Herod. 3, 97. 107. Diod. Sic. 2, 49. 5, 41. Strab. nach Artemid. 16, 768. 778. 782. Plin. 6, 26. 32. 12, 30 ff. Theophr. h. pl. 9, 4. u. Comm. Bod. a Stap. 976 sqq. Arr. peripl. p. 6. 158. Alex. 7, 20. Ptol. 6, 7. 24. Virg. Aen. 1, 421. Georg. 1, 57. Cyr. Al. in Jes. 60. ſ. Cels. hierob. I, 240 sq. Dieſen Baum können nach den unter ſich und mit dem arabiſchen Botaniker Abulfadli nicht übereinſtimmenden Beſchreibungen der Alten die neueren Botaniker nicht mehr mit Beſtimmtheit bezeichnen; nach K. Sprengel (hist. rei herb. I. 12. 257. Comm. zu Theophr. h. pl. Altona 1822. II, 343 ff. vgl. Forskål Flor. 19. 80.) ſind es Arten des Balſambaumes, amyris kataf oder kafal (ſ. dagegen Geiger, pharm. Bot. II, 1208. 1211), die dieſes Harz geben. Nach Anderen dagegen ſind es einige Arten des Wachholderbeerſtrauchs, juniperus hispanica, thurifera, wie denn auch die picea vulg. ein weihrauch- oder ſandrakartiges Harz ausſchwitzt (Geiger I, 265. 275. Martius, Pharmakogn. S. 384 f.). Den in Indien wachſenden geringeren Weihrauch, kunduru (Ainslie, mat. Ind. I, 264 sqq., كندر Avicennas und Albufadlis, vom griech. *χόνδρος*? oliban. indicum der Officinen, in zwei Sorten, electrum, auch masculum, bleichgelb, durchſcheinend, in rundlichen, erbſen- bis baumnußgroßen Körnern, von Geſchmack aromatiſch, bitterlich ſtechend, wenn angezündet, mit ſtetigem klarem Licht brennend und von eigenthümlich lieblichem Geruch, dem לְבוֹנָה זַכָּה der Bibel entſprechend; der commune oder foemineum, ſchwarzgrau) liefert die übrigens erſt ſeit 1809 näher bekannt gewordene, wild in Centralindien wachſende Boswellia serrata oder thurifera, ind. Sillaki, und die Boswellia glabra, ziemlich große Bäume, jener mit kleinen blaßblauen, dieſer mit weißen Blüthen (Roxburgh, flor. Ind. II, 383. Colebrooke as. res. IX, 377). Nach Royle rührt der arabiſche und indiſche Weihrauch von einem und demſelben Baume her und die Verſchiedenheit der Harze iſt durch den Standort der Bäume bedingt; auf Bergen erhalte man einen ſchöneren, reineren, in Thälern einen ſchwärzlichen Weihrauch. Nach Laſſen, ind. Alterth. I, 1. S. 286, ſcheint es, daß in alter Zeit der Weihrauch als arabiſches Produkt in Indien eingeführt wurde. An die Stelle des ſchlechteren tritt in Arabien und Bengalen (vgl. Dr. Royle in Penny Cycl. T. XVI. p. 426 sqq.) Benzoingummi, das jetzt faſt ganz den eigentlichen Weihrauch verdrängt zu haben ſcheint, wie denn überhaupt mancherlei Surrogate ſtatt des ächten Weihrauchs ſchon in alter Zeit (Plin. 12, 32: Alexandriae, ubi thura interpolantur, nulla satis custodit diligentia officinas — Romae adulteratur resinae candidae gemma perquam simili) aufgekommen ſind, wodurch nicht nur der Weihrauchhandel herabgekommen, ſondern auch wegen Uebertragung des Namens auf Surrogate (die verſchiedenſte Waare heißt bei den Arabern lubân) und Verfälſchungen die Pflanze, aus welcher der urſprüngliche Weihrauch gewonnen wurde, ungewiß geworden iſt (vgl. Ritter a. a. O. S. 356 ff.). — Das Harz wird durch tiefere oder leichtere Einſchnitte in die Stämme und Zweige gewonnen, nach Plin 12, 32. (autumno legitur ab aestivo partu. Hoc purissimum, candidum. Secunda vindemia est vere, ad eam hieme corticibus incisis. Rufum hoc exit nec comparandum priori) und Diosc. 1, 82. (*πρωτεύει ὁ ἄῤῥην καλούμενος σαγονίας στρογγύλος φυσικῶς· ἔστι δὲ ὁ τοιοῦτος ἄτομος λευκός τε καὶ θλασθεὶς ἔνδοθεν λιπαρὸς, ἐνθυμιαθεὶς τε ταχέως ἐκκαιόμενος* cf. Virg. ecl. 8, 65: mascula thura) im Spätſommer der beſſere, reine und weiße ſogen. männliche, der לְבוֹנָה זַכָּה der Bibel, im Frühjahr der ſchlechtere röthliche. Der reinſte iſt der auf unterlegte Matten von Palmblättern träufelnde; dem vom Baume mit Schabeiſen abgekratzten hängen oft noch Stücke von Rinde an. Daß die Weihrauchpflanze (cultivirt?) in Paläſtina, beſonders am Libanon vorkam, ſchließen Einige aus Hohel. 4, 6. 14. cf. Cyr. Al. in Jes. l. II. p. 230. V. p. 848: *Ἀλβανος-*

ὄρος — λιβάνοις κατάκομον und Auſon. monosyll. p. 110 — ob freilich die ächte, iſt nicht zu erweiſen. Dafür ſprechen möchte, daß ſowohl der indiſche als der arabiſche und oſtafrikan. Weihrauchbaum auf Gebirgen wächſt und daß nach Theophr. l. c. Plinius 21, 31. Weihrauchbäume auch in Kleinaſien vorkamen; doch reicht dieß, ſowie einige unzuverläſſige Stellen bei Eurip. Bacch. 144. Athen. 3. p. 101. 14. p. 651. Orph. hymn. in Aphr. v. 17., wo Syrien als Vaterland des Weihrauchs geprieſen wird, nicht zum Beweis hin, und Celſius möchte Recht behalten, daß der Weihrauch ſo wenig auf dem Libanon zu finden ſey, als der Libanon im glücklichen Arabien. Vor dem trojaniſchen Kriege ſcheint der Weihrauch wenigſtens in Kleinaſien und Europa unbekannt geweſen (Plin. 13, 1. Arn. 7, 26. Eus. praep. ev. 1, 9), auch nach Paläſtina vor Salomo's Zeit nur durch ſüdarabiſche Caravanen gekommen zu ſeyn. Die לְבֹנָה זַכָּה, die feinſte Sorte, wurde zum Räuchopfer gebraucht, theils als Ingredienz des Räuchwerks (2 Moſ. 30, 34.), theils als Beigabe des Speisopfers und der Schaubrode (3 Moſ. 2, 1 f. 15 f. 6, 8. 24, 7. 4 Moſ. 5, 5. Jeſ. 43, 23. 66, 3. Sir. 24, 21. vgl. Bd. X, 623. 626. XII, 507. 510. XIII, 468 f.). Es wurden daher häufig freiwillige Gaben, מִנְחוֹת, von Weihrauch in den Tempel gebracht, wo immer ein Vorrath davon in einer לִשְׁכָּה des Tempels vorhanden war (1 Chron. 9, 29. Jer. 17, 26. 41, 5. Neh. 13, 5. 9.; ſ. Lundius, Heiligth. S. 590). Ueber die Anwendung in heidniſchen Culten ſ. Herod. 1, 183. 2, 40. Luc. de sacrif. 12. Jup. trag. 15. Ov. Trist. 5, 5. 11. Met. 6, 161 sqq. 13, 635. Virg. Aen. 1, 420 sqq. Tib. el. 1, 2. Ael. var. hist. 11, 5, Porph. abst. 2, 16 sq. Philostr. Apoll. 1, 31. Arnob. adv. gent. 6, 3. 7, 26. Auch der Hindu wie der Portugieſe benützt das Kunduru zu gottesdienſtlichen Räucherungen in Indien. Auch im gemeinen Leben bediente man ſich des Weihrauchs häufig zur Räucherung. Hohesl. 3, 6. Offb. 18, 13. Athen. 15, 685. — Vgl. Ritter a. a. O. — Bochart, geogr. sacr. ed. Lugd. 1692. p. 103 sqq. — Celsius, hierobot. I, 231—246. — Roſenmüller, bibl. Alterthumsk. IV, 153 ff. — Winer, RWBuch. Leyrer.

Weihungen (Conſekrationen), ſ. Benediktionen, Bd. II. S. 47.

Weihwaſſer (aqua benedicta, lustralis, exorzisata, aspersionis oder aspersoria). Wie viele katholiſche Cultusformen iſt auch der Gebrauch des Weihwaſſers heidniſch-jüdiſchen Urſprungs. Die Griechen wuſchen ſich nicht bloß vor der Mahlzeit, ſondern auch vor der Vollziehung religiöſer Handlungen, insbeſondere die Hände. Das Waſſer, womit dieß geſchah, hieß χέρνιψ, und bezeichnet ebenſowohl das Waſch- als das Weihwaſſer (Soph. Oedip. Tyr. 240. Aristoph. Pax 256 ed. Schaefer, Athen. IX, 18, 409, b. und Theophr. Charact. 16, 1.; vgl. zu den beiden letzten Stellen die Noten des Caſaubonus). Dieſe Reinigung, welche auf dem Bewußtſeyn beruhte, daß nur der Reine der reinen Gottheit nahen dürfe, ging nicht bloß dem Eintritt in den Tempel, ſondern auch insbeſondere jeder Opferdarbringung, jedem feierlichen Gelübde und Gebete voraus (daher denn εἴργειν τῶν χερνίβων geradezu heißt: den mit Blutſchuld Behafteten von der Opfergemeinſchaft ausſchließen). Zu dieſem Behufe waren an dem Eingang der Tempel περιῤῥαντήρια oder χέρνιβα, Gefäße mit Weihwaſſer (aqua lustralis) aufgeſtellt. Die Reinigung damit konnte auf zweifache Weiſe geſchehen: entweder beſprengten die Prieſter die Eintretenden mit einem in das Weihwaſſer getauchten Zweig (περιαγνίζειν ἐκ περιῤῥαντηρίου oder ἐξ ἱερᾶς χέρνιβος σὺν θαλλῷ, vgl. Eurip. Herc. fur. 930. Plin. hist. nat. XV, 30, Soz. hist. eccl. VI, 6) oder die Eintretenden vollzogen dieß ſelbſt (Eurip. l. c. 928. Athen. l. c. Justin. Apol. maj. c. 62.); bisweilen aber wuſch man ſich vor dem Eintritt auch Hände und Füße (Hom. Il. VI, 266). Den Iſraeliten waren ähnliche Reinigungen, theils nach einer vorher gegangenen Verunreinigung, theils als Vorbereitung zu heiligen Handlungen, theils mit gewöhnlichem, theils mit Sprengwaſſer geboten (vgl. den Artikel „Reinigungen“ und Ewald, Alterthümer, 2. Aufl. S. 121 f.). Insbeſondere war es geſetzliche Vorſchrift, daß die Prieſter, bevor ſie in's Heiligthum eingingen oder zum Dienſte dem Altare nahten, ſich Hände und

Füße wuſchen, und es ſollte zu dieſem Zwecke ein kupfernes Becken in der Nähe des Altars aufgeſtellt ſeyn (2 Moſ. 30, 17—21).

Da durch die Taufe das Waſſer überhaupt in den Augen des Chriſten eine hohe Wichtigkeit erhalten hatte, ſo darf es uns nicht befremden, wenn dieſe Vorſtellungen von der reinigenden Kraft des Elementes, wie ſie durch das ganze heidniſche und jüdiſche Alterthum verbreitet waren, auch in die Chriſtenheit eindrangen und ſich hier im Laufe der Zeit in neuen ſuperſtitiöſen Gebräuchen ausprägten. In den erſten Jahrhunderten findet ſich freilich von dieſen noch keine Spur. Zwar pflegte man vor dem Gottesdienſte und dem Gebete die Hände zu waſchen, aber die Art, wie die älteren Kirchenlehrer dieſer Sitte gedenken, zeugt von der Einfachheit ihrer Anſicht: ſie empfehlen die Reinheit des Herzens, die an dem Betenden Gott wohlgefälliger ſey, als die gewaſchenen Hände (Tertull. de orat. c. 11. Chrysost. hom. 51. [al. 52.] cap. 4. in Matth. u. Hom. in Ps. 140, 3.). Zu dieſer Reinigung werden in der Vorhalle der Kirchen ſeit dem Anfange des 4. Jahrhunderts Waſſerbehälter erwähnt, wohl meiſt aus fließenden Quellen genährt; man nannte ein ſolches *κρήνη, φιάλη, φρέαρ* (Soer. hist. eccles. II, 38), *χέρνιβον* (Syneſius ep. 121. meint, das öffentliche Schwert ſey ein wirkſameres Reinigungsmittel für die Stadt, als *τὰ ἐν τοῖς προτεμενίσμασι χέρνιβα*), *λουτήρ* (Chrys. orat. 6 de poenit.), *κολυμβεῖον, λεοντάριον*, Nymphaeum, Cantharus u. ſ. w. Vor der Darbringung des Opfers reichte nach Cyrill von Jeruſalem (Catech. myst. V, 2) der Diakon dem Prieſter (*τῷ ἱερεῖ*, hier der Biſchof) und den ihn im Kreiſe umſtehenden Presbytern Waſſer, um ihre Hände zu waſchen; wenn Cyrill ausdrücklich hinzufügt, es geſchehe dieß nicht um des leiblichen Schmutzes willen, denn den hätten bereits die in die Kirche Eintretenden entfernt (*οὔτε γὰρ ῥύπον σώματος ἔχοντες τὴν ἀρχὴν εἰσήειμεν εἰς τὴν ἐκκλησιάν*), ſondern zur Andeutung der geiſtlichen Reinheit, welche die Heiligkeit der Handlung vorausſetze, ſo legt er offenbar nur der Händewaſchung des Klerus eine ſymboliſch-liturgiſche Bedeutung bei, während er in der vorgängigen Reinigung der die Kirche betretenden Gemeinde bloß eine durch den Anſtand gebotene Waſchung ſieht. Doch fehlt es auch nicht an Zeugniſſen, daß man mit dieſer Waſchung einen ſymboliſchen Sinn verband; Euſebius erzählt (hist. eccl. X, 4. §. 39. 40.), daß Biſchof Paulinus in der Vorhalle der in der diokletianiſchen Verfolgung zerſtörten und von ihm im Jahre 315 wieder prachtvoll erbauten Kirche zu Tyrus inmitten der vier umgebenden Säulengänge einen freien Platz angelegt habe, in welchem die Quellen (*κρῆναι*) ihre Fluthen als *ἱερῶν καθαρσίων σύμβολα* ergoſſen hätten, damit Niemand mit unheiligen und ungewaſchenen Füßen das Heiligthum betrete. So ſchwanken die alten Zeugniſſe und laſſen es unentſchieden, ob die Reinigung vor dem Eintritte in das Gotteshaus lediglich in der äußeren Zweckmäßigkeit oder zugleich in einer höheren ſinnbildlichen Auffaſſung begründet geweſen ſey. Jene mag wohl das Urſprüngliche, dieſe das nachträglich Hinzugetretene ſeyn. Keine Spur deutet darauf hin, daß man das Waſſer vor den Kirchen geweihet habe. Wenn ſich der Verfaſſer des Artikels „Weihwaſſer" im katholiſchen Kirchenlexikon (Kraft) für dieſe Annahme auf des Baſilius Schrift de spiritu sancto c. 27. §. 66. beruft, ſo hat er überſehen, daß hier von der Weihe des Taufwaſſers, nicht aber von der der aqua lustralis, die Rede iſt: nur jene führt Baſilius auf apoſtoliſche Tradition zurück, dieſe aber kennt er nicht. Noch weniger beſprengte die alte Kirche die in das Gotteshaus Eintretenden: man verabſcheute dieß als heidniſche Sitte. Sozomenus erzählt (VI, 6): als Kaiſer Julian in Galatien in einen heidniſchen Tempel eingetreten ſey, um zu opfern, habe ihn der Prieſter an der Schwelle empfangen und nach helleniſchem Brauche (*νόμῳ ἑλληνικῷ*, dieß hätte Sozomenus nicht ſagen können, wenn in der chriſtlichen Kirche der gleiche Gebrauch beſtanden hätte; ein ſpäterer Abſchreiber tilgte daher in einer Handſchrift *ἑλληνικῷ* und ſchrieb dafür *ἐκκλησιαστικῷ* vgl. Valeſius zu dieſer Stelle) mit einem in Weihwaſſer getauchten Zweig beſprengt; da aber ein Tropfen deſſelben auf das Gewand des damaligen Tribunen der Jovinianer, nachmaligen Kaiſers

Valentinian, gefallen ſey, ſo habe dieſer, weil er Chriſt geweſen, den Prieſter geſchmäht, die benetzte Stelle abgeriſſen und unwillig von ſich geworfen, was die Veranlaſſung geworden ſey, daß ihn der heidniſche Kaiſer unter dem Vorwande, er vernachläſſige ſeine kriegeriſchen Pflichten, ſpäter abgeſetzt und verbannt habe.

Mag auch immerhin die ſpätere Sitte, ſich beim Eingange in die Kirche mit Weihwaſſer zu beſprengen, in einem originären Zuſammenhange mit jenen Waſchungen und Reinigungen der alten Chriſten in der Vorhalle des Tempels ſtehen, der Sinn, der ſich damit verband, iſt ein durchaus verſchiedener und weiſt auf ſuperſtitiöſe Vorſtellungen hin, die man ſeit dem 4. Jahrhundert ſich von den Wirkungen eines kirchlich geweihten Waſſers zu bilden anfing. Dieſe Vorſtellungen waren wohl aus dem Heidenthume mit herübergekommen und wurden nur kirchlich umgebildet. Zunächſt finden wir, daß man das Taufwaſſer, das ja ſchon frühe durch Gebet geheiligt wurde und von dem man nach einer alten, ſchon durch die clementiniſchen Homilien und Recognitionen, durch Tertullian und Cyprian und noch heute, in der römiſchen Kirche wenigſtens rituell durch die benedictio fontis bezeugten Anſicht (vgl. meinen Art. „Paſcha“ Bd. XII. S. 163) annahm, daß es dadurch die Kraft empfange, ſelbſt zu heiligen, die Dämonen zu vertreiben, Krankheiten, die man als Wirkung der Dämonen anſah, zu heben und die Geſundheit zu fördern, zu ſolchen Zwecken verwandte. Epiphanius erzählt (Haeres. 30. cap. 4.), daß der ebioniti̇ſche Patriarch Ellel zu Tiberias, als er ſich dem Tode nahe fühlte, die katholiſche Taufe und Euchariſtie verlangte und zu dieſem Zwecke den nächſtwohnenden Biſchof zu ſich kommen ließ; da er aber ſich ſchämte, dieß vor den Gliedern ſeiner Sekte zu geſtehen, habe er dieſe Handlungen bei verſchloſſener Thüre unter dem Vorwande eines mediziniſchen Verfahrens vornehmen laſſen. Von dem ebioniti̇ſchen Apoſtel Joſephus, der ſelbſt zur katholiſchen Kirche übertrat und vom Kaiſer Conſtantin zum Comes in dieſen Gegenden beſtellt wurde, will er ſelbſt gehört haben (cap. 10.), daß er noch vor ſeiner Bekehrung einen Raſenden, der nackt umherlief, durch geheiligtes Waſſer geheilt habe. Er zog ihn nämlich zu ſich, verſchloß die Thüre, nahm Waſſer ſignirte es mit dem Kreuze (*σφραγίσας τὸ ὕδωρ*) und beſprengte den Raſenden mit den Worten: „Im Namen Jeſu, des Nazareners, des Gekreuzigten, gehe aus, Dämon, und er werde geſund!“ Sofort ſey der Wahnſinnige ſchreiend und ſchäumend zur Erde geſtürzt, aber nachdem er eine Zeit lang beſinnungslos wie ein Todter dagelegen, habe er ſich erhoben, ein Kleid verlangt, ſeinem Retter gedankt und in der Stadt den Juden, was ihm geſchehen ſey, verkündigt. Da Epiphanius in dieſem Vorgange eine Mahnung Chriſti an den Joſephus erblickt, ſich der katholiſchen Kirche anzuſchließen, ſo kann er dieſe Heilung nicht als ein ſpecifiſch ebioniti̇ſches Verfahren, ſondern nur als eine ächt katholiſche Kraftwirkung angeſehen haben, die den Verblendeten mit geheimnißvollem Zuge dorthin weiſen ſollte, wo ihre Heimath iſt. Dagegen berichtet er von den Ebioniten und Anderen, daß ſie ſich in den warmen Quellen zu Gadara badeten, um die Krankheiten zu bannen, die das Heer des Teufels ſeyen (*νοσημάτων δῆθεν ἀποβολῆς ἕνεκεν, ὅπερ ἐστὶ διαβολικὸν στράτημα*); denn dort wirke Gott Wunder (cap. 7.). Als Sitte ſeiner Zeit erwähnt Chryſoſtomus in ſeiner Rede de baptismo Christi (§. 2.), die er am Epiphanienfeſte gehalten: weil an dieſem Tage Chriſtus getauft worden ſey und die Natur des Waſſers geheiligt habe, ſchöpften um Mitternacht am Feſte Alle Waſſer und brächten es, weil an dieſem Tage die Gewäſſer geheiligt werden (*ἅτε δὴ σήμερον ἁγιασθέντων τῶν ὑδάτων*), in ihre Wohnungen; dieſes Waſſer verderbe nicht durch die Länge der Zeit, ſondern bleibe ein, zwei und oft drei Jahre friſch und übertreffe noch dann das eben aus den Quellen geſchöpfte. Es muß dahingeſtellt bleiben, ob das von Chryſoſtomus in dieſer Stelle erwähnte Waſſer aus dem Taufquell der Kirche geſchöpft wurde — denn in der morgenländiſchen Kirche war das Epiphanienfeſt neben dem Oſter- und Pfingſttage ſolemne Taufzeit (Greg. Nazianz. orat. 40. de baptismo) und in der Vigilie deſſelben wurde das Taufwaſſer conſekrirt —, oder ob ſich Chryſoſtomus die heiligende Wirkung der Taufe Chriſti ſo groß denkt, daß durch dieſelbe das an ihrem

Gedächtnißfeſte geſchöpfte Waſſer der Quellen überhaupt eine übernatürliche Kraft für alle Zeiten empfangen habe; im letzteren Falle würden wir uns an das Heilwaſſer des deutſchen Mittelalters erinnert ſehen, das, in der Weihenacht oder der Oſternacht geſchöpft, mit wunderbaren Heilkräften ausgeſtattet gedacht wurde. Der Gebrauch, den man von jenem Waſſer machte, wird zwar von Chryſoſtomus nicht näher bezeichnet, allein ohne Zweifel diente es als Trank und Beſprengemittel für Geſunde und Kranke. Welche Wunderkraft man überhaupt dem benedicirten Waſſer beilegte, zeigt eine Stelle des Theodoret in der Kirchengeſchichte. Dieſer berichtet nämlich (V, 21.), als der neugewählte Biſchof Marcellus von Apamea, von Militärgewalt unterſtützt, in ſeine Diöceſe eingedrungen ſey und den maſſiven Zeustempel durch Feuer habe zerſtören wollen, ſey ein ſchwarzer Dämon erſchienen und habe die Gewalt der Flammen unſchädlich gemacht; ſofort ließ der Biſchof das Waſſer (τὸ ὕδωρ, wohl das Weihwaſſer) bringen, ſtellte es unter den Altar und bat Gott, die Ohnmacht des Dämon zu offenbaren; hierauf ließ er durch den Diakonus Equitius die Wände und Säulen des Tempels mit dem Waſſer beſprengen, und alsbald entfaltete das Feuer ſeine Macht und legte das Gebäude in Aſche. Doch ſelbſt die Berührung eines Heiligen reichte hin, dem Waſſer eine ſolche Kraft zu geben. Nach Hieronymus (vita Hilarii cap. 20.) ließ der heilige Einſiedler Hilarius ſeinen mit gewöhnlichem Waſſer gefüllten irdenen Becher einem bittenden Chriſten, der Pferde zu den circenſiſchen Wettſpielen hielt, reichen, und als dieſer dieſelben mit dem Waſſer beſprengte, war der dämoniſche Zauber gelöſt, womit ein heidniſcher Concurrent ſie durch magiſche Künſte gebannt hatte, und ſie trugen nun den Sieg im Wettlauf davon, während die Pferde des Gegners nicht von der Stelle kamen: der Erfolg war ſo augenfällig, daß die Heiden ausriefen, Mareas (ſo hieß der Heide) ſey von Chriſtus überwunden. Durch alle dieſe Erzählungen geht ein gemeinſamer Zug hindurch: man glaubte eines Schutzmittels zu bedürfen, um ſich durch die Einflüſſe dämoniſcher Gewalten, wie ſie in dem Heidenthum ihre Macht entfalteten, ſicher zu ſtellen, und man ſuchte es in dem Waſſer, das durch das Chriſtenthum eine Weihe empfangen hatte. Dieſem Bedürfniſſe kam die Kirche entgegen: ſchon die clementiniſchen Conſtitutionen enthalten eine angeblich apoſtoliſche Anordnung (VIII, 29), welche den Biſchof oder in deſſen Abweſenheit den Presbyter anweiſt, Waſſer und Oel für den häuslichen Gebrauch zu weihen mit der Formel: „Herr Zebaoth, Gott der Gewalten! . . . . . der du das Waſſer gibſt zum Trank und zur Reinigung und das Oel, um das Angeſicht zu erheitern zum Schmucke der Freude, heilige nun auch ſelbſt dieſes Waſſer und dieſes Oel im Namen deſſen, der, oder derjenigen, die es gebracht hat, und verleihe ihm die Kraft, die Geſundheit zu fördern, Krankheiten zu vertreiben, Dämonen zu verſcheuchen und jeder Nachſtellung zu wehren“ u. ſ. w.

Aus dieſen beiden Faktoren, der Sitte der Reinigung vor dem Gottesdienſte und der Anwendung des Waſſers zur Abtreibung und Vernichtung dämoniſcher Gewalten, iſt der mittelalterliche Gebrauch des Weihwaſſers in Kirche und Haus erwachſen. Die geſchichtlich nachweisbaren Momente dieſer Fortbildung, für welche das Zeitalter der Karolinger das entſcheidendſte iſt, ſind folgende. Als die viereckigen Säulenvorhöfe vor den Kirchen im neunten Jahrhundert ſeltener wurden, ſah man ſich genöthigt, den Brunnen in denſelben in die Kirchen ſelbſt zu verlegen; dieſer wurde nun zum Weihkeſſel (cf. Pellicia de christ. eccles. politia I, 133); die Weihe des Waſſers, von den clementiniſchen Conſtitutionen zuerſt angeordnet, mag bereits allgemeiner in die Sitte übergegangen ſeyn. Die pſeudoiſidoriſchen Dekretalen bringen in dem erſten Briefe Alexander's I. (angeblich um das J. 119 nach Chr. Geb. verfaßt) eine Anordnung (auch in Gratian's Dekret de consecr. Dist. III. can. 20. übergegangen und von Kraft im katholiſchen Kirchenlexikon im Artikel „Weihwaſſer“ mit unglaublicher Naivetät für ächt gehalten), welche die Prieſter anweiſt, Waſſer mit Salz vermiſcht zu ſegnen, weil die Beſprengung mit demſelben das Volk reinige und heilige, das Salz aber die Unfruchtbarkeit hebe, die Befleckten heilige, die Güter vervielfältige, die Nachſtellungen des

Satans abwende und vor der Liſt böſer Geiſter (phantasmatum versutiae) ſchütze. Auch Geſundheit des Leibes und der Seele wird dem Gebrauche deſſelben als Wirkung beigelegt. Schon Walafried Strabo beruft ſich auf dieſe Conſtitution (de reb. eccles. c. 29.) und hebt namentlich hervor, daß die Wohnungen der Gläubigen damit beſprengt würden. Leo IV. befiehlt in ſeiner ſogenannten Homilie im J. 847 (Tom. I. Conc. supplem. Mansi p. 913 Nro. 20.), daß das Weihwaſſer jeden Sonntag vor der Meſſe bereitet werde, um damit die Gemeinde und die Stätten (loca) der Gläubigen zu beſprengen. In dem Capitulare des Hinkmar von Rheims vom J. 852 (I, 5. bei Harduin, Conc. Collect. V, 392) und bei Regino von Prüm (de discipl. eccles. lib. I. can. 210 u. 211.) findet ſich eine ausführliche, auch von einer Synode von Nantes aufgeſtellte Verordnung, welche die Bereitung des Weihwaſſers vor der Sonntagsmeſſe in anſtändigem Gefäße befiehlt, damit das Volk damit beim Eintritte in die Kirchen beſprengt werde und die, welche es wünſchen, davon in Gefäßen mitnehmen können, um ihre Ländereien, Aecker, Weinberge, ihr Vieh und das Futter deſſelben, ihre Speiſen und ihren Trank zu beſprengen. Von da an wird in allen liturgiſchen Schriften und Werken über die Sakramente (Micrologus c. 41. Hugo a Sto Victore de sacram. II. p. IX. c. 2. Duranti Rationale divinor. offic. lib. IV. c. 4.) die Bereitung des Weihwaſſers und die Beſprengung der Gläubigen und ihrer Wohnungen mit Berufung auf das pſeudo-iſidoriſche Dekret erwähnt und als Zweck dieſer Handlung die Befreiung von der Anfechtung der böſen Geiſter erwähnt.

War bis dahin vorzugsweiſe die Abwehr der dämoniſchen Einflüſſe und die Förderung der Geſundheit von Leib und Seele als Wirkung der Beſprengung aufgefaßt worden und hatte noch Hugo von St. Victor nach dem bei ihm noch unbegränzten Umfange des Sakramentsbegriffs kein Bedenken getragen, die Weihe von Waſſer und Salz unter denſelben zu ſtellen, ſo blieb es der Scholaſtik vorbehalten, die Gränze zwiſchen den Sakramenten und Benediktionen (als Species der Sakramentalien) feſtzuſtellen und und die eigenthümlichen Wirkungen dieſer im Unterſchiede von jenen genauer zu beſtimmen. So ſagt Thomas von Aquino (Summ. Theol. P. III. qu. 65. art. 1. ad 6 m): Aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum et contra peccata venialia. Dieſe Beſtimmung geht weit über die bisherigen Vorſtellungen hinaus; zunächſt wird die Wirkſamkeit des Weihwaſſers, die bisher lediglich ſich auf das leiblich-pſychiſche Leben, deſſen Krankheitserſcheinungen und Geſundheitszuſtände bezogen wurde, hier lediglich als Präſervativ und Heilmittel gegen Krankheitserſcheinungen des geiſtlichen Lebens geordnet gedacht, gegen die diaboliſchen Verſuchungen und die läßlichen Sünden; ſodann wird die Wirkſamkeit der Beſprengung als ſpecifiſch disponirend geſchildert, ſie ſetzt das Gemüth in eine ſolche Verfaſſung, daß die Hinderniſſe, welche dem geſegneten Sakramentsempfange entgegenſtehen oder ihn erſchweren, dadurch beſeitigt werden, ähnlich wie der Glaube von dieſem Geſichtspunkte aus als disponirend nur den die Einſtrömung der ſakramentalen Gnade hindernden Riegel zurückzuſchieben hat; ſie wirkt ex opere operante, nicht ex opere operato. Gegen dieſe Auffaſſung des Thomas haben umgekehrt Andere, wie Scotus, die Wirkſamkeit des Weihwaſſers auf das opus operatum gegründet, alſo nicht aus dem pſychologiſch vermittelten Eindruck der Handlung auf das fromme Gemüth, ſondern aus der mittelſt der Weihe dem Waſſer und Salze mitgetheilten übernatürlichen und wunderthätigen Kraft abgeleitet, aber eben damit die dogmatiſche Gränzlinie zwiſchen Benediktion und Sakrament verwiſcht. Der moderne Katholicismus iſt geneigt, den ganzen Ritus vorzugsweiſe von der äſthetiſchen Seite aufzufaſſen und verweilt mit beſonderer Vorliebe bei der ſymboliſchen Bedeutung deſſelben. So iſt nach Lüft (Liturgik des katholiſchen Cultus II, 551) das Salz im liturgiſchen Gebrauche „ein Sinnbild von der regenerirenden und durchdringenden Kraft des chriſtlichen Glaubens, der den

Menſchen mit höherer Weisheit erfüllt, ſo wie eine ſymboliſche Repräſentation des Gedankens, daß der chriſtliche Geiſt in ſeiner Reinheit im Menſchen erhalten und daß der Menſch vor aller Verderbniß des Geiſtes und Herzens bewahrt werden möge." Das geſegnete Waſſer aber iſt „ein Symbol der inneren geiſtigen Reinheit", das aber, „was es ſymboliſch andeutet, auch wirklich erzielen", alſo „reinigen, verſöhnen und Schutz und Kraft verleihen ſoll gegen alle Anfechtung zur Sünde und gegen alle Verunreinigung des Geiſtes" (S. 552). Wenn er mit der letzteren Beſtimmung „die objektive oder myſtiſche Wirkſamkeit und Kraft der Segnung und Weihung" entſchieden in Schutz nimmt, ſo will er dieſelbe S. 501 doch nicht in der Gewißheit gedacht wiſſen, wie bei den Sakramenten, wo die Vermittelung der göttlichen Gnade auf der concreten Anordnung Chriſti beruht und von ihm ſelbſt an concret beſtimmte Formen geknüpft worden iſt"; er warnt S. 503 vor dem ungeeigneten Verſuche, dieſe Kraft und Wirkſamkeit nach ihrem concreten Maaße, und zwar in einzelnen Beſtimmungen abgränzen und feſtſtellen zu wollen", und ſtützt den Effekt namentlich der perſönlichen Segnungen wiederum ſo auf den Glauben, das Vertrauen und die ganze Mitwirkung des Empfängers, daß das Maaß der Lebendigkeit, in welcher dieſe vorhanden ſind, auch das Maaß der Wirkſamkeit jener iſt (alſo die ſcholaſtiſche Auffaſſung des opus operans). Wenn das unſicher Schwankende und Taſtende dieſer Theorie der ſchärferen Prüfung nicht entgehen kann, ſo ſteht ſie doch noch immer hoch und anerkennenswerth über der Auffaſſung jenes Kraft, der im katholiſchen Kirchenlexikon ſich nicht ſcheut, zu ſagen: „durch den Exorcismus entzieht die Kirche das Waſſer und das Salz der Macht des Satans, durch die Segnung heiligt ſie dieſelben und erhebt ſie zu Werkzeugen der göttlichen Gnadenmittheilung", ja dieſer nimmt ſogar an, daß „die Beſprengung nach der Abſicht der Kirche vor der Darbringung des heiligen Opfers wirklich die Gläubigen von läßlichen Sünden reinige" (was doch nach katholiſchem Dogma vorzugsweiſe der Zweck der Euchariſtie ſeyn ſoll, cf. Catech. Rom. P. II. c. IV. qu. 50.), und während er in dieſen Ausſagen jeden Unterſchied zwiſchen Sakrament und Sakramentale aufhebt, ſo erklärt er wiederum die Beſprengung für den ſymboliſchen Ausdruck der ſie begleitenden Worte. Freilich hat ſeine Anſicht eine unläugbare Stütze im Rituale ſelbſt, aber dieſes ſtammt aus Zeiten, wo man keinen Anſtand nahm, die ſämmtlichen Benediktionen und Conſekrationen nach Analogie der Sakramente zu behandeln, und zeugt eben darum, wie ſo vieles Andere im Katholicismus, nur von der unausgleichbaren Incongruenz zwiſchen Theorie und Praxis.

Die Formulare für ſämmtliche Benediktionen findet man in dem Rituale Romanum, zum Theil auch als Anhang im Missale Romanum. Das erſte derſelben iſt der ordo faciendi aquam benedictam. An jedem Sonntage ſoll der Prieſter, der das Hochamt celebrirt, oder ein anderer, der ſpeciell damit beauftragt wird, mit dem Superpelliceum und der Stola bekleidet, das Waſſer benediciren. Zuerſt exorciſirt er Salz und Waſſer, jedes für ſich, und ruft Gott um Heiligung eines jeden derſelben an, dann miſcht er ſie und ſagt: Commixtio Salis et Aquae pariter fiat in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; zum Schluſſe ſpricht er das Weihgebet über die Miſchung. Die Formel der Exorcismen und der Weihgebete erinnern in Gedanken und Ausdruck an das pſeudoiſidoriſche Dekret Alexanders und begünſtigen nicht die ſymboliſche, ſondern durchaus die realiſtiſche und magiſche Anſchauung dieſer Cultushandlung: die Elemente werden der Gewalt des Teufels entzogen und empfangen die Kraft, Krankheiten zu vertreiben, der Seele und dem Leibe Geſundheit zu geben, Menſchen und Gebäude gegen dämoniſche Einwirkungen zu ſchützen und ſie der Gegenwart des heiligen Geiſtes zu verſichern, indem Gott ſeine Kraft in die Stoffe eingießt. Man ſieht deutlich, daß ſie zu einer Zeit entſtanden ſind, in welcher der Sakramentsbegriff dogmatiſch noch nicht fixirt und gegen den Begriff der Benediktion noch nicht abgegränzt war. Nach vollzogener Benediktion legt der Prieſter das Pluviale an, empfängt vom Diakon den Weihwedel (aspersorium oder aspergillum de herba hyssopo factum) und

beſprengt zuerſt dreimal den Altar, dann ſich ſelbſt, die Miniſtrirenden und die Gemeinde, indem er die Worte Pſ. 51, 9. ſpricht. Hierauf können die Chriſtgläubigen von dem Weihwaſſer in ihre Gefäße nehmen und es zur Beſprengung ihrer Kranken, Häuſer, Aecker, Weinberge und zur Aufbewahrung und zum Gebrauch in ihren Häuſern benützen. Auch bei den übrigen prieſterlichen Benediktionen ſpielt das Weihwaſſer eine ſehr weſentliche Rolle: mit ihm werden die Kerzen an Mariä Lichtmeß, die Häuſer, die neuen Bauten, die Ehebetten, die neuen Schiffe, die Pilger und Reiſenden, am Paſcha das Oſterlamm, die Eier, Brod, Früchte und andere Comeſtibilien, ſowie das Oel nach dem Benediktionsgebete von dem Prieſter beſprengt; daſſelbe geſchieht von dem Biſchof oder deſſen Bevollmächtigten bei der Benediktion der prieſterlichen Gewänder, der Altarbekleidung, des Corporale, des Tabernakels, neuer Crucifixe, der Bilder Chriſti, Mariä und der Heiligen, bei der Grundſteinlegung der Kirchen, der Einweihung derſelben und der Friedhöfe, ſowie bei der Wiederherſtellung (Reconciliatio) ihrer Weihe nach einer Entheiligung. Eben ſo werden Leichen vor der Beerdigung und der Sarg bei derſelben mit Weihwaſſer beſprengt. Am 17. Januar, dem Antoniustage, werden zu Rom vor den Thüren des Kloſters St. Antonio die Pferde und andere Thiere mit Weihwaſſer eingeſegnet. Ein Pater ſitzt dabei in der Kirche an einem Tiſche und zieht die Gebühren ein, während ein anderer die Beſprengung vornimmt. Auch die päbſtliche Reiterei zieht in Schwadronen heran, um für ihre Roſſe die Segnung zu empfangen. Mehrere Pferdebeſitzer, mit denen ich bei dieſem Anlaſſe im Jahre 1841 ſprach, verſicherten mich, daß dadurch ihre Thiere gegen Unfälle aller Art geſchützt würden, und wußten ihren Glauben an die Kraft dieſer Benediktion durch Erzählungen von wunderbaren Rettungen in großen Gefahren zu ſtützen.

Georg Eduard Steitz.

Wein und **Weinbau** bei den Hebräern. Der Wein, *οἶνος*, vinum, hat ſeinen Namen vom hebr. יַיִן von יון, יגן = das Gekelterte, wie יְקֶב, das Zertretene, Koth; meton. ſteht יַיִן auch für Trauben (Jeſ. 16, 10. Jer. 48, 33), Reben und Weingarten. Synonym iſt סֹבֶא Jeſ. 1, 22. Hoſ. 4, 18. Nah. 1, 10. = Getränk überhaupt, nach Anderen = sapa, eingekochter Moſt, und חֶמֶר 5 Moſ. 32, 14. Jeſ. 27, 2. חַמְרָא Dan. 5, 1 ff. Eſr. 6, 9. 7, 22. = das Gegohrene; poetiſch auch דַּם עֵנָב 1 Moſ. 49, 11. 5 Moſ. 32, 14. (דְּמַע 2 Moſ. 22, 28). Sonſt heißt Traubenſaft überhaupt, doch wohl zunächſt der ſüße, eben ausgepreßte Traubenſaft מִשְׁרַת עֲנָבִים 4 Moſ. 6, 3. —

Alter und Heimath des Weinbaues deutet uns Noah's Geſchichte an 1 Moſ. 9, 20. Von Armenien, wo im Jahre 1840 durch eine Eruption des Ararat das von der Sage als Ort der Rebenpflanzung Noah's bezeichnete Dorf Arguri und durch Felsſtürze und Lavaſtröme ſchon in uralter Zeit die culturfähige Erde an den Abhängen des Berges vernichtet worden iſt, hatte er ſich ſchon vor Abraham's Zeit (1 Moſ. 14, 18) in dem beſonders dazu günſtigen Paläſtina ausgebreitet. Der Wein war neben dem Oel, mit dem er unter דְּגָן (2 Moſ. 22, 28) zuſammengefaßt und oft (5 Moſ. 6, 11. Joſ. 24, 13. Richt. 15, 5. 1 Sam. 8, 14. 2 Kön. 5, 26. 18, 32. Jer. 40, 10) zuſammen genannt wird, wie auch mit Feigenbäumen (5 Moſ. 8, 8. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Jeſ. 36, 16 f. Jer. 5, 17. Hoſ. 2, 12. Mich. 4, 4. Sach. 3, 10. 1 Makk. 14, 12), eines der Hauptprodukte (*βασιλικώτατα* Joseph. bell. jud. 3, 10. 8) Paläſtina's und benachbarter bergiger Länder, Phöniziens und Syriens (Plin. 14, 9. Strabo 15, 735, beſonders die Umgegend von Damask, wo auch der berühmte Helbonwein wächſt Ezech. 27, 18. vgl. Ritter, Erdk. XVII, 1319 ff. 1349 f. 1357. Athen. deipnos. I, 28), Moabs und Edoms, und iſt es zum Theil noch (Schulz, Leitung. V, 285. Burkh. I, 76. Robinſon I, 354 ff. II, 309. 716 f. III, 173. 515. Schubert III, 113. Rußegger I, 412 u. ſ. w.). Doch kommt er nicht bloß in bergigen Landſtrichen, ſondern auch in der Ebene vor, Philiſtäa, Saron (Richt. 14, 5. 15, 5. M. Nidd. 2, 7. vgl. Ritter XVI, 51. 88. über den Weinbau von Gaza und

Aſcalon), ja ſelbſt, wenigſtens in ſpäterer Zeit, in Unterägypten*). Die in der heil. Schrift wegen des Weinbaues ausgezeichneten Gegenden des Landes ſind in Judäa (1 Moſ. 49, 11. 2 Kön. 25, 12. Jer. 39, 10) beſonders die Gegend bei Hebron (4 Moſ. 13, 24. נַחַל אֶשְׁכּוֹל, nördlich von der Stadt, beſonders am Wege nach Bethlehem, wo überall die Wächterhütten der Winzer die Landſchaft eigenthümlich beleben. Rob. I, 356. II, 716 f. Ritter XV, 634. XVI, 219 ff.) und um Engedi (Hohesl. 1, 14. Bd. IV, 17), auch Jericho, wo nach Robinſon der Weinſtock in üppiger Fülle gedeiht (Rob. II, 441. 472 ff. Ritt. XV, 505); dann die Umgebung Sichems (Richt. 9, 27. Jer. 31, 5. הָרֵי שֹׁמְרוֹן), Karmel und die Umgebungen des Thals Jeſreel (2 Chr. 26, 10. 1 Kön. 21, 1 ff.), beſonders der Libanon, die phöniciſche Küſte, die Bekâ'a und der Antilibanon, Hermon (Hohesl. 8, 11. Hoſ. 14, 8. Trauben von Berytus Plin. 14, 9. 15, 18. Wein von Eden, wohin die Legende den Ort des noachiſchen Weinbaues, in die Nähe des maron. Kloſters Kaſcheya verlegt, Ritt. XV, 182. 188. XVII, 75. 88. 113 f. 652. 674. Weingärten in der Bekâa 193. 200. 204. vino d'oro, Trauben von Baalbek), die Ufer des galiläiſchen Meeres (Jos. bell. jud. 3, 10. 8. vgl. Ritt. XV, 292. 311), auch im Gebirgsland Galiläa's, Belâd Beſchara, bei Janoha, Safed u. ſ. w. (Ritt. XV, 259. XVI, 786. 797. 799). Auch die transjordaniſchen Gegenden, Edom (4 Moſ. 20, 17. 21, 22. in der Gegend von Petra, Ritt. XIV, 1071. 1127 ſelbſt am Sinai 604. 630, im W. Feiran 712), im ehemaligen Moabiterland, Kerek (blühender Weinbau unter den ägypti-Sultanen Ritt. XV, 680), beſonders Heſbon und Sibma (Jeſ. 16, 8 ff. Jer. 48, 32), im Ammoniterland und Gilead (Richt. 11, 33; über den heutigen Weinbau bei Es Szalt = Ramoth in Gilead Ritt. XV, 1102. 1123 f. 1128. 1131. Jabas 1028 auf dem Wege nach Geraſa 1074). Hauran iſt eins der wenigen ſubtropiſchen Länder, wo der Weinbau jetzt fehlt, aber viele dort, beſonders bei Boſtra gefundene Skulpturen und Münzen mit Trauben und Reben bezeugen, daß er in alter, chriſtlicher, wohl auch vorchriſtlicher Zeit herrſchend war (Ritter XV, 852. 855. 867. 960. 972). Die Druſen trinken ſaure Milch ſtatt Wein. Ueberhaupt ſind es auch da, wo noch Wein gebaut wird in Paläſtina, außer den Chriſten hauptſächlich Juden, die ſich damit befaſſen. — Wein- und Oelgärten (כְּרָמִים, auch נִטָּע כֶּרֶם, מַטָּעֵי כֶּרֶם, נָטַע, Jeſ. 61, 3. Hiob 14, 9; mehrere Ortsnamen בֵּית כֶּרֶם, אָבֵל u. ſ. w.) wurden überall auf günſtig gelegenen Bergabhängen (קֶרֶן בֶּן שֶׁמֶן, Jeſ. 5, 1. Jer. 31, 5. Am. 9, 13.

*) Ueber den ägyptiſchen Weinbau haben wir Andeutungen 1 Moſ. 40, 10 f. 4 Moſ. 20, 5. Pſ. 78, 47. 105, 33. und genauen Bericht in den Grabgemälden aus der Zeit der älteren Dynaſticen, die Pflanzung, Leſen und Keltern vorſtellen, auch Weingelage (Rosell. II, 1. S. 365. Wilkinſ. II, 143 ff.). Die Weingärten waren meiſt mit einem Waſſerbaſſin verſehen; die Weinſtöcke ranken empor an Reihen von je zwei durch einen Querſtab verbundenen Stützen. Knaben mit Klappern verſcheuchen die Vögel. Die Trauben werden in hohe, geflochtene Körbe geſammelt. Daß Genuß gegohrenen Weins den Aegyptern zur Zeit Joſeph's unbekannt geweſen, läßt ſich aus 1 Moſ. 40, 10., wo die Trauben erſt bei der Tafel in den Becher ausgedrückt (עָסַס, a. l.) wurden, nicht ſchließen. Auf den Wandgemälden in Beni Haſſan ſehen wir trunkene Herren und Damen abgebildet. Wilkinſ. II, 167. Vgl. auch Herod. II, 60. 78. 168. Diod. Sic. 1, 36. Plut. Is. 6. Strabo 17. p. 799. Plin. 14, 9. Wenn daher Herod. III, 6. behauptet, daß von Griechenland und Phönizien Wein eingeführt werde, ſo mag das zu ſeiner Zeit geweſen ſeyn; ſpäter waren die Weine Aegyptens und Meroë's im Auslande berühmt. Athen. deipnos. zählt viele Sorten auf; beſonders der Wein der Thebais und bei Koptos (nach Plin. hist. nat. 14, 6. auch der mareotiſche) war lieblich und geſund. Die Behauptung Herodot's (II, 77.), das Land bringe keine Weinſtöcke hervor, ſcheint ſich bloß auf Unterägypten zu beziehen. Nach anderen Stellen iſt Weinlibation und feſtlicher Weingenuß allgemein üblich (II, 37. 39. 60). Die Hauptgottheit Aegyptens, Oſiris, wird ja als Erfinder des Weinſtocks geprieſen. Diod. Sic. I, 15. 50. Her. II. 144. Uebrigens gedeihen nach neueren Reiſeberichten die Weinreben in Aegypten mitten im Waſſer gleich Sumpfpflanzen, und auf dem Sande der Meeresküſte fortrankende Reben liefern Trauben von vorzüglicher Güte (vgl. Cels. hieroh. II, 414 ff.). Die Weinleſe findet im Juli und Auguſt vor Beginn der Ueberſchwemmung ſtatt (Michaud, Corresp. de l'Orient VII, 12).

cf. Colum. 3, 1. 3. Auson. Id. 9, 152 sqq. Pallad. 2, 13. Virg. Georg. II, 113. 276: Bacchus amat. colles), teraſſenförmig, in עֲרוּגוֹת (= das Erhöhete, teraſſenförmig Aufſteigende, Hohesl. 5, 13. 6, 2) angelegt, hie und da auch in gut bewäſſerter Ebene (Ezech. 17, 5 ff.). In denſelben befanden ſich Keltern (ſ. Bd. VII. S. 508 f.) und Wachthütten (סֻכָּה, Jeſ. 1, 8. Hiob 27. 18), thurmartig gebaute Wachthäuſer (מִגְדָּל, πύργος, Jeſ. 5, 2. Matth. 21, 33. עִיר נְצוּרָה, Jeſ. 1, 8), in denen die Weingärtner, (כֶּרֶם, Jeſ. 61, 5. Joel 1, 11) und Hüter (נֹצֵר, Hiob 27, 18. נֹטְרִים, Hohesl. 1, 6. 8, 11.) wohnten. Außerdem waren die Weingärten zum Schutz gegen Raubthiere (Schakale Hohesl. 2, 15), Weidevieh und andere den Weinſtöcken ſchädliche Thiere, wie Haſen u. ſ. w. (2 Moſ. 22, 5. Jerem. 12, 10), mit Hecken, מְשׂוּכָה, und Mauern, גָּדֵר, גְּדֵרָה (4 Moſ. 22, 24. Jeſ. 5, 5. Jer. 49, 3. Nah. 3, 17. Spr. 24, 31. Pred. 10, 8. Matth. 21, 33. vgl. Theocr. 1, 48. 5, 112. Arist. equ. 1076 sq. Virg. Georg. 2, 371. 380. Varr. I, 14. Col. V, 6. Pall. X, 6) umgeben; dagegen durften Vorübergehende ſo viel Trauben in einem fremden Weinberge pflücken, als ſie brauchten, um ihren Appetit zu befriedigen (5 Moſ. 23, 25). Als einen anderen Feind der Weinberge erwähnt Haſſelquiſt Reiſ. 550 das Wieſel. Auch Heuſchrecken und Raupen verwüſteten zu Zeiten die Weinberge (Joel 1, 7. 10 ff. Am. 4, 9. 5, 11. 17.; vergl. Shaw. R. S. 165 f.). Nach Jos. bell. jud. 4, 8. 4. und dem arab. Arzt Ibn Beitar wurden die Reben durch Aſphalt gegen Wurmfraß (תּוֹלַעַת, 5 Moſ. 28, 39.) geſchützt. Knobel zu 5 Moſ. 28. vermuthet den ἁψ, ἄξ der Griechen (Theophr. c. pl. 3, 22. 5 sq. Strab. 13 p. 613) convolvulus der Römer (Plin. hist. nat. 17, 47.) unſern Rebenſticher. Oken, Naturgeſch. V, 1649 ff.

Die Weinſtöcke (גֶּפֶן, beſtimmter zur Unterſcheidung von wilden Reben, גֶּפֶן הַיַּיִן 4 Moſ. 6, 4. Richt. 13, 14. גֶּפֶן פֹּרִיָּה, der fruchttragende Weinſtock, Jeſ. 33, 12.) mögen auch verſchiedener Art geweſen ſeyn, wenn auch nicht in ſo großer Varietät wie ſie die fortſchreitende Weincultur hervorgebracht. Ob eine in Paläſtina wildwachſende Art nach Ezech. 15, 2., vgl. Jeſ. 5, 2. (vgl. Geſen. z. d. St. u. Winer, RWBuch) anzunehmen ſey, iſt wenigſtens aus dieſen Stellen nicht zu entſcheiden. Im Orontesthale finden ſich noch (Ritt. XVII, 1231) viele wildwachſende Reben, über alle dort wachſenden Bäume und Sträucher ausgebreitet. Das daraus gewonnene Getränk iſt aromatiſch, ſtark geiſtig und etwas herb. Die wilden Trauben haben kleine, gedrängte, runde Beeren, ſind ziemlich groß, meiſt grüner oder lichter Farbe; blaue und ſchwarze ſind ſeltener. Die Hebrontrauben ſollen nach Haſſelquiſt S. 256 viel Aehnlichkeit mit den Rheintrauben haben. Eine edle Sorte mit kleinen, ſchwarzen, ausnehmend ſüßen Beeren und ganz weichem Kern ſoll die Jeſ. 5, 2. 16, 8. Jer. 2, 21. vergl. 1 Moſ. 49, 11. שֹׂרֵק, שֹׂרֵקָה (nach Geſen. vom Leerſeyn von Kernen, nach Hitzig von der rothen Farbe, nach Meier, Wurzelw. S. 73, von dem Emporſproſſen) genannte Rebe bedeuten, von welcher ein Thal in Philiſtäa benannt ſeyn ſoll (Richt. 16, 4). Vergl. Rieb. R. II, 169. B. 147. Oedmann, Samml. VI, 94 ff. Gegen die Identifikation von שֹׂרֵק mit der marokk. شرقي, der perſiſchen Kischmisch, ſ. Hitzig zu Jeſ. 5, 2. Schulz (Leit. V, 285) fand auf dem ſüdlichen Libanon einen Weinſtock von 30′ Höhe und 1½′ Durcheſſer, deſſen Zweige eine Laube, mehr als 50′ breit und lang, bildeten, und der wohl Jahrtauſende alt ſeyn mochte. Das Holz eines ſolchen mochte wohl auch verarbeitet werden (vgl. Plin. 14, 2). Die wilde Rebe diente als Brennholz (Ezech. 15, 2 ff.), zum Opferfeuer durfte aber kein Weinholz gebraucht werden (M. Tamid 2, 3). Bei einem fleißig gepflegten Stock findet man von Anfang März bis Juli blühende, von Juni bis November reife Trauben. Verſchiedene Weinſorten zählt M. Menach. C. 9 sq. auf. Vgl. Ugol. thes. XXIX, 440 sq. — Die Trauben, אֶשְׁכּוֹל (eigentlich Traubenbüſchel 4 Moſ. 13, 23. Hohesl. 7, 9) ſind in der Regel von bedeutender Größe. Die Kundſchafter trugen eine ſammt der Rebe an einer Stange, um ſie nicht zu zerdrücken (4 Moſ. 13, 24). Schulz a. a. O. ſah 10—12 Pfund ſchwere, ellenlange Trauben, die Beeren wie Pflaumen hatten, vgl. Arvieux II, 203. Roſenm. Morgenl.

II, 251 f. Tobler, Denkbl. a. Jeruſ. S. 111 f. — Die Weinblüthe heißt סְמָדַר, Hohesl. 7, 13. 2, 13. 15., auch נֵצָה, בֹּסֶר 1 Moſ. 40, 10. Jeſ. 18, 5. Hiob 15, 33.; die noch unreife Traube בֹּסֶר, בֹּסֶר (= das Schwellende), Hiob 15, 33. Jeſ. 18, 5. Jer. 31, 29. Ezech. 18, 2., בְּאֻשִׁים (was nach Hieron. labruscae, wilde Reben mit rothen, nicht zur Reife kommenden Trauben bedeutet, nach Maim. u. Barten. dagegen einen höheren Reifegrad als בֹּסֶר, wenn nämlich die Kerne anfangen, ſichtbar zu werden) und חַרְצַנִּים, 4 Moſ. 6, 4. (nach dem Talmud dagegen die Traubenkerne); die reifen Trauben heißen עֲנָבִים (= die Vollen, 1 Moſ. 40, 10. Jeſ. 5, 2), vielleicht auch זָג 4 Moſ. 6, 4. (die Durchſichtige; nach Anderen bloß die durchſichtige Haut). Die Farbe der Trauben war vorherrſchend ſchwarz (dunkelblau und dunkelroth), was man aus 1 Moſ. 49, 11. 5 Moſ. 32, 14. (Traubenblut), Sprüchw. 23, 31. Sir. 39, 31. 50, 17. 1 Makk. 6, 34. Offb. 14, 20. ſchließen kann. Rothwein, אדם, ſollte bei der Paſſahmahlzeit getrunken und zum Opfer gebracht werden. Sir. 50, 15. M. Nidd. 9, 11. Die miſchniſchen Beſtimmungen über Cultur und Beſchaffenheit des Opferweins ſ. M. Menach. 8, 6 sq. Für den beſten Wein gilt im Talmud unter den 60 Sorten, die er zählt, ein rother, mit feinem Bouquet סומקא ריחתנא, für den ſchlechteſten ein weißer, der Kolik verurſache, der טיליא Gitt. 70, 1. Ab. sar. 30, 1.

Auf Bau und Inſtandhaltung der Weinberge wurde großer Fleiß verwendet. Der Boden wurde durch fleißiges Hacken (עָזַק Jeſ. 5, 2., umgraben, hacken, עָדַר, confodere, felgen, Jeſ. 5, 6., Felghaue, Jäthacke מַעְדֵּר, Jeſ. 7, 25) gelockert und gereinigt, auch entſteinigt (סָקַל Jeſ. 5, 2). Ueber das Einlegen (זָרַע, Jeſ. 17, 11.) der Reſer in die Erde, die Eintheilung in Beete oder Teraſſen, Behandlung des Bodens, öfteres Behacken zur Entfernung des Unkrauts, Lockerung des Bodens (confodere, ablaqueare, sarrire, talm. קשקש = עדר, felgen), Bedüngen mit Miſt, Aſche u. ſ. w. (כרמים קוטמין, מזבלין, מאבקין), Bepfählen, Ausbrechen (pampinatio, זָגַב Schebiith 4, 6., auch פָּרַק in der Zeit des Reifens), Zurückſchneiden (זָמַר, putare, wohl auch פָּרַת, חָסִיר, הָתַז Jeſ. 18, 5., talmud. כסח, chald. נזר, καθαίρειν, Joh. 15, 2) u. ſ. w. ſ. Kil. C. 5. 7. Orl. 1, 5. u. a. talmud. Stellen in Ugol. thes. XXIX. p. 375 sqq. vgl. Virg. Georg. II. passim. Varro, res rust. I. 6. 8. 25 sq. 31. 34 sq. IV. 16 sq. V. 4. Colum. III, 1 sqq. 13 sqq. IV, 5 sq. 15. 24. 26 sqq. Cato C. 6 sq. 17. Pallad. III, 9. 12. 16. 23 u. ö. Daß man die Reben nicht überall auf dem Boden fortkriechen ließ, läßt ſich auch aus dem ſprüchwörtlichen Wohnen unter dem Weinſtock ſchließen. So kam wohl neben dem maritare (nubere, copulare) vitem, dem Hinaufziehen an Bäumen, wie in Italien an Pappeln, Ulmen (vgl. Virg. Georg. I, 2. II, 89. Hor. epod. 2, 7. epp. I, 16. 3. Plin. 14, 3. Col. 5, 6 sq. Geopon. 4, 1. oft 40′ und noch höher) und noch heut' zu Tag in Paläſtina (Roſenm. Morgenl. IV, 88 f, Rob. II, 716) auch das Anbinden an Stützen oder Pfählen (pedare, pedamenta, àdminiculà), Querjochen (jugamenta, mit Rohr, קָנֶה, אַמְתִּיָּרוֹת, v. Papyrusrohr), alſo Rebengelände vor, die עֲרִיס (Kil. 6.) und wenn ſie höher und an Mauern hinaufgezogen wurden, דָּלִית (pergulae, Kammerzen, ſ. Col. III, 2. IV, 21. XI, 2. Pall. III, 12. XII, 3) hießen. Plinius 17, 21. nennt quinque genera vineae: sparsis per terram palmitibus aut per se vite subrecta vel cum adminiculo sine jugo aut pedatae simplici jugo aut compluviatae quadruplici. Ueber die Gelände vgl. Baba bathr. 4, 8. Ugol. l. c. p. 398 sqq., wo ſich noch Weiteres über die קְרֵחַת הַכְּרָם, die bloßen Stellen im Weinberg, wie viel Stöcke zu einem כֶּרֶם erforderlich, in welcher Ordnung ſie zu ſetzen ſind u. ſ. w. und den Diſſens der Schulen Hillel's und Schammais über alle dieſe Punkte findet. Ueber die jetzige Art, die Weinberge zu pflanzen bei Hebron, die ſchwerlich von der alten viel abweicht, ſ. Ritt. XVI, 221: man pflanzt die Stöcke in Reihen 8 — 10′ auseinander, läßt ſie zu 6 — 8′ Länge wachſen, befeſtigt ſie dann in abfälliger Lage an ſtarke Pfähle, läßt die Schößlinge von einer Rebe zur anderen treiben, bis ſie ſich verſchlingen (סִבּוּךְ, ligatio). Zuweilen bildet man ſo einen Laubgang. Daß man übrigens auch in Syrien vor Alters, wie in Aegypten, die Wein-

ſtöcke ohne Stütze frei an der Erde fortranken ließ (רגליות, quae pede possunt conculcari, Kil. 6, 3. Orl. 1, 5. Monach. 86, 1.), erhellt aus Plin. 17, 35. 15. vgl. Paulus Samml. II, 214. O. Richter Wallf. S. 77. Wenn nach der Zahl der Rebſtöcke (Jeſ. 7, 23.) der Werth der Weinberge angeſchlagen wurde, ſo mußte die Dichtigkeit der Pflanzung wenigſtens einer gewiſſen Regel unterworfen ſeyn. Zur Erzielung eines guten Weins war jedenfalls, wie bei uns, fleißiges und vorſichtiges Beſchneiden, זָמַר mit dem Winzermeſſer מַזְמֵרָה (Jeſ. 2, 4. Mich. 4, 3.) nothwendig, was im Frühling, der עֵת הַזָּמִיר (Hohesl. 2, 12.) geſchah. Die zu beſchneidenden und abzuſchneidenden Reben oder Ranken heißen שְׁלֵחוֹת, זְמוֹרִים, קְצִירִים (4 Moſ. 13, 23. Jeſ. 17, 10. 16, 8. Pſ. 80, 12 u. ſ. w.), auch דָּלִיּוֹת, מַשּׂוֹת, נְקוֹת בַּדִּים (Ezech. 17, 6. 22. 19, 11), שָׂרִיגִים (1 Moſ. 40, 10. Joel 1, 7), נְטִישׁוֹת (Jeſ. 18, 5. Jer. 5, 10. 48, 32), *κλήματα* (Joh. 15, 2 ff.). In der Zeit des Reifens war das Ausbrechen der wuchernden Blätterſchößlinge (בֹּקֶק, גּוֹ סַרְחַת, Ezech. 17, 6. Hoſ. 10, 1), des üppigen Laubwerks (עֲנָפִים, עֲבֹתִים) nothwendig. Die Ranken, an denen die Trauben hängen, hießen זַלְזַלִּים, Jeſ. 28, 5. Im September, in manchen Gegenden und Jahrgängen früher, in anderen bis zum November, war die fröhliche Zeit der **Weinleſe**, בָּצִיר (בָּצַר, Trauben ſchneiden, בֹּצֵר vindemiator, Richt. 9, 27. Jeſ. 16, 10. Jer. 25, 20. 49, 9. Ob. 5. 4 Moſ. 25, 5. 5 Moſ. 24, 21; vgl. Buhle, cal. Palaest. oecon. p. 45 sqq. Robinſ. II, 309. 717. III, 173. Arvieux, Nachr. VI, 397), folgend auf die Obſternte קַיִץ, mit der ſie häufig (Jer. 40, 12. 48, 32. Mich. 7, 1.) zuſammengeſtellt wird. Da ertönten Berge und Thäler von dem Geſang und Jubelruf (הֵידָד, Jer. 25, 30. 48, 33) der Leſer und Kelterer. In Körben (סַלְסִלּוֹת, Jer. 6, 9.) wurden die Trauben zur **Kelter** getragen. Da ſo die Beſchäftigung mit dem Weinbau auf's Innigſte mit dem täglichen Leben der Iſraeliten verflochten war, wie wir auch im Hohenlied ſehen, und die Natur des Weinſtocks, die Cultur und das edle Produkt deſſelben ſo viele nahe liegende Vergleichungspunkte darbot, darf es uns nicht wundern, daß der Weinſtock, Weinleſe, Keltern u. ſ. w. häufig nicht nur in ſprüchwörtlichen Redensarten, ſondern auch in Gleichniſſen, Allegorieen und Fabeln erſcheint, wie 1 Moſ. 49, 22. 5 Moſ. 32, 32 f. Richt. 8, 2. 9, 8 ff. 1 Kön. 4, 25. 2 Kön. 18, 31. Hiob 24, 18 (ſich nicht wenden zum Weinbergweg, d. h. ſich nicht fröhlichem Genuß hingeben). Pſ. 80, 9 ff. 104, 15. 128, 3. Hohesl. 2, 13 u. ö. Jeſ. 1, 8. 3, 14. 5, 1 ff. 7, 23. 18, 5. 27, 2. 34, 4. 36, 16. 63, 1 ff. Jerem. 2, 21. 6, 9. 12, 10. Hoſ. 10, 1. 14, 8. Ezech. 15, 2 ff. 17, 6 ff. 19, 10. Joel 1, 7. 3, 18. Mich. 4, 4. 6, 15. Sach. 3, 10. 8, 11. Mal. 3, 11. 1 Makk. 14, 12. Matth. 7, 16. 9, 17. 20, 1 ff. 21, 28 ff. 33 ff. Mark. 2, 22. Luk. 5, 37 ff. Joh. 15, 1 ff. Jak. 3, 12. Offenb. 14, 19 f. Beſonders wird in einigen dieſer Stellen das Volk Iſrael einem Weinberg, Weinſtock verglichen, weßhalb auch makkab. Münzen eine Weintraube als Bild des Volkes oder Landes haben und an der Vorhalle des herodian. Tempels ein großer goldener Weinſtock (גפן של זהב, Midd. 3, 8. Jos. bell. jud. 5, 5. 4.) angebracht war. Bei dieſer durchgängigen Bedeutung des Weinbaues für's Leben des Volkes läßt ſich auch erwarten, daß die **Geſetzgebung** auf denſelben mehrfach Rückſicht nimmt. Es war 1) **geſetzlich** verboten, zwiſchen den Weinſtöcken andere Gewächſe zu pflanzen bei Strafe der Confiskation des Ertrags (5 Moſ. 22, 9). Joſephus führt (Ant. 4, 8. 20. cf. Philo II, 370 sq.) hiefür bloß den landwirthſchaftlichen Grund an: *ἀρκεῖ τῇ γῇ τρέφειν τοῦτο τὸ φυτὸν καὶ τῶν ἐξ ἀρότρου πόνων ἀπηλλάχθαι.* S. dagegen Bd. I. S. 98. Die talmud. Beſtimmungen hierüber ſ. M. Kil. C. 4 sqq. Einen anderen Grund führt Spencer leg. rit. 2, 18. 2. aus Maim. mor. neb. an, nämlich den abergläubiſchen Gebrauch der Zabier abzuwehren, die zwiſchen den Reihen der Weinreben Weizen und Gerſte geſäet haben, um den Weinberg unter den doppelten Segen der Ceres und des Bacchus zu ſtellen. 2) Das **Geſetz des Sabbathjahres** gilt wie dem Acker, ſo auch dem Weinberg, 2 Moſ. 23, 11. 3 Moſ. 25, 3 ff. Die Weinſtöcke wuchſen frei, hießen daher auch, weil dieſe das Haar frei wachſen ließen, Naſiräer. Dieß ge-

ſchah nicht ſowohl, um die Fruchtbarkeit durch Brachliegen zu erhöhen (vgl. Bd. XIII. S. 205. 210) als vielmehr im Intereſſe der Armen. Dieſen mußte auch 3) die Nachleſe übrig gelaſſen werden (עֹלְלוֹת, Richt. 8, 2. Jeſ. 17, 6. Jerem. 49, 9. Ob. 5.; עוֹלֵל, Nachleſe halten, 3 Moſ. 19, 10. 5 Moſ. 24, 21), und die umhergeſtreuten Beeren (פֶּרֶט, 3 Moſ. 19, 10). Vgl. Targ. u. Siphr. in Ugol. l. c. p. 421 sqq. 4) Wer einen Weinberg angelegt, aber noch keinen Ertrag davon bekommen (ihn nicht ausgeweiht, חִלֵּל, zum profanen Gebrauch bekommen), ſoll von der Heeresfolge frei ſeyn, 5 Moſ. 20, 6. 1 Makk. 3, 56. vgl. M. Sota 8, 4. 5) Von dem Wein ſollten, wie von den anderen Hauptprodukten des Landes, Zehnten und Erſtlinge den Prieſtern entrichtet werden (2 Moſ. 22, 28. 5 Moſ. 18, 4. 4 Moſ. 18, 12. Neh. 10, 37. 13, 5. 12.) zwar nicht gleich von der Kelter weg (עָסִיס, Jeſ. 49, 26. Joel 1, 5. 4, 18. Am. 9, 13., der friſch ausgepreßte Moſt von עסס zertreten, *γλεῦκος*, mustum, Apgeſch. 2, 13. Geopon. 9, 20), aber im erſten Feuer der Gährung, wo er תִּירוֹשׁ (das den Kopf Einnehmende) hieß. Ueber die Enthaltung von Wein bei Prieſtern und Naſiräern ſ. Bd. XII, 177. X, 205. Ueber den Wein als Trankopfer Bd. X. S. 624.

Man bewahrte und transportirte den Wein entweder in Schläuchen (Joſ. 9, 4 u. ö. Matth. 9, 17 u. ö.; ſ. Bd. XIII. S. 566) oder in großen irdenen Krügen (wenigſtens in ſpäterer Zeit, wie noch jetzt; ſ. Roſenm. Morgenl. IX, 294), den *πίθοι*, woher das talmud. פיטס (ſonſt חבית, דנא) oder dolia, mit Reifen von Blei oder Eichenholz bei den Römern verſehen (Cato C. 39: dolia plumbo vincito vel materia quercina). In dieſen ließ man ihn gähren (חָמַר) und eine Zeit lang auf der Hefe (שְׁמָרִים = das Erhaltende*) oder der verdichtete Bodenſatz? ſ. Meier Wurzelw. S. 207). Ausgegohren (חֶמֶר) wurde er abgelaſſen und in kleinere Gefäße gefüllt. Das Verpichen der Gefäße (כָּפַר mit כֹּפֶר, Pech vermiſcht mit Rebenaſche) erwähnt der Talmud Moed kat. f. 12, 1. Kel. 10. vgl. Colum. 11, 12. Weinkeller (בֵּית אוֹצְרוֹת יַיִן) ſind erwähnt 1 Chr. 27, 27. Hohesl. 2, 4. Vgl. hinſichtlich der jetzigen Manipulationen mit dem Wein im Morgenlande Mariti R. S. 148 f. Thevenot R. II, 169. Tavernier R. I, 163 f. Niebuhr R. I, 423. Wie jetzt noch, ſo wurde ſchon vor Alters der ſüße Moſt zu einem Syrup (דִּבְשׁ, 1 Moſ. 43, 11. Ezech. 27, 17. Hohesl, 5, 1. vgl. Bd. II. S. 226, arab. دِبْس, griech. *ἕψημα*, *σίραιον*. Hesych. lat. defrutum, caroenum, sapa, verſchiedene Grade der Einkochung bezeichnend) eingekocht. Beſonders Hebron exportirt eine Menge dieſes Dibs. Zu unterſcheiden davon iſt der Roſinenwein, passum, aus getrockneten Trauben gepreßt. Die אֲשִׁישִׁים, אֲשִׁישׁוֹת (2 Sam. 6, 19. Hoſ. 3, 1), auch צִמֻקִּים (1 Sam. 25, 18. 2 Sam. 16, 1., woher das italien. Simmuki), LXX. *πέμματα*, ſind gedörrte Trauben, gewöhnlich in Kuchenform, die wohl auch als Götzenopfer und Heilmittel dienten.

Von den künſtlichen Weinen (שֵׁכָר, *σίκερα*, berauſchendes Getränk überhaupt, 3 Moſ. 10, 9. 4 Moſ. 6, 3. 5 Moſ. 29, 6. Richt. 13, 4 ff. 1 Sam. 1, 15. Sprüchw. 20, 1. 31, 4), von denen das Alterthum mehrere kannte (ſ. Hier. ep. ad Nepot. Plin. 14, 19. Diosc. 5, 28 sqq.), waren den Iſraeliten vielleicht ſchon von Aegypten her mehrere bekannt, z. B. der Palmwein, *οἶνος φοινίκινος*, vinum palmeum, arabiſch سَكَر, aus macerirten, dann gekelterten Datteln (Plut. symp. III, 2. 1. Her. II, 86. III, 20. Str. 16, 742. Plin. 14, 19. 23, 26. Diosc. 5, 40.; vgl. Ugol. VII, 177. Burkh. Nub. S. 206 f.). Apfelwein, *μηλίτης*, יַיִן תַּפּוּחִים des Talm. Jer. 11, 2. Granatenwein, עָסִיס רִמּוֹן, Hohesl. 8, 2. Honigwein, *οἰνόμελι*, דבשלין M. Schabb. 20, 2. דיבשלין Ter. 11. (ſcheint jedoch nicht bloß aus Honig fabricirt, ſondern eine

*) Für dieſe Bedeutung könnte Jeſ. 25, 6. Jer. 48, 11. angeführt werden. S. Hitzig zu Jeſ. Daß שׁ einen abgeheften Wein bedeuten ſolle, wie Meier a. a. O. meint, iſt allzu ſehr lucus a non lucendo.

Miſchung von Honig und natürlichem Wein geweſen zu ſeyn, um den mangelnden Zuckerſtoff zu erſetzen). Endlich Gerſtenwein (ζῦθος, οἶνος κρίθινος, nach Her. II, 77. in Aegypten, beſonders Peluſium, ſehr gebräuchlich, durch Beimiſchung von Crocus und Salz gemacht, im Talm. Schabb. f. 156, 1. זיתום המצרי, cf. M. Pes. 3, 1. Ueber den zum Räuchern gebrauchten יין קפריסין ſ. Bd. XII. S. 507 f, Ugol. VIII. p. 916. — Auch ſuchte man dem natürlichen Weine durch Vermiſchung (מָסָךְ Spr. 9, 2. 5. Jeſ. 5, 22.) mit allerlei Gewürzen, Myrrhen, Wermuth, Roſenöl (auch Pinienzapfen, Ritter XVII, 448) größere Stärke zu geben. Dieſer Würzwein (מָסֶךְ Pſ. 75, 9., מְמֻסָּךְ Spr, 23, 30. Jeſ. 65, 11., zu heidniſchen Libationen; מֶזֶג, יַיִן הָרֹקַח, Hohesl. 7, 3. 8. 2., rabb. יֵינוֹת מְבֻשָּׂמִים) war auch bei Griechen und Römern beliebt (οἶνος ἐσμυρνισμένος Mark. 15, 23. κεκερασμ. ἄκρατον Offb. 14, 10., vinum aromatites, myrrhinum, absynthites etc. Plin. 14, 19. Dioſc. 5, 64 sq.). Er war bei den Juden, wie auch geſchwefelter Wein, vom Opfer ausgeſchloſſen. M. Menach. 8, 6. cf. Ugol. XIII, 465. XVII, 1160 sqq. Ob auch die alten Hebräer den Wein mit Waſſer vermiſcht (vinum dilutum) tranken, iſt wenigſtens nicht mit Beſtimmtheit aus Jeſ. 1, 22. zu ſchließen, wo מָהַל = entmannen, ſchwächen, verfälſchen. Bei den Römern hieß castrare vinum, wenn man ihn über den mit Schnee gefüllten saccus vinarius oder durch das colum goß, nicht nur ihn zu erfriſchen, ſondern auch ſeine berauſchende Kraft zu mäßigen (Plin. 14, 22. 19, 4. 19. 23, 2. 24). Erſt der Talmud redet von Miſchung des Weines mit Waſſer (חמרא מרקא im Unterſchied von חמרא חייא; den Wein der Saronebene habe man mit zwei Theilen Waſſer verdünnen müſſen, Nidd. 2, 7), ſowie von der ſogenannten Lauer, Leure (lora, δευτερίας, תָּמֵד oder יַיִן גָּרוּשׁ, Maas. s. f. Chol. f. 25. 2. Pes. 42, 2.), dem Nachwein, den man erhält durch Auspreſſen der mit Waſſer macerirten Weintreſter. Die heutigen Orientalen trinken Waſſer und Wein bereits nebeneinander, unvermiſcht. Eſſig, חֹמֶץ, wurde ſchon vor Alters im Orient mit Oel vermiſcht zur Erfriſchung, z. B. von den Schnittern in der Ernte (Ruth 2, 14.) genoſſen, vgl. Plin. 23, 26. Roſenm. Morgenl. III, 68. Als Mittel gegen Zahnweh kommt der Eſſig vor M. Schabb. 14, 4. Den Naſiräern war er als Erzeugniß des Weinſtocks ebenfalls verboten. Mit Waſſer vermiſcht (posca, pusca, Veget. mil. 4, 7. Suet. Vit. 12. Ulp. 12, 13. Spart. Pesc. Nig. 10. Plin. 19, 20. 22, 58. Plaut. mil. glor. 3, 2. 23. Lipsius, de mil. rom. V, 16. dial. Grabner, de posca. Mis. 1701) tranken den Eſſig die römiſchen Soldaten. Die Kriegsknechte, welche Jeſum kreuzigten, gaben ihm (Matth. 27, 48. Joh. 19, 29.; vgl. Pſ. 69, 22) von ihrer posca, ὄξος (zu unterſcheiden von dem sopor, οἶνος ἐσμυρνισμένος oder ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον zu Anfang der Kreuzigung) zu trinken. S. Walch, de potu serv. morib. Jen. 1762. Bynaeus, de morte Christi III. p. 265 sqq. Deyling, obs. I. p. 254 sqq. u. Bd. VIII, 66. — So wenig die heilige Schrift dem mäßigen Genuß des Weins entgegen iſt (Spr. 31, 6. Pſ. 104, 15. Sir. 31, 32 ff.), weßwegen er überall neben dem Brod als weſentliches Lebensbedürfniß erſcheint (1 Moſ. 14, 18. 1 Sam. 16, 20. 25, 18. Neh. 5, 15. Klagl. 2, 12. Tob. 4, 18.) und die ſtärkende, erquickende und erheiternde Kraft deſſelben gerühmt wird (Richt. 9, 13. Pred. 10, 19. Sir. 40, 20 u. ö. 1 Tim. 5, 23), ſo oft rügt ſie doch andererſeits den übermäßigen Weingenuß, beſonders da auf häufiges Vorkommen der Trunkenheit unter den Iſraeliten manche Stellen der heil. Schrift hindeuten, ſchon (abgeſehen von Noah 1 Moſ. 9, 21 u. Lot 19, 32.) 5 Moſ. 21, 20. 1 Sam. 25, 36. 1 Kön. 16, 9. Spr. 20, 1. 21, 17. 23, 30 f. 31, 4 ff. Jeſ. 5, 11. 22. 19, 14. 28, 1. 7. 56, 12. Jer. 23, 9. Hoſ. 4, 11. 7, 5. Hab. 3, 5. Sir. 19, 2.; vergl. Joseph. bell. jud. 2, 2. 5. Die Nachfolger der rechabitiſchen Abſtinenz von Wein (Jer. 35, 6 ff.) ſind zuerſt die Nabathäer (Diod. 9, 94), hernach die Muhammedaner geworden, und in Folge davon iſt die Weincultur in Paläſtina an vielen Orten in Abgang gekommen (Brocard. Itin. 93). Aus der Gewohnheit, vor dem Trinken den Wein zu ſeihen (זָקַק, durch ein Tuch, M. Chol. 28, 9: מְזַרְזֵס מְשַׁמֶּרֶת יַיִן), um ihn von Hefe oder hineingefallenen Inſekten zu

reinigen, ist mit der Zeit von den Pharisäern ein strittes Speisegesetz gemacht worden (Matth. 23, 24). Ueber diese und andere rabbinische Satzungen in Betreff des Weins s. Bd. XIV. S. 609 und Ugol. thes. X, 72. 260. 632. 660 sqq. 714. Sonst vgl. Celsius hierobot. II, 400 sqq. Henderson, history of ancient, and modern wines. 1824. E. Barry, observ. on ancient wines. Lond. 1775. A. Bacci, de vin. cerev. ac conviv. ant. Rom. 1586. in Gronov. IX. Beckmann, Beitr. zur Geschichte der Erf. I, 183 ff. II, 482 ff. Pauly, Realencykl. d. class. Alterth. Bd. VI. d. Art. vindemia, vinea, vinum. Winer, RWBuch unt. den Artt. „Wein" und „Essig". Leyrer.

Weisheit. Der Begriff der Weisheit tritt auf allen Gebieten des geistigen Lebens hervor, und ungeachtet seiner verschiedenen Nüancirungen behält er im Wesentlichen durchweg überall den gleichen teleologischen Karakter, d. h. die Beziehung auf den realen Zweck. Die populäre Definition: weise seyn heißt die besten Mittel wählen zu den besten Zwecken, wird auch durch die verschiedenen sprachlichen Bezeichnungen gerechtfertigt. Das Wort weisen scheint das angewandte, zweckmäßige Wissen zu bezeichnen, die Leitung oder Weisung Seitens eines Wissenden. Die Bienenkönigin heißt: der Weisel, weil sie den Schwarm anführt. Nach dem Ausdruck: die Art und Weise, schließt sich an die Art, als die bestimmte Anlage, die Weise als der bestimmte Gang ihrer Verwirklichung an. Die Weisheit ist somit die Tugend oder die Virtuosität der Weise und des Weisens; sie involvirt die Vorstellung einer absoluten oder doch sittlich reinen Methodik, die als solche ohne reine Zwecke nicht gedacht werden kann. Der Lateiner erlangt diese Virtuosität auf praktischem Weg durch das sapere, den Geschmack, die geübte Erfahrung, daher sapientia. Der Grieche kommt auf dem Wege theoretisch geregelter Uebung zum Verstehen einer Kunstfertigkeit, zunächst der körperlichen, dann der ästhetisch geistigen, der Tonkunst oder der Dichtkunst, endlich zu der spekulativen Fertigkeit, der *σοφία*. Der Grundbegriff der hebräischen חָכְמָה scheint das auf Wissen gegründete, geübte, feste Urtheil zu seyn (s. Gesen. Thesaur., חָכַם).

Da der Begriff der Weisheit abhängig ist von dem Begriffe des Zwecks und da der Begriff des realen Zwecks intellektuelles Bewußtseyn und ethisches Handeln voraussetzt, da endlich alle Zwecke ihre volle Wahrheit erst erhalten durch einen einheitlichen Endzweck aller Offenbarung Gottes in der Welt, so weist jeder Gedanke und jede Spur der Weisheit auf Gott als die Quelle der Weisheit zurück. Dieß gilt allerdings von allem Leben und allen Gütern des Lebens in der Welt überhaupt; von der Weisheit aber gilt es im besondersten Maße, weil die Offenbarung der geistigen Zwecke in der Welt die faßlichste, allgegenwärtigste und unabweisbarste Gestalt der Offenbarung ist. Durch Nichts kommt der Atheist mehr mit sich selber in Widerspruch, als wenn er die göttlichen Zwecke in der Welt läugnet, denn nur durch den Wahnsinn könnte er sich selber aus dem Gewebe sittlicher Zwecksetzungen flüchten. Daher hat z. B. auch der Polyhistor Morhof dem Pantheismus des Spinoza am Meisten die Läugnung des Weltzwecks zum Vorwurf gemacht. Der Begriff der Weisheit ist eine der großen ethischen Grundideen des Lebens, weil das Leben bewußt und unbewußt, freiwillig oder getrieben gerichtet bleibt auf den Weltzweck.

Gott als der absolute Verwirklicher seines Weltzwecks ist die Quelle der Weisheit und die höchste Weisheit selbst. Er ist aber die höchste Weisheit, weil er die Liebe, die Allmacht, die Wahrheit, die Güte, das Leben ist. Weil nun die Weisheit als die göttliche Meisterschaft in der Verwirklichung des Weltzwecks unter den Eigenschaften Gottes besonders hervorragt, so tritt sie zu allererst auf als eine Offenbarungsform des göttlichen Wesens selbst. In dieser Gestalt der Weisheit sind alle Eigenschaften Gottes zugleich gesetzt mit der Weisheit; diese ist die dominirende Grundform. Dann aber unterscheidet sich die Weisheit als eine besondere Eigenschaft Gottes von seinen anderen Eigenschaften. In der ersteren Gestalt ist die Weisheit ein Gegenstand der Religionsphilosophie und der spekulativen Trinitätslehre; in der letzteren Gestalt wird sie von der

Dogmatik in der Lehre von den Eigenschaften Gottes dargestellt. Mit dieser allgemeinen und dieser besonderen Form der urbildlichen göttlichen Weisheit correspondirt eine allgemeine und eine besondere Form der abbildlichen göttlichen Weisheit zunächst in der Natur, dann aber auch im Menschenleben. Die Welt und der Weltlauf ist zuvörderst durchaus ein Werk der göttlichen Weisheit, insofern der Weltzweck durch das Walten Gottes rein verwirklicht wird, insofern Alles in absoluter Teleologie beschlossen ist. Die Welt und der Weltlauf tragen aber auch eine besondere Signatur der Weisheit an sich in allen Zügen der Zweckgemäßheit der Dinge, die wir als solche von ihrer Schönheit und anderen Karakterzügen wohl zu unterscheiden haben. Vielfach *scheint* diese Zweckgemäßheit sogar mit der Schönheit in Spannung und Widerstreit zu gerathen, z. B. in den Formen des Häßlichen. Die Zweckgemäßheit des Todes ist leicht einzusehen; zur Schönheit verklärt ihn erst der vollkommene Friede Gottes. Die göttliche Weisheit endlich im Menschenleben, von dem Menschen angeeignet und erstrebt, hat ebenfalls eine allgemeine und eine besondere Gestalt. In der ersteren Gestalt ist sie mit der Frömmigkeit nach ihrem intellektuellen ethischen Verhalten selber identisch; in der letzteren Gestalt ist sie eine besondere Tugend unter den Tugenden des gereiften Christenlebens. Im Alten Testament tritt die Weisheit vorzugsweise auf als ächte Religiosität oder Gläubigkeit überhaupt, im Neuen Testamente ist sie vorzugsweise eine hervorragende Tugend, hervorgehend aus gereifter, praktischer, christlicher Erkenntniß. In beiden Beziehungen aber tritt zwischen die urbildliche Weisheit Gottes und die abbildliche Weisheit des Menschen die Mittelform der ebenbildlichen, gottmenschlichen Weisheit, wie sie in Christus persönlich erscheint, aber auch durch sein Wort, seine Lehre, sein Leben und seinen Geist permanent gegenwärtig ist in der Kirche und durch die Kirche in der Welt, und sich in der Heilslehre zu einer besonderen Weisheitslehre specialisirt. Ueber jede der genannten Formen dürfen wir zur Erläuterung nur Einiges bemerken.

1) Die Weisheit als eine Grundform der göttlichen Offenbarung. Die beiden Gestalten der Offenbarung Gottes, welche das Alte Testament als einander ergänzende Grundformen aufstellt, sind die theokratisch-davidische Gestalt des Engels des Herrn, entsprechend dem Namen Jehovah, und die universalistisch-salomonische Gestalt der Chochma (Sophia), entsprechend dem Namen Elohim, s. Hiob 25. Jes. 40, 12. Sprüche Salom. 8. Kap. 9. (vgl. Jesus Sirach 24; Buch der Weisheit Kap. 7 ff.).

Die Personifikation der göttlichen Weisheit ist hier so stark, daß sie in's Persönliche, Hypostatische hinüberspielt. Wie sich aber diese Gestalt der Weisheit, nach welcher sie Grundform der Offenbarung Gottes ist, entwickelt aus der praktischen Lehre vom *Worte* Gottes, so geht sie auch weiterhin wieder in die spekulative Lehre vom Worte Gottes, d. h. vom Logos, über (s. Lücke, Johannes Bd. I. S. 257 ff., S. 269 ff.). Dieser Uebergang wurde bekanntlich besonders durch Philo vermittelt; war aber ohne Zweifel eine allgemeiner verbreitete intuitive oder mystisch vertiefte Bestimmung des göttlichen Offenbarungswortes unter den Juden zur Zeit Christi überhaupt. Der neutestamentliche Vollender der Logoslehre ist bekanntlich der Evangelist Johannes. Der Logos war die vorwaltende Form der zweiten Hypostase der Trinität bis auf die Zeit Tertullian's, mit welchem der Begriff des Sohnes das Uebergewicht bekam, was Dorner zuerst hervorgehoben hat. Hier ist noch zu bemerken, daß der Logos die göttliche Offenbarung bezeichnet mit Beziehung auf ihr Princip, d. h. ihren Grund in Gott selbst. Daher ist auch der Logos nicht nur der Grund der Welt, sondern auch das persönliche Ebenbild Gottes. Die Sophia dagegen bezeichnet die Offenbarung Gottes in Beziehung auf ihren ethischen Weltzweck, daher bleibt sie eine Personifikation, aus deren Hintergrunde das persönliche Lebensbild des Logos hervorblickt. So tritt sie auch noch im Neuen Testament hervor, Matth. 11, 19.

Die Analoga der biblischen Sophia in heidnischer Ahnung und Trübe gebildet, sind die Gestalten der Athene bei den Griechen, der Minerva bei den Römern, der Neith bei den Aegyptern, des Wischnu bei den Indern u. s. w. Christlich gefärbte

Zerrbilder der göttlichen Weisheit als Offenbarungsform sind die verschiedenen Darstellungen des Aeon Sophia bei den Gnostikern, worüber die Kirchen- und Dogmengeschichte zu vergleichen ist. Insbesondere: Pistis Sophia. Opus Gnosticum, lat. vert. Schwartze. Berol. 1855. Ueber die philosophischen und religiösen Abbilder der kanonisch bestimmten Sophia, z. B. die intellektuelle Welt in Gott, die vorweltliche Thora u. s. w. ist die Geschichte der Trinitätslehre zu vergleichen (s. meine positive Dogmatik S. 145 ff.). Zu der heiligen Literatur über die Weisheit gehören die salomonischen Schriften des Kanon, ohne Zweifel auch Hiob, die Apokryphen: Weisheit Salomonis und Jesus Sirach. Daran hängen sich in der jüdischen Literatur die kabbalistischen Schriften an, in der christlichen die mystischen, in der muhammedanischen die sufistischen (s. Tholuck, Blüthenlese) u. s. w.

2) Die Weisheit Gottes als eine besondere Eigenschaft des göttlichen Wesens betrachtet, ist von verschiedenen Theologen verschieden bestimmt worden, worüber Bretschneider, systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe S. 384 zu vergleichen. Die Definition von Ammon trifft zum Ziele in populärer Fassung: Sapiens, i. e. cognitione optimi et adminiculorum ad id efficiendum idoneorum instructus. Marheineke läßt die Zweckbestimmung ganz unbeachtet: als allweise wird Gott vorgestellt, sofern sein Wesen selbst als Grund gedacht wird, aus welchem sein Wissen ist. Ebenso tritt die Zwecksetzung bei Schleiermacher nicht genügend hervor: die göttliche Weisheit ist die in der Erlösung bethätigte, göttliche Selbstmittheilung, als das die Welt ordnende und bestimmende Princip. Treffend dagegen ist die Erklärung von Nitzsch: Weisheit ist die Tugend des Wissenden; folglich nicht die quantitative und extensive, sondern praktische Größe, intensive und produktive Vollkommenheit des Wissens. Sie ist also nicht die Allwissenheit; sie ist vielmehr die absolute Zweckmäßigkeit des Wissens (System S. 166). Die Zweckmäßigkeit, setzen wir hinzu, als Zwecksetzung und Zweckverwirklichung zugleich. Ueber die Widersprüche von Strauß (nach Spinoza) gegen den Zweckbegriff, s. Nitzsch System S. 168 (meine positive Dogmatik S. 77). Der scheinbare Kreislauf der Dinge, in welchem Mittel und Zweck sich unauflöslich verschlingen, hebt die Ziele, die Zwecke, den Endzweck nicht auf, weil das Leben der Welt kein bloßer Kreislauf ist, sondern von Stufe zu Stufe emporsteigend, das Vergängliche opfert, um durch und für den Selbstzweck des persönlichen Lebens in dem Unvergänglichen den höchsten Endzweck, die Verherrlichung des persönlichen Gottes in einem persönlichen seligen Geisterstaate zu erreichen. Der moderne Materialismus, welcher die sittlichen Zwecke in der Welt läugnet, hat sich einer intellektuellen „Vogelfreiheit" hingegeben, welche consequent durchgeführt, auch zur persönlichen Vogelfreiheit führen müßte.

3) Die Welt und der Weltlauf als Werk der Weisheit Gottes. Wir beziehen uns hier auf den Artikel von der Vorsehung Gottes zurück, mit deren Walten in der Welt der Begriff der Weisheit Gottes in der Welt zwar nicht in Eins zusammenfällt, wohl aber verwandt ist, insofern die Weisheit die Offenbarung der Güte und Liebe und das Thun der Allmacht, sowie das Bewußtseyn der Allwissenheit einheitlich dirigirt. Hieher gehörige Bibelsprüche sind Hiob 12, 13; Sprüchw. 3, 19. 20; Jerem. 10, 12; Dan. 2, 20; Röm. 11, 33; 16, 27; 1 Kor. 2, 7; Eph. 3, 10; 1 Tim. 1, 17; Judä V. 25 u. A.

4) Die weise Anordnung der Dinge, als ein besonderer Karakterzug der Welt. An diese schließt der teleologische Beweis (auch der physiko-theologische genannt) für das Daseyn Gottes mit seiner ganzen reichen Literatur sich an, siehe Bretschneider S. 358 ff. Ueber die weitere Begründung der Lehre von den Beweisen für das Daseyn Gottes und über die Ergänzung des physiko-theologischen Beweises durch den ethiko-theologischen, s. meine philosophische Dogmatik S. 219 ff.

5) Die Weisheit in abbildlicher Gestalt; als Frömmigkeit überhaupt. So wie die alttestamentliche Religion in objektiver Gestalt sich theilt in die theokratisch-davidische Lehre von Jehovah und dem Engel des Bundes, und in die universalistisch-salomonische

Lehre von Elohim und der göttlichen Weisheit, theilt sich die Lehre von der Aufnahme und Aneignung der göttlichen Offenbarung in der menschlichen Religiosität in die beiden Grundformen des theokratisch bestimmten Glaubens und der universalistisch-bestimmten Weisheit des Frommen. Daher schließt sich auch an die Darstellung der göttlichen Weisheit in den oben angeführten biblischen Schriften die Unterweisung in der menschlichen Weisheit an. Zu vergleichen Sprüche Salomon., Weisheit Salomon., Jesus Sirach. Von der wahren Weisheit aber unterscheidet die biblische Weisheitslehre von Haus aus die falsche, welche verwerfliche Mittel wählt zu egoistischen Zwecken; z. B. er fängt die Weisen in ihrer Listigkeit, Hiob 5, 13. Die Frömmigkeit, sofern sie wurzelt in ihrem Principe, dem Worte der Offenbarung Gottes, insbesondere seiner Verheißung, ist der Glaube; die Frömmigkeit dagegen, insofern sie gerichtet ist auf das Ziel, auf die sittlichen Zwecke des Lebens und auf den höchsten Endzweck: Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Verherrlichung Gottes, ist die Weisheit. Hieher gehört: Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, Straßburg 1851.

Mit der biblischen Weisheitslehre bildet die heidnische Philosophie, insbesondere die hellenische, eine welthistorische Parallele. In der ersteren bilden die göttlichen Principien der christlichen Ethik sich aus, in dieser die humanen Formen derselben (die silbernen Schalen für die goldenen Aepfel). Es mag als ein Ausdruck des Bewußtseyns von der Unzulänglichkeit aller bloß menschlichen Weisheit erscheinen, daß die weisesten Griechen, besonders im Gegensatz gegen die Anmaßung der Sophisten (obwohl schon Pythagoras den bescheideneren Namen Philosophie soll gewählt haben), ihre *σοφία* in *φιλοσοφία* verwandelt haben. Selbst mit ihrem Namen mußte also die Philosophie der Hellenen weissagen von der anderwärts zu suchenden wesentlichen Weisheit, wie dieß schließlich die Neuplatoniker gethan haben mit ihrer Erklärung, daß man nur durch Ekstase (prophetische Disposition) zur wahren Gotteserkenntniß gelangen könne. — Der wahren Weisheit des Frommen stellt die Schrift die falsche Weisheit der Welt gegenüber, wie sie von Gott zur Thorheit gemacht wird, Pr. Sal.; Röm. 1, 22; 1 Kor. 1 u. 2; Jakobus 3, 15.

6) Die Weisheit als specielle christliche Tugend im Zusammenhange mit den christlichen Tugenden überhaupt. Die neutestamentliche Specialisirung der christlichen Weisheit ist schon angedeutet durch den Spruch: Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit und Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung, 1 Kor. 1, 30. In Beziehung auf diese Specialisirung aber haben wir eine dreifache Gestaltung der neutestamentlichen Weisheit des Christen zu unterscheiden:

1) Die Weisheit als eine besondere Frucht oder Tugend unter den Früchten des christlichen Glaubens.

2) Die Weisheit als ein besonderes Charisma, wozu also die zu heiligende Anlage schon in der ursprünglichen Natur eines bestimmten Individuums liegt.

3) Die Weisheit endlich als ein höherer Entwickelungsgrad in dem praktischen Erkenntnißleben des Christen.

Im Grunde ist schon die christliche Buße und Bekehrung selbst ein Werk der wahren Weisheit; der Sünder wendet sich von den falschen Zielen und Zwecken seines Lebens ab, und richtet sein Trachten auf den wahren und höchsten Endzweck; er eilt, seine Seele zu erretten. Schon in den Sprüchwörtern ist diese Wahrheit überall hervorgehoben (s. besonders Kap. 1, 7; 8, 35. 36). Christus hat sie im Neuen Testament ausgesprochen in dem Gleichniß von dem Hausbau des klugen und des thörichten Mannes, Matth. 7, 24 ff., von den klugen und den thörichten Jungfrauen, und in vielen anderen Reden und Sprüchen. Aus der Weisheit des Glaubenslebens, dem Wandel im Geiste, geht aber mit allen anderen Früchten des Geistes auch die specielle Frucht der Weisheit hervor, die Tugend der Weisheit. In diesem Sinne wird z. B. die Vorsicht im Wandel als Weisheit beschrieben Ephes. 5, 15., oder auch das sanftmüthige Verhalten Jakob. 3, 15. Indessen bleibt doch auch im Neuen Testamente die

Voraussetzung, daß die Weisheit des Frommen, im Allgemeinen betrachtet, ein Grundzug seines ganzen Lebens sey, und die bestimmte Specialisirung derselben tritt erst mit dem Charisma der Weisheit neben den anderen Charismen hervor 1 Kor. 12, 8. Die Idee eines besonderen Charisma der Weisheit ist allerdings auch schon im Alten Testament thatsächlich ausgesprochen in der Ausstattung des Salomo mit der Gabe der Weisheit (1 Kön. 3, 12). Hier aber erhält sie durch ihre bestimmte organische Gliederung auch ihre bestimmtere begriffliche Bedeutung. Die Gabe des *λόγος* bildet die erste Hauptabtheilung neben der Gabe der *πίστις* und der *προφητεία*. Die Gabe der Propheteia ist die Offenbarung des Geistes Gottes durch eine besondere Macht des Gefühles; die Gabe der speciellen Pistis bezieht sich auf den Willen, die Gabe des speciellen Logos bezieht sich auf die Intelligenz. Die Prophetie verzweigt sich wieder in die drei Gaben: Unterscheidung der Geister (kritisches, feines, sittliches Gefühl), das Reden mit Zungen (mächtiges, begeistertes Gefühl), Deutung der Zungen (reflektirendes, vermittelndes Gefühl). Die Gnade der Pistis bethätigt sich in dem Mollton der Krankenheilungen und in dem Durton der Dämonenaustreibungen. Der Logos aber verzweigt sich in den *λόγος γνώσεως* und in den *λόγος σοφίας*. Offenbar ist nun dieß der Gegensatz einer vorwaltend theoretischen, auf die religiösen Principien des Heils gerichteten und einer vorwaltend praktischen, auf die ethischen Zwecke des Heils gerichteten Erkenntnißgnade. Das Charisma der Weisheit vermittelt das Christenthum mit dem praktischen Leben. Indessen ruhen die besonderen Begabungen der Gläubigen auf der allgemeinen Ausstattung mit der Gabe des Geistes, daher tritt auch die Weisheit besonders hervor als die Gestalt des christlichen Lebens in seiner höheren Entwickelung, in seinem Heranreifen zum Mannesalter. Dieß ergibt sich besonders aus den paulinischen Ermahnungen und Segenswünschen 1 Kor. 1, K. 2. K. 3, 1 ff.; Eph. 2, 17; Phil. 1, 10; Kol. 3, 16 u. a. St. An die neutestamentliche Lehre von der Tugend der Weisheit hat die Darstellung der Weisheit in der christlichen Ethik sich anzuschließen. Dabei ist jedoch die Erklärung von Rothe theologische Ethik Bd. II. S. 365) sicher ohne Gewicht; nämlich folgende: Die universell bestimmte Vernünftigkeit oder die Tugendhaftigkeit, oder sittliche Vollkommenheit des universell bestimmten Selbstbewußtseyns, d. h. des Sinnes, näher des Verstandessinnes, ist die Weisheit. Sie ist die Tugend, welche specifisch zum universellen Erkennen, d. h. zum Denken und Vorstellen qualificirt, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin universellen Erkennen, so daß dasselbe von jedem Andern gleicherweise zu vollziehen ist, die „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend." Diese „eigenthümliche, wissenschaftliche Tugend" hat wohl eine nähere Beziehung zu dem *λόγος γνώσεως*. Die Tugend dagegen, welche Rothe weiterhin als Originalität beschreibt und die sich also von der Weisheit bestimmt unterscheiden soll, wäre mehr verwandt mit der Weisheit, wenn es überhaupt Grund hätte, die Originalität nur auf die Seite der Selbstthätigkeit zu stellen, während das Selbstbewußtseyn, in welchem doch der Ursprung (origo, davon Originalität) der Selbstthätigkeit liegt, nicht originell seyn soll. Viel eher trifft zum Ziele eine Definition der ethischen Weisheit von Sailer (christl. Moral Bd. II. S. 109): „Die Weisheit besteht in der Harmonie des menschlichen Erkennens, Wollens, Thuns mit dem höchsten Gute der Menschheit." Die Weisheit als Tugend ist eine mit der zunehmenden Erkenntniß des göttlichen Weltzwecks zunehmende Erkenntniß der ihm entsprechenden Mittel und eine der zunehmenden Erkenntniß entsprechende praktische Hingebung in den Dienst dieses Weltzwecks, zunächst in der Verwirklichung dieses Weltzwecks im eigenen Leben und im nächsten Lebenskreise; oder kurz, die auf ihren Zweck bezogene, in die praktische Richtung umgesetzte, christliche Gnosis — die Ethik im Leben.

7) Die ebenbildliche Weisheit, welche von der urbildlichen Weisheit Gottes ausgehend, die abbildliche Weisheit in dem Leben des Christen in's Daseyn ruft, oder die Weisheit Christi. Christus ist die persönliche Weisheit selbst Matth. 11, 19; 1 Kor. 1, 24. 30; Kol. 2, 3; Offenb. 5, 12. Er ist aber die Weisheit in der vollkommenen

Beziehung seines Lebens auf seinen Zweck. Sein Zweck war die Erlösung der Welt (Joh. 3, 16) und sein Mittel und seine Wahl war das Kreuz (Joh. 3, 14. 15). Ja sich selber hat er zum reinen und ganzen Opfer, d. h. zum reinen und ganzen Mittel gemacht, als der Knecht Gottes (Jes. 53; Phil. 2, 6 ff.), wie er selber als der Sohn Gottes der reine und ganze Zweck war (Ps. 2; 110; Jes. 53, 10; Ephes. 1, 20, 22; Phil. 2, 9; Kol. 2, 16). Diese Weisheit des Lebens Christi drückt sich denn auch vollkommen aus in der Stiftung, worin er der Menschheit permanent gegenwärtig ist, in seinem Wort, Sakrament und Geist: das Christenthum ist die vollkommene Schule der Weisheit.

8) Aber auch in dem Leben Christi und in seiner Lehre tritt die Gestalt der Weisheit im engeren Sinne hervor, wie dieß schon bei Jesaias die sieben Formen des auf dem Messias ruhenden Geistes, von denen die erste die Weisheit ist, aussprachen (Jes. 11, 1). Das Christenthum vermittelt nicht nur im Allgemeinen die Verwirklichung des Reiches Gottes, es vermittelt auch die specielle Weisung für diese Verwirklichung, die specielle Methode, welche wir von Methodismus unterscheiden wollen, obgleich mit der Erinnerung, daß vielfach in dem Leben einzelner Christen und in der Wirksamkeit einzelner Prediger zu wenig Methode ist. Die christliche Heilsordnung ist eine specielle Gestaltung der Weisheitslehre des Christenthums. Die Reformation ist eine specielle Offenbarung der christlichen Weisheit in der christlichen Heilsordnung, weil sie das grundlegende Princip, die Rechtfertigung wieder in seiner vollen Bedeutung hervorgehoben und die persönliche Wiedergeburt wieder als Ziel und Zweck aufgestellt hat. In dem christlichen Kirchenjahr, wie es die ewige Vergegenwärtigung aller großen Heilsthatsachen zur Förderung des christlichen Heilslebens bezweckt, stellt sich ein plastischer Abdruck des Christenthums als Weisheit dar. Die ältere Theologie hat nicht ohne Grund das Wort Pastoralweisheit gebildet. Die christliche Weisheit blickt auf das Ziel, die Wiederkunft Christi und auf die persönliche Seligkeit in und mit der Offenbarung des Reiches der Herrlichkeit. Je mehr sie aber auf das Ziel hinsteuert mit den rechten Mitteln, besonders mit persönlicher Rüstung in stillem, sanftmüthigem Geiste, desto mehr weist sie auf ihr Princip, auf ihren ebenbildlichen Ursprung in Christo und auf ihren urbildlichen Ursprung in Gott in abbildlicher Schönheit zurück. Lange.

Weisheit, Buch der. Dieses Buch gehört zu denjenigen der alexandrinischen Bibelübersetzung angehängten Schriften, welche eine Mittelklasse bilden zwischen den kanonischen und den nie zu kirchlicher Geltung und öffentlichem Gebrauche gekommenen Schriften, die man ursprünglich *ἀπόκρυφα*, später bei den Protestanten *ψευδεπίγραφα* genannt hat. Siehe die Artikel „Apokryphen," „Kanon des Alten Testaments" und „Pseudepigraphen." — Das Buch zerfällt deutlich in drei Haupttheile. Der erste umfaßt Kap. 1—5. Nach einer mehr allgemein gehaltenen Einleitung (Kap. 1) wird in den folgenden Kapiteln (2—5) aus dem Principe der Weisheit vor Allem die richtige Vergeltungslehre entwickelt. Dieselbe wird entgegengestellt jener unvollkommenen, die wir im Kindesalter der Theokratie vorfinden, welche Lohn und Strafe bereits im Diesseits erwartet und welche von frivol gesinnten Menschen (Kap. 2) je und je zum Deckmantel roher Genußsucht und Gewaltthätigkeit mißbraucht wurde. Es wird gezeigt, daß weder ein an Kindern reicher Gottloser glücklich, noch ein an Kindern armer Frommer unglücklich sey. Denn nicht im Diesseits, sondern im Jenseits sey das wahre Leben und das wahre Glück zu finden, und wie deßhalb der hier auf Erden kurz und unglücklich lebende Fromme nicht zu beklagen sey, weil er dort Ersatz und herrlichen Lohn finden werde, so sey umgekehrt der hier lange und glücklich lebende Gottlose nicht glücklich zu preisen, weil dort eine schreckliche Enttäuschung seiner warte und eine Strafe, die im Diesseits angefangen, im Jenseits sich fortsetzen und vollenden werde. Denn bis zu der Erkenntniß vermag der Verfasser allerdings noch nicht sich zu erheben, daß der Gottlose möglicherweise erst in jenem Leben die Strafe seiner Bosheit empfangen werde. Er behauptet vielmehr auf's Bestimmteste, daß der Gottlose, und zwar nicht nur in

seiner eigenen, sondern auch in der Person seiner Nachkommen, den göttlichen Fluch schon hier auf Erden erfahren müsse (3, 16—19. 4, 3—6. 18—20). — Im zweiten Theile, der Kap. 6—9 umfaßt, wird Salomo selbst als redend eingeführt, und zwar wendet er sich als der Weise unter den Königen an seine Mitherrscher (daher die Weisheit Salomo's an die Tyrannen nach 6, 9), um sie nicht nur über Wesen und Ursprung der Weisheit zu belehren, sondern auch (besonders durch Mittheilung seines Gebetes um Weisheit) zum Trachten nach ihr zu ermahnen. — Im dritten Theile (Kap. 10—19) wird historisch zu Werke gegangen. Es wird nämlich zuerst (Kap. 10 bis 12) nachgewiesen, wie die Weisheit von der Schöpfung des ersten Menschen an bis zur Einnahme des heiligen Landes durch die Israeliten in der Geschichte der Menschheit sich geoffenbart habe. Da die Hauptsünde der Einwohner Kanaans der Götzendienst war, so wird daran Veranlassung genommen (Kap. 13—15), die Thorheit und Verderblichkeit des Götzendienstes zu zeigen. In den letzten vier Kapiteln (16—19) wird aus jenem umfassenderen, historischen Ueberblicke eine einzelne Parthie herausgehoben. Es werden nämlich die ägyptischen Plagen mit allerlei phantastischen Zusätzen und Uebertreibungen beschrieben und gezeigt, wie in jenen wunderbaren Ereignissen speciell die göttliche Weisheit sich geoffenbart habe. Man sieht daraus, daß das Buch nicht so planlos ist, wie Manche gemeint haben. Es ist in ihm nicht nur ein Alles beherrschender Grundgedanke, die Idee der Weisheit, sondern auch ein logischer Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen wahrzunehmen. Denn die Weisheit tritt uns in drei Gegensätzen entgegen, denen immer der folgende enger ist, als der vorausgehende. Es sind gewissermaßen drei concentrische Kreise. Der erste Gegensatz ist der des bösen und guten Menschen, der zweite der des bösen und guten Herrschers, der dritte der des bösen und guten Volkes, d. h. Israels und der Heiden. Denn dieß ist der Grundgedanke des dritten Theils: die Weisheit in der Führung des gerechten Israels und der gottlosen Heidenwelt, wobei zu bemerken, daß der Gerechte, der Kap. 10 dem Ungerechten entgegengestellt wird, offenbar als Israel im Keime betrachtet wird.

Die Weisheit also ist das Hauptthema des Buches. Es ist längst anerkannt, daß der Verfasser eine objektive und eine subjektive Weisheit unterscheidet. Mit dem Begriffe der Weisheit im objektiven Sinne schließt sich unser Buch an das an, was in den Proverbien und bei Sirach hierüber gelehrt wird. Es läßt sich nicht verkennen, daß der Begriff der Weisheit in unserem Buche bereits eine conkretere Gestalt gewonnen hat, als er in jenen früheren Schriften hatte, daß er also seiner Hypostasirung, die bei Philo vollendet erscheint, um ein Bedeutendes näher rückt Ps. 6, 22 f. 7, 21—30. 8, 1—6. 9, 9 f. — Ja, es scheint sogar, daß in unserem Buche der Uebergang des Begriffes der Weisheit in den des λόγος sich vollzieht (vergl. Luther's Vorrede zu seiner Uebersetzung des Buches der Weisheit. Denn in den Worten 9, 1 ff.: ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκεύασας ἄνθρωπον werden offenbar λόγος und σοφία als parallele Begriffe gesetzt. Ein weiterer Beweis liegt in der Stelle 18, 14 bis 16. Hier wird der Begriff des λόγος dem der Weisheit substituirt. Denn was nach Kap. 10 (vergl. namentlich V. 15 ff.: dieselbe [die Weisheit] erlöste das heilige Volk und unsträflichen Samen aus den Heiden, die sie plagten) von der Weisheit ausgesagt wird, wird hier dem λόγος zugeschrieben: „Da ruhige Stille Alles umfaßte und die Nacht in der Mitte ihrer Laufbahn weilte, da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel herab, von dem königlichen Throne ein reisiger Krieger, mitten hinein in's Land des Verderbens, tragend als scharfes Schwert dein ernstlich Gebot, — stand und machte Alles des Todes voll und rührete an den Himmel, indem er zugleich auf der Erde einherschritt.“ Man beachte, wie nahe hier der Ausdruck an die Personifikation nicht nur, sondern auch an die Hypostasirung hinstreift. Wollte man aber das vom λόγος Gesagte als poetisches Bild nehmen, so frage ich: Ist denn nicht auch poetisches Bild, was er oben von der Weisheit sagte? Und: Wo ist denn überhaupt die Gränze zwischen figürlicher und eigentlicher Redeweise?

Mir scheint vielmehr offenbar, daß der Verfasser hier λόγος nennt, was im Pentateuch מַלְאַךְ יְהוָה genannt wird. Denn es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß der Verfasser unseres Buches die Schilderung des Exodus kannte und wußte, daß dort die Tödtung der Erstgebnrt dem Engel des Herrn als מַלְאַךְ הַבְּרִית zugeschrieben wird. Wenn er nun also bei einer so wohlbekannten Sache dem Begriff des מ׳ י׳ den λόγος substituirt, anderwärts (Kap. 10) der Weisheit zuschreibt, was hier dem λόγος, so darf man doch wohl mit Recht schließen, daß ihm diese drei Begriffe als wesentlich identisch erscheinen. — Von der Weisheit im subjektiven Sinne wird gelehrt, daß sie das Princip aller sittlichen wie intellektuellen Vollkommenheit, alles diesseitigen wie jenseitigen Glückes sey. Denn nicht nur ist substanziell der menschliche Geist ihre Creatur (9, 1 ff.), sondern auch formell ist alle moralische wie intellektuelle Ausbildung desselben ihr Werk. Der Verfasser unterscheidet aber in dieser Beziehung deutlich eine theoretische und eine praktische Weisheit, und gibt dadurch dem Begriff der σοφία einen Umfang und eine Tiefe, wie ihn der moderne Begriff der Philosophie nimmermehr erreicht. Die praktische Weisheit lehrt nun nicht bloß, wie man leben soll, um den Anforderungen der Sittlichkeit zu entsprechen, sie ist nicht ein abstraktes Compendium der Moral, nein, sie lehrt auch, wie man den Gipfel menschlicher Glückseligkeit in diesem und jenem Leben erreichen könne (7, 11 ff. 8, 10—15. 6, 19—21). Die theoretische Weisheit aber ist der Inbegriff aller menschlichen Kunst und Wissenschaft, sie ist eine wahre, lebendige universitas litterarum, denn es gibt schlechthin kein Gebiet des Wissens oder Könnens, das nicht durch sie oder das anders als durch sie erschlossen und zugänglich wurde (7, 17—21. 8, 8).

Daß in diesen Ausführungen viele treffliche, der göttlichen Weisheit wahrhaft conforme Gedanken enthalten sind, läßt sich nicht läugnen; daß aber dem Trefflichen viel Irriges und Schlechtes beigemischt sey, ebenso wenig. Das Urtheil über das Buch ist deßhalb je und je sehr verschieden ausgefallen. Wie hoch es in der christlichen Kirche geachtet, wie es geradezu als inspirirt, oder doch den inspirirten Büchern ganz nahe kommend (vergl. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus Bd. I. S. 335), betrachtet wurde, darüber vergl. den Art. Kanon des Alten Testaments und Grimm, das Buch der Weisheit, erklärt, Leipzig 1860, S. 35 ff. — Dagegen hat es auch nicht an ungünstigen Urtheilen über unser Buch gefehlt, vergl. Buddeus, institut. dogm. p. 192 f. — Neuerdings hat sich besonders Keerl (die Apokryphen des Alten Testaments, 1852, S. 36—47) sehr, und, wie mir scheint, zu ungünstig über unser Buch ausgesprochen. Vergl. Bleek über die Stellung der Apokryphen des Alten Testaments im christlichen Kanon, Studien und Kritiken, 1853, Bd. II. S. 267 ff. — Man wird sich ebenso sehr vor Ueberschätzung wie vor Unterschätzung des Buches hüten müssen. Nicht nur ist das Buch, besonders im zweiten Theile, reich an Aussprüchen einer wahrhaft goldenen, praktischen Lebensweisheit, sondern es enthält auch in theoretischer Beziehung fermenta cognitionis, die als Entwickelungsstufen einer im Alten Testament keimartig gepflanzten, im Neuen Testament zur Reife gediehenen Wahrheitserkenntniß zu betrachten sind. Insbesondere ist seine Vergeltungslehre, welche die alte Vorstellung vom ausschließlichen Leben im Diesseits und vom Scheol überwindet und zur Erkenntniß eines realen Fortlebens im Jenseits sich erhebt, als ein wesentlicher Fortschritt zu betrachten. Ebenso glaube ich, daß die Aussagen des Buches über die σοφία-λόγος und das πνεῦμα, die ihm mit der σοφία zwar eins, aber nicht einerlei zu seyn scheint (s. 1, 7. 9, 17. gegen Bruch, Weisheitslehre der Hebräer S. 345), im objektiven Sinne als wesentliche Vorstufen der neutestamentlichen Lehre von der Dreieinigkeit zu betrachten sind, wenngleich ich dem, was Nitzsch, deutsche Zeitschrift, 1850 (über die Apokryphen des Alten Testaments und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit), S. 386 sagt, in dem Sinne zustimme, daß ich die subjektive Unfähigkeit unseres Verfassers zur Construktion einer Dreieinigkeits- und Menschwerdungslehre anerkenne. Mit anderen Worten: wo Gott (der Vater, vgl. Bruch a. a. O. S. 326),

die σοφία-λόγος und das πνεῦμα sind, da sind die (objektiven) Elemente einer Trinitätslehre, wenn gleich noch lange nicht die (subjektiv) erfaßte und ausgebildete Trinitätslehre selbst. — Auf der anderen Seite verkenne ich nicht, daß unser Buch mit der göttlich geoffenbarten Wahrheit im Widerspruche steht, ebenso sehr durch den Sauerteig alexandrinischer Pseudoweisheit, der vorzugsweise in einer verkehrten dualistischen Anthropologie sich kund gibt (3, 16 ff. 8, 19 f. 12, 10 f.), als durch einen ungeistlichen Judaismus, der Israels Vorzüge im Interesse des Hochmuths ausbeutet und eben deßwegen es weder zu einer rechten Erkenntniß der Sünde, noch zum Bedürfniß nach einem Erlöser im Sinne der Schrift bringt (vergl. Keerl, das Wort Gottes und die Apokryphen des Alten Testaments, Streitschrift gegen Hengstenberg, Lpz. 1853, S. 52 ff.).

Daß der Verfasser des Buches ein alexandrinischer Jude sey, kann jetzt als fast allgemein anerkannt betrachtet werden. Was unter den Neueren Welte (Einleitung in die deuterokan. Bücher des Alten Testaments S. 170) und Schmieder (das Buch der Weisheit, ein Vortrag, Berlin 1853, S. 6 f.) dagegen geltend gemacht haben, fließt zu sehr aus dem Bestreben, das Buch den kanonischen Schriften möglichst nahe zu bringen. Inhalt und Form zeugen gleich entschieden für die alexandrinische Abfassung. Was die Form betrifft, so ist sie, abgesehen von den hebraisirenden Elementen, welche die aus dem Alten Testamente genährte religiöse Bildung des Verfassers und die Tendenz, im Sinne Salomo's zu sprechen, nothwendig hineinbringen mußten, unläugbar ursprünglich griechisch. Das Buch ist keine Uebersetzung aus dem Hebräischen, und zwar weder ganz, noch theilweise. Daß das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben sey, mußten vor allem alle Diejenigen behaupten, welche Salomo als den Verfasser ansehen. Dieß haben in mehr oder weniger unmittelbarem Sinne behauptet die Alexandriner, welche das Buch unter dem Titel: Σοφία Σαλωμών (oder Σολομῶντος Cod. Alex., Ald., Compl.) der LXX. angehängt haben, dann die syrische und arabische Uebersetzung (vgl. Grimm a. a. O. S. 16). — Der Bibelkanon der lateinischen Kirche im vierten Jahrhundert (s. Conc. Hippon. can. 36. bei Mansi III, 924. Conc. Carthag. III. can. 47. bei Mansi tom. III. p. 891. Innocent. I. ep. ad Exuper. bei Mansi III, p. 1040 f.) zählt unter den kanonischen Schriften auf: Salomonis libri quinque. Daß zu diesen fünf das Buch der Weisheit und Jesus Sirach gerechnet wurde und in welchem Sinne dieß geschehe, ist aus Augustin de doctr. christ. II, 8 (coll. de civ. Dei XVII, 20) zu erkennen, wo es heißt: „Sapientia et Ecclesiasticus (i. e. Jesus Sirach) de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur." Vergl. de Wette, Einleitung in das Alte Testam. S. 45. — Spätere katholische Theologen (neuerdings noch Schmidt, das Buch der Weisheit, übersetzt und erklärt, Wien 1858, und: Das Buch der Weisheit und seine Thesis, Eichstädt 1858, 4°) haben die Salomonische Abfassung noch entschiedener behauptet. Ebenso mehrere Rabbinen, unter den Protestanten J. W. Petersen und die Verfasser der Berlenburger Bibel (siehe über dieß alles Grimm a. a. O. S. 17). — Vereinzelt steht die Hypothese J. Melch. Faber's da, welcher in seinen Prolusiones de libris Sap. Onold. 1776 — 1777 und zwei Programmen ibid. 1786 — 1787 Sembabel als den Verfasser zu erweisen suchte. Augustin hat in der angeführten Stelle de doctr. christ. II, 8. Jesus Sirach als den Verfasser bezeichnet (Jesus filius Sirach eos scripsisse constantissime perhibetur), diese Ansicht jedoch in den Retraktationen (II, 4) zurückgenommen. Lutterbeck in den neutestamentlichen Lehrbegriffen (Bd. I. S. 407 — 408) vermuthet den Aristobulus als Verfasser. — Alt und weit verbreitet ist die Ansicht, daß Philo der Verfasser sey. Schon Hieronymus sagt in der Vorrede zum Buche der Weisheit: „Nonnulli scriptorum veterum hunc (libr. Sap.) esse Philonis Judaei affirmant." Luther, Nik. Selneker, Joh. Gerhard, Abr. Calov u. a., sogar die Conf. bohem. Art. 16. theilen diese Ansicht. Da aber dieser Annahme zu große Schwierigkeiten entgegen stehen, so schrieben mehrere katholische und protestantische Theologen das Buch einem älteren Philo zu (vergleiche Fabric. biblioth. gr. III. cap. XIV. p. 728 f. ed. Harless). Therapeutischen Ur-

ſprung vermuthen Gfrörer (Urchriſtenthum I, 2. S. 265 ff.), Dähne (Darſtellung der jüdiſch-alexandriniſchen Religions-Philoſophie Bd. II. S. 170) u. a. auf Grund von Stellen, wie 3, 13. 16, 26—29. Vergl. dagegen Bruch a. a. O. S. 330. Grimm a. a. O. S. 25. — Daß der Verfaſſer ein Chriſt ſey, hat bereits Grotius (Vorwort zur Erklärung des Buchs) und nach ihm H. Grätz (Geſchichte der Juden von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergange des jüdiſchen Staats, Leipzig 1856, S. 494 f.) in dem Sinne vermuthet, daß ſie einen chriſtlichen Ueberſetzer und Interpolation in Bezug auf einzelne Stellen durch denſelben annehmen. Ganz und gar für ein Werk chriſtlichen Urſprungs halten das Buch Petrus Galatinus (Italiener, getaufter Jude, Franziskanermönch) in ſeinen Arcanis cathol. verit. L. XII. (zuerſt erſchienen 1668) im erſten Buch Kap. 4, wo er für den Verfaſſer Philo, dieſen aber für einen Chriſten erklärt (vgl. Rainold, censuro libr. apocr. Prael. XXI. p. 176 f.), ſodann Kirſchbaum (der jüdiſche Alexandrinismus, eine Erfindung chriſtlicher Lehrer, Leipzig 1841). Man ſieht daraus, daß die Juden geneigt ſind, dem Buche chriſtlichen Urſprung anzudichten. An dieſe ſchließen ſich an Ch. H. Weiße (Reden über die Zukunft der evangeliſchen Kirche, 1849, S. 233 f., Philoſophiſche Dogmatik Bd. I. S. 136, Die Evangelienfrage, 1856, S. 206 ff.) und Noack (Urſprung des Chriſtenthums, 1837, Bd. I. S. 222 ff.). Vergl. gegen dieſe beſonders Nitzſch in der angeführten Abhandlung (dogmat. Zeitſchrift, 1850, S. 369 ff.). Bruch a. a. O. S. 324 ff. Grimm a. a. O. S. 25 f. — Indem wir den alexandriniſch-jüdiſchen Urſprung im Allgemeinen feſthalten, müſſen wir doch darauf verzichten, Genaueres über die Perſon des Verfaſſers zu erfahren. Auch über die Zeit der Abfaſſung ſind wir auf Vermuthungen angewieſen. Die Gelehrten ſchwanken zwiſchen 217 vor Chr. und 40 nach Chr., d. h. zwiſchen dem Ende des vierten ſyriſchen Krieges, nach welchem Ptolemäus IV. Philopator die Juden verfolgt habe und der Regierungszeit des Caligula. — Als ſicherſte Anhaltspunkte haben wir zu betrachten:

1) Die Entwickelungsſtufe, auf welcher wir den Alexandrinismus und beſonders die Logoslehre in unſerem Buche finden.

2) Die Anſpielungen auf tyranniſche Behandlung der Juden in Kapitel 4 und Kapitel 16—19.

In erſterer Beziehung ſteht das Buch offenbar noch auf einer Anfangsſtufe. In letzterer Beziehung zeigt Grimm (exegetiſches Handbuch zu 3. Makk. S. 216 ff.), daß die hier in Frage kommende Verfolgung der Juden, welche nach dem dritten Makkabäerbriefe unter Ptolemäus IV. ſtattgefunden haben ſoll, nach Jos. c. Ap. 2, 5. in der That erſt in den Anfang des Ptolemäus VII., Phyſkon (145—117) falle. Da nun das vorhin bezeichnete Stadium der Lehrentwickelung zu der Annahme nöthigt, daß das Buch geraume Zeit vor Philo geſchrieben ſey, ſo möchte allerdings mit Grimm und den meiſten Neueren anzunehmen ſeyn, daß die Abfaſſung in die Zeit nach 145 v. Chr. zu ſetzen ſey. Vergl. Grimm a. a. O. S. 32 ff.

Die neueſten Commentare ſind die von Bauermeiſter, Götting. 1828 und von Grimm, Leipz. 1860. Letzterer iſt ein Theil des kurzgef. exeget. Handbuchs z. d. Apokr. des A. T. und nicht eine zweite Auflage, ſondern vollſtändige Umarbeitung des 1837 von demſelben Verfaſſer erſchienenen Commentars. In dieſem überaus gründlich geſchriebenen Buche findet man die Literatur mit großer Vollſtändigkeit verzeichnet. Doch iſt zumal in Bezug auf ältere Literatur noch Joh. Rainold (Prof. in Oxford), Censura librorum apocr. 1618 (beſonders Praell. XVII—XXIII) und Fabricius biblioth. graec. Lib. III. p. 727—732, ed. Harless mit Nutzen zu vergleichen. E. Nägelsbach.

Weiſſagung. Nachdem in dem Artikel Prophetenthum des Alten Teſtaments (Bd. XII. S. 211 ff.) das Weſen des Prophetenthums im Allgemeinen beſtimmt, die Berufsthätigkeit der Propheten geſchildert und ein Ueberblick über die geſchichtliche Entwickelung des Prophenthums gegeben worden iſt, ſoll nun in dieſem Artikel die Prophetie nach der Seite, ſofern ſie Trägerin eines göttlichen Offenbarungswortes

iſt, näher dargeſtellt werden. Da aber die Beſchaffenheit des prophetiſchen Wortes nur begriffen werden kann aus dem Geiſteszuſtand, in welchem der Prophet als Organ der Offenbarung ſich befindet, ſo muß die vorliegende Erörterung von dem letzteren Punkte oder von der Beantwortung der Frage ausgehen, wie das prophetiſche Bewußtſeyn zu beſtimmen und zu erklären ſey. Wir ſchlagen hiebei den Weg ein, daß wir diejenigen allgemeinen Sätze, über welche, ſofern man die klaren bibliſchen Ausſagen gelten läßt, kein Zwieſpalt ſeyn kann, an die Spitze ſtellen, hierauf die verſchiedenen Hauptanſichten über die im Streite liegenden Punkte darlegen und durch Prüfung derſelben uns den Weg zu den näheren poſitiven Beſtimmungen bahnen.

Die allgemeine Antwort auf die Frage, wie das Alte Teſtament das prophetiſche Bewußtſeyn beſtimme, iſt: der Prophet weiß ſich als Werkzeug und Dollmetſcher Gottes (ſ. das Bd. XII. S. 212 über die ſprachliche Bedeutung des Namens נָבִיא Bemerkte); er iſt ſich deſſen, was er verkündigt, bewußt als eines durch Offenbarung Empfangenen. In dieſem Satze liegt zunächſt negativ dieß, daß das prophetiſche Wort als ſolches weder Erzeugniß des eigenen Nachdenkens des Propheten, noch Reſultat empfangenen Unterrichts iſt. Zwar iſt es, wie ſich weiter unten zeigen wird, durchaus unrichtig, wenn bei der Prophetie, wie von einer einſeitigen ſupranaturaliſtiſchen Auffaſſung häufig geſchehen iſt, die ſubjektive ethiſche und intellektuelle Beſtimmtheit und der objektive geſchichtliche Zuſammenhang verkannt und ſo der einzelne Prophet gleich einem Deus ex machina in ſeine Zeit hineingeſtellt gedacht wird. Demungeachtet hat es dabei ſein Bewenden, daß nicht perſönliche Neigung und natürliche Begabung und ebenſo wenig menſchliche Unterweiſung einen Propheten machen, daß nicht eigenes Sinnen und Meinen und nicht die durch Unterricht oder Studium gewonnene Erkenntniß ein prophetiſches Wort hervorzubringen vermögen. Mag immerhin in den ſogenannten Prophetenſchulen eine gewiſſe gelehrte Bildung mitgetheilt worden ſeyn, muß noch vielmehr anerkannt werden, daß die Propheten ſelbſt das Geſetz, die Geſchichte Iſraels und die Weiſſagungen ihrer Vorgänger kennen zu lernen befliſſen waren: ſo iſt doch der Prophet von dem ſpäteren Schriftgelehrten und Rabbinenſchüler weſentlich zu unterſcheiden. Bei ihm heißt es nicht: „es ſteht geſchrieben“ oder „der und der Meiſter ſpricht,“ ſondern: „ſo hat Jehova geſprochen“ oder „das Wort Jehova's erging an mich“ und dergl. Nicht eines menſchlichen Meiſters, ſondern Jehova's לִמּוּדִים (Jeſ. 50, 4), ſind die wahren Propheten, weßhalb Amos (7, 14 f.) es ſich verbittet, zu den Titularpropheten der Zunft und der Schule gerechnet zu werden. Und wie von menſchlich Erlerntem, ſo unterſcheidet die Prophetie ihren Inhalt auch von dem durch Reflexion Gefundenen und Erſonnenen. So wenig iſt dem Propheten, was er weiſſagt, aus dem Inhalt des eigenen Innern genommen, daß vielmehr gerade dieß als Kennzeichen der falſchen Propheten hingeſtellt wird, daß ſie Eigenes geben. Dieſe werden Ezech. 13, 2 f. bezeichnet als Propheten aus eigenem Herzen, die ihrem eigenen Geiſte folgen, ohne etwas geſchaut zu haben; ſie reden nach Jer. 23, 16. das Geſicht ihres Herzens und nicht aus Jehova's Munde; ſie ſtehlen (ebendaſ. V. 30 f.) den wahren Propheten das Wort Gottes, nehmen ihre Zunge und orakeln wie ſie. Allerdings tritt auch bei den wahren Propheten die Reflexion hinzu; allein entweder iſt es Reflexion über einen bereits objektiv empfangenen Inhalt, oder ſie unterſcheiden doch ganz beſtimmt ihre ſubjektiven Wünſche und Anſichten von dem Gotteswort. Beſonders lehrreich iſt in dieſer Hinſicht die Schrift des Habakuk. Er klagt in Kap. 1 über das Verderben ſeiner Zeit, dann über das tyranniſche Schalten der Weltmacht, die Gott zum Werkzeug des Gerichts beſtellt hat; auf dieſes ſein Klagen und Rechten empfängt er Kap. 2 die göttliche Antwort, welche ihm die Löſung der Räthſel gibt, worauf in dem Lied Kap. 3 wieder die ſubjektive Empfindung des Propheten ſich ergießt. — Was vielmehr den Propheten macht, iſt der göttliche Ruf, der als ſolcher erkennbar mit überwältigender Macht an ihn gekommen iſt, und die göttliche Geiſtesſendung, die in ihrer erleuchtenden, heiligenden und ſtärkenden Wirkſamkeit ihren Urſprung

bewährt; demgemäß weiß der Prophet das Wort, das er verkündigt, als ein ihm enthülltes Gotteswort von objektiver Realität. Dieß ist nun im Einzelnen nachzuweisen.

1) Die Propheten wissen nicht von einem Momente, in welchem in ihnen der Entschluß gereift ist, sich dem prophetischen Berufe zu widmen, wohl aber von einem Momente, in welchem Gott sie berufen und, auch wider eigenes Wünschen unter Niederschlagung ihrer natürlichen Zaghaftigkeit, als Propheten hingestellt hat. Die überwältigende Nöthigung des göttlichen Rufes schildert Amos in der Rede, in der er sein prophetisches Strafamt rechtfertigt (3, 8), mit den Worten: „Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr Jehova redet, wer sollte nicht weissagen?“ Also gleich dem Hirten, den in einsamer Steppe das Brüllen des Löwen mit Grausen erfüllt, war es ihm zu Muthe, als er hinter der Heerde (7, 15) den göttlichen Ruf vernahm: „Gehe hin und weissage über mein Volk Israel.“ Auf Visionen, in denen ihnen die Herrlichkeit Gottes sich geoffenbart, führen ihre Berufung zurück Jesaia Kap. 6 und Ezechiel Kap. 1 f. Jesaja ist sich dessen wohl bewußt, daß er als sündiger Mensch mit unreinen Lippen sich nicht selbst herausnehmen durfte, Verkündiger des göttlichen Wortes an sein Volk zu seyn, und daß er erst nach empfangener, göttlicher Weihe die Freudigkeit gewann, sich dem Herrn als Boten anzubieten. Die meisten Belege aber dafür, welche Gewißheit von ihrer göttlichen Berufung die Propheten in sich trugen, bietet das Buch des Jeremia. Daß Jeremia's ganze natürliche Ausrüstung und seine Lebensführung vom ersten Moment seines Daseyns an providentiell auf den prophetischen Beruf angelegt war (1, 4 f.), hat doch nicht die Wirkung gehabt, in ihm den eigenen Entschluß zur Ergreifung dieses Berufs zu erzeugen; noch da der göttliche Ruf an ihn gelangt, sträubt er sich (1, 6) wegen seiner Unmündigkeit. Er ist sich dessen bewußt (20, 7 ff.), daß Jehova ihn beredet, ihn überwältigt habe; er versichert, daß er unter den Leiden, die ihm sein prophetisches Zeugniß gebracht, gern den göttlichen Drang niedergehalten hätte, aber dessen nicht mächtig geworden sey (vgl. auch 17, 16). Eben vermöge solcher unerschütterlichen Gewißheit göttlicher Berufung richtet er die Anmaßung der falschen Propheten (Kap. 23 vgl. mit Kap. 28 und 29, 24 — 32). Und wie es nicht in die Willkür eines Menschen gestellt ist, sich zum Propheten berufen zu lassen, so gilt im Allgemeinen in Bezug auf die prophetischen Offenbarungen, daß sie sich nicht erzwingen lassen, weder von den Propheten selbst, noch von Anderen. Denn es gibt Zeiten, in denen der Offenbarungsverkehr Gottes mit seinem Volk unterbrochen, „das Wort Jehova's selten wird und Gesichte nicht verbreitet sind“ (1 Sam. 3, 1); namentlich gehört es zu den Zeichen des eingebrochenen Gerichts, daß man vergeblich das Wort Gottes sucht (Am. 8, 12), vergeblich von den Propheten Gesichte begehrt (Ezech. 7, 26), weil sie keine mehr von Jehova erlangen (Klagl. 2, 9., vgl. Ps. 74, 9).

2) Die überwältigende, göttliche Einwirkung, welche die Propheten erfahren, wird zuweilen ganz unbestimmt als ein Kommen der Hand Gottes über sie, ein Starkwerden, Hereinfallen derselben u. s. w. bezeichnet (Jes. 8, 11. Jer. 15, 7. Ezech. 1, 3. 3, 14. 22. 8, 1. u. a.). Näher aber ist das Medium der Offenbarung der göttliche Geist, durch den, wie es Sach. 7, 12. heißt, Jehova seine Worte sendet mittelst der Propheten. Dieser Geist bewährt sich als den göttlichen für's Erste dadurch, daß er den Propheten ein solches Wissen erschließt, wie es eben nur von Gott kommen kann. Denn während den falschen Propheten vorgehalten wird (Jer. 23, 18): „Wer hat in Jehova's Rath gestanden, daß er sähe und hörete sein Wort?“ — gilt in Bezug auf den wahren Propheten (Am. 3, 7): „Der Herr Jehova thut nichts, er offenbare denn sein Geheimniß den Propheten seinen Knechten.“ Darum heißt der Weissagende der Mann enthüllten Auges (4 Mos. 24, 4) und das Wort Jehova's ein enthülltes (Dan. 10, 1). Die Mittheilung dieses Wortes wird, um seine Objektivität so stark wie möglich hervorzuheben, als Eingebung (Ezech. 2, 8. 3, 3), Legen in den Mund des Propheten (5 Mos. 18, 18. Jer. 1, 7) u. dergl. bezeichnet. Doch macht das allein, daß

ein Gotteswort in den Mund eines Menſchen gelegt wird, den wahren Propheten noch nicht aus; auch ein Bileam muß von Jehova überwältigt weiſſagen, wie ſpäter ein Kaiphas wider ſeinen Willen Wahrheit verkündigt (Joh. 11, 51). Vielmehr bewährt ſich zweitens der Geiſt Jehova's dem Propheten, über den er kommt und den er ausrüſtet, auch durch ſeine heiligende und ſtärkende Wirkſamkeit. Während Gott zu dem Gottloſen ſpricht (Pſ. 50, 16 f.): „wie kommſt du dazu, zu verkündigen meine Rechte und nimmſt meinen Bund in deinen Mund, ſo du doch Zucht haſſeſt und wirfſt meine Worte hinter dich," während die falſchen Propheten ſich als Irrgeiſter dadurch ausweiſen, daß ſie den ſündigen Gelüſten des Volkes ſchmeicheln (Mich. 2, 11. 3, 5 ff.), kann der wahre Prophet von ſich bezeugen (ebend. 3, 8): „ich bin erfüllt mit Kraft, mit dem Geiſt Jehova's und Gerechtigkeit und Stärke, um Jakob ſeinen Abfall kund zu thun und Iſrael ſeine Sünde." (Vergl. was in Bezug auf 1 Sam. 10, 6. 9. bereits Bd. XII. S. 213 bemerkt worden iſt).

3) Vermöge ſolcher Geiſteserfahrung weiß der Prophet, daß auch das Wort, das in ſeinen Mund gelegt iſt, ſich bewähren wird als in ſich tragend die Kraft des lebendigen Gottes. Es iſt nahrhaft wie das Waizenkorn, wogegen das Wort der falſchen Propheten Stroh iſt; es wirkt mit unwiderſtehlicher Gewalt, wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felſen zertrümmert (Jer. 23, 28 f.). Es iſt ein Wort, das ſeine Realität unter allen Umſtänden bethätigt, „nicht leer zu Jehova zurückkehrt, ſondern vollbringt, was ihm gefällt, und ausrichtet, wozu er es ſendet" (Jeſ. 55, 11). Darum iſt der Prophet als Verkündiger dieſes Worts auch Träger göttlicher Thaten; er iſt geſetzt „über Völker und Königreiche, auszurotten und zu zertrümmern, zu verderben und zu zerſtören, aufzubauen und zu pflanzen" (Jer. 1, 10), wie z. B. Jeremia 25 15 ff. in Jehova's Namen den Nationen den Taumelbecher reicht.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich für den prophetiſchen Geiſteszuſtand die allgemeine Beſtimmung, daß der Prophet, indem er ſich einer von ſeiner Subjektivität beſtimmt unterſchiedenen, göttlichen Einwirkung unterworfen weiß, ſich eben darum in dem Zuſtand einer gewiſſen Paſſivität befindet, wie ſich dieß auch in der paſſiven Form ſeines Namens נָבִיא und den entſprechenden Verbalformen נִבָּא und הִתְנַבֵּא ausgeprägt hat Aber wie iſt nun der prophetiſche Zuſtand pſychologiſch näher zu beſtimmen? Da dieſe Frage ſchon in alter Zeit Gegenſtand des Streits geweſen iſt, ſo iſt es angemeſſen, einen geſchichtlichen Ueberblick über die älteren Hauptanſichten vorauszuſchicken.

Die Erörterung der Sache beginnt mit dem jüdiſchen Alexandrinismus, und zwar verdienen hier zuerſt die LXX. Beachtung, ſofern ſie נָבִיא, נִבָּא u. ſ. w. durch *προφήτης*, *προφητεύω* überſetzen, dagegen für קֶסֶם, קֹסֵם, קָסַם, welche im Alten Teſtament nur von falſchen Propheten und heidniſcher Wahrſagung gebraucht werden, die Ausdrücke *μαντεύομαι*, *μάντις*, *μαντεία* verwenden. Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß die alexandriniſchen Ueberſetzer bei der Wahl dieſer Ausdrücke durch den Unterſchied geleitet wurden, der unter denſelben nach ihrem engeren Gebrauche ſtattfand. Nach dieſem iſt *μάντις* der ekſtatiſche Orakelverkündiger, der *προφήτης* der nüchterne Ausleger der Orakel des erſteren, wie Plato in der hieher gehörigen Hauptſtelle des Timäus (ed. Steph. p. 71 f.) ſagt: *μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς* etc., weßhalb dem *μάντις* das *προφητῶν γένος* beigegeben ſey, um zu deuten und zu beurtheilen, was der *μάντις* in Räthſeln ausgeſprochen hatte. So hieß in Delphi *προφήτης* der Interpret der Pythia, welcher die von dieſer ausgeſtoßenen Laute in einen Spruch zuſammenfaßte (Herod. VIII, 36. Plut. def. orac. 51). Indem nun der altteſtamentliche Nabi in der griechiſchen Bibel mit dem letzteren Namen bezeichnet wurde, ſollte er wohl zunächſt nicht als Vorherſager (eine Bedeutung, die freilich *προφήτης* auch hat), ſondern als Ausſprecher des vom göttlichen Geiſt in ihn Gelegten karakteriſirt werden, zu welcher Funktion eben dieß, daß ſie mit Bewußtſeyn und Beſonnenheit vollzogen wird, weſentlich gehört. — Dem entſpricht nun freilich die philoniſche Auffaſſung der Prophetie

nicht. Dieſe ſchließt ſich vielmehr in der Art und Weiſe, wie ſie den prophetiſchen Zuſtand beſtimmt, gerade an dasjenige an, was Plato (vgl. auch Phaedr. p. 265, Jon p. 534 ed. Steph.) über den mantiſchen Enthuſiasmus gelehrt hat. Der Prophet, der ἑρμηνεὺς Gottes, der ihm das zu Verkündigende eingibt (de praem. et poen. M. II, p. 417), empfängt dieſe Eingebung im Zuſtand der ἔκστασις, die zwar von der Verrücktheit des Wahnſinns beſtimmt unterſchieden werden ſoll, aber doch mit Ausdrücken beſchrieben wird, die ein völliges Zurücktreten des verſtändigen Bewußtſeyns ausſagen. Man vergleiche beſonders in der Schrift quis rerum divin. haeres sit die Stelle I. S. 511. Die nothwendige Vorausſetzung der Prophetie, wird dort geſagt, ſey das Schwinden des νοῦς, weil, wenn das göttliche Licht aufgehen ſoll, das menſchliche untergehen muß. Bloßer Schein ſey es, daß der Prophet ſelbſt rede; in Wahrheit ruhe er, während ein Anderer ſich ſeiner Stimmorgane bedient, um kund zu thun, was er will. In der Abkehr von der Außenwelt und dem Zurücktreten der Reflexion iſt nach Philo der prophetiſche Zuſtand dem Schlafe verwandt, der ſelbſt eine Art Ekſtaſis iſt (quaest. in Gen. Lib. I. ed. Aucher p. 17). Wie ſehr Philo das prophetiſche Weiſſagen von dem Leben des Propheten losreißt und die Offenbarung ganz unvermittelt hereinbrechen läßt, zeigt beſonders der Schluß des erſten Buchs de monarchia (II, 222). Moſes, heißt es dort, ſchloß alle Arten heidniſcher Mantik aus; damit aber doch das allen Menſchen einwohnende Verlangen nach Erkenntniß der Zukunft ſeine Befriedigung finde, *ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γὰρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅτε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν· ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου* etc. Die platoniſche Anſicht, welche die prophetiſche Kraft der Seele als ihr vermöge ihres göttlichen Urſprungs immanent betrachtet, iſt in der philoniſchen Inſpirationslehre gemäß dem altteſtamentlichen Supranaturalismus umgebildet. — Andererſeits erkennt freilich Philo zwiſchen der Prophetie und der göttlichen Erleuchtung, wie ſie jedem Weiſen zu Theil wird, einen ſpecifiſchen Unterſchied nicht an. In beiden wirkt daſſelbe *πνεῦμα* (vgl. Bd. XI. S. 595). So kommt der prophetiſche Zuſtand am Ende doch wieder auf die intuitive Verſenkung des Ichs in das Göttliche hinaus, zu der der Menſch, wenn er von den Banden der Sinnenwelt ſich losmacht, ſelbſt ſich erheben kann. Jeder Weiſe kann der Prophetie theilhaftig werden, quis rer. div. h. s. 510: *παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείων μαρτυρεῖ· — — φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀορίστως ὑπ' αὐτοῦ· πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰρήγαγε.* Der Prophet hat, ſagt Philo (de creat. principum II, 368), eine geiſtige Sonne in ſich, zur klaren Erfaſſung deſſen, was zwar für die Sinneswahrnehmung unſichtbar, aber für die Denkkraft erfaßbar iſt.

Bekanntlich ging die Anſicht Philo's über den ekſtatiſchen Karakter des prophetiſchen Zuſtands zu den älteſten Kirchenlehrern über. Die Propheten haben, ſagt Athenagoras (*πρεσβ.* cap. 8), *κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν* geredet, wobei der göttliche Geiſt, der ſie bewegte, ſie wie der Flötenbläſer die Flöte gebrauchte. Ebenſo bezeichnet Juſtin der Märtyrer (coh. ad Graec. c. 8., ſ. die Stelle Bd. VI. S. 692) den göttlichen Geiſt als das vom Himmel kommende Plektrum, das ſich der gerechten Männer wie einer Cither oder Leier bediente, um ihnen die Erkenntniß der göttlichen und himmliſchen Dinge zu offenbaren. Man kann freilich zweifeln, ob ſolche rhetoriſirende Ausdrücke von der Ekſtaſe im ſtrengſten Sinn des Wortes, der amentia, wie ſie Tertullian (adv. Marc. IV, 22) von ſeinem montaniſtiſchen Standpunkte aus meint, verſtanden werden dürfen. Zu genauerer Erörterung kam die Sache erſt, nachdem ſie, wie Tertullian a. a. O. andeutet, zum Streitpunkt zwiſchen den Montaniſten und den katholiſchen Kirchenlehrern geworden war. Indem die Letzteren von der Ekſtaſe, wie ſie ihnen bei den montaniſtiſchen Propheten ſich darbot, mit Widerwillen ſich abwandten,

erklärten ſie jede das vernünftige Bewußtſeyn zurückdrängende Verzückung für der wahren Prophetie unwürdig und nur der von dämoniſchen Mächten bewegten Mantik angemeſſen. Gehen doch die clementiniſchen Homilien, in denen dieſer Gegenſatz zuerſt auftritt, ſo weit (III, 12 ff.), jeden bloß vorübergehend eintretenden Inſpirationszuſtand zu verwerfen, da dieſer nur Sache ſolcher ſey, die durch den Geiſt der Ataxie in enthuſiaſtiſche Raſerei verſetzt werden und dagegen für den wahren Propheten ein immanentes Geiſtesprincip (ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα) in Anſpruch zu nehmen. Mit dem größten Nachdruck hat beſonders Origenes den Satz verfochten, daß bei der Einwirkung des heiligen Geiſtes, wie die Propheten ſie erfahren haben, der freie Wille und die Urtheilskraft des Menſchen in normaler Thätigkeit bleiben und gerade die Fernhaltung jeder Trübung der Vernunft ein Kennzeichen dafür ſey, daß ein beſſerer Geiſt die Seele bewege (de princ. III, 3. 4., vgl. mit hom. VI. in Ezech.). Hiemit ſtimmen überein die Erklärungen des Epiphanius gegen die Montaniſten (haer. 48, 2. und 4 ff.) und des Chryſoſtomus hom. 29. zu 1 Kor. (ſ. die letztere Stelle Bd. VI. S. 694). Beſonders häufig kommt Hieronymus auf dieſen Gegenſtand zu reden, ſ. prol. in expos. Jes. ed. Vallarsi. t. IV. p. 3., praef. comm. in Nah. t. VI. p. 536., praef. comm. in Hab. t. VI. p. 590 etc. Dabei wird aber von Hieronymus das Außerordentliche und Momentane des prophetiſchen Zuſtandes wohl anerkannt. Er bemerkt im Commentar zu Ezechiel Kap. 35 (t. V. p. 415): si semper in prophetis esset sermo Dei et jugo in pectore eorum haberet hospitium, nunquam tam crebro Ezechiel poneret: et factus est sermo domini ad me dicens. Einen ununterbrochenen Offenbarungszuſtand könnte die gebrechliche Menſchennatur gar nicht aushalten (vergl. ebendaſ. zu Kap. 33 S. 394); hierin liege ein weſentlicher Unterſchied der Propheten von Chriſtus, in welchem der Geiſt bleibend war. Ueberhaupt iſt die Polemik der Kirchenväter, wie Tholuck (die Propheten und ihre Weiſſagungen, S. 65) mit Recht behauptet, nicht ſo gemeint, als ob jede Art der Ekſtaſe bei den Offenbarungsorganen in Abrede geſtellt werden ſollte. In ſolchen Widerſpruch mit klaren Berichten der heiligen Schrift konnten ſie ſich nicht ſetzen; ſondern, was ſie fordern, geht darauf, daß der Prophet nach 1 Kor. 14, 32. eine gewiſſe Herrſchaft über ſein Weiſſagen und ein Verſtändniß deſſelben habe. Ihr Widerſpruch gilt daher eigentlich nur der παρέκστασις, wie der Referent über die Schrift des Miltiades bei Eus. h. eccl. V. p. 17 es bezeichnet, dem Zuſtand, in welchem der Menſch der ἀκούσιος μανία verfällt. Daß bei den Propheten ein θεῖος μετεωρισμὸς eintrete, wird anerkannt (Orig. in Joann. tom. II, 1).

Hiernach iſt keine weſentliche Differenz zwiſchen den genannten Kirchenlehrern und anderen, welche, wie namentlich Auguſtinus, die prophetiſche Ekſtaſe im Sinne der alienatio mentis a sensibus corporis anerkennen. Vergleiche Aug. ad Simplicianum Lib. II. q. 1.; enarr. in Ps. 67; de genesi XII, 25. An der letztgenannten Stelle wird dieſe Ekſtaſe ſo beſchrieben: quando penitus avertitur et abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet. Tunc omnino, quaecunque sint praesentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullae voces prorsus audiuntur; totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imagine figuratis, per intellectualem visionem. — Die antimontaniſtiſchen Beſtimmungen wurden auch von der kirchlichen Theologie der folgenden Jahrhunderte feſtgehalten. Man vergl. z. B. wie Gregor der Große (expos. mor. zu Hiob Kap. 13) über die Sache ſich ausſpricht: cum aliquid ostenditur vel auditur, si intellectus non tribuitur, prophetia minime est. Z. B. Pharao (1 Moſ. Kap. 41) und Belſazer (Daniel Kap. 5) haben Künftiges geſchaut; weil ſie aber das Geſchaute nicht verſtanden haben, waren ſie keine Propheten.

Einer eingehenderen Erörterung der Sache begegnen wir erſt bei den Rabbinen des Mittelalters, beſonders bei Maimonides, More Nebhochim B. II. Kap. 32 ff.

Dieſer unterſcheidet drei Anſichten über die Prophetie. Nach der erſten, der vulgären, beruft Gott die Propheten nach freier Wahl ohne alle Rückſicht auf die ſubjektiven Eigenſchaften der Berufenen, nur mit der Ausnahme, daß bloß ein rechtſchaffener Mann Prophet werden kann. Nach der zweiten, der Anſicht der Philoſophen, iſt die Prophetie eine gewiſſe Vollkommenheit in der Natur des Menſchen, beruhend auf beſonderer Anlage, aber der Entwicklung durch fleißiges Studium bedürftig; hiernach kann Jeder, der die erforderliche Anlage hat, ſich zum Propheten heranbilden, wogegen ein Menſch ohne Bildung es nie zum Propheten bringt, wie überhaupt die Prophetie niemals unvermuthet hereinbricht, als könnte Einer über Nacht ſie erlangen. Die dritte Anſicht endlich, welche Maimonides als die „unſeres Geſetzes" bezeichnet, ſtimmt mit der zweiten darin überein, daß ſie für die Prophetie ebenfalls eine natürliche Dispoſition fordert, namentlich (ſ. Kap. 36) eine ſtarke, imaginative Fähigkeit, die mit einer beſtimmten Beſchaffenheit des Gehirns zuſammenhänge, weßhalb, wenn das imaginative Licht durch Trauer oder Erſchlaffung des Menſchen geſchwächt iſt, keine Prophetie ſich bilden könne. Ebenſo wird bei dieſer Anſicht zugegeben, daß der ſo Disponirte ſich ethiſch (durch Reinigung von Lüſten und Affekten) und intellektuell für den Empfang der Prophetie zubereiten könne. Aber geläugnet wird, daß die Prophetie auf ſolchem Wege ſich wirklich erzeugen laſſe, wie dieß das Beiſpiel des Baruch, des Schülers des Jeremia, zeige; vielmehr wirke in den ſo Befähigten nur Gott die Prophetie, wann und wie er will. Eigenthümlich iſt noch bei Maimonides die dann auch von anderen Rabbinen, namentlich von Abrabanel, angenommene Unterſcheidung der Grade der Prophetie. Er ſetzt (Kap. 45) deren eilf. Die zwei erſten derſelben, welche die Vorſtufen der eigentlichen Prophetie bilden, ſind die Geiſtesausrüſtung, wie ſie bei den Schopheten ſtattfand, und die Inſpiration durch den heiligen Geiſt, die den Verfaſſern der Hagiographen zu Theil wurde; dieſe erfolgt in wachem Zuſtand und bei voller Thätigkeit der Sinne. Dagegen kommt an den Propheten als ſolchen das göttliche Wort durch das Medium des Traums oder der Viſion, wobei Gott auf die Einbildungskraft und die Intelligenz des Propheten influirt und beide mit einem Inhalt erfüllt, den der Menſch auf natürlichem Wege nicht hätte erlangen können (ſ. beſonders Kap. 38). Nur an Moſes erging die Offenbarung ohne Vermittlung der Einbildungskraft. In dem prophetiſchen Zuſtande ruht die äußere Sinnenthätigkeit (Kap. 41); aber von einem Schwinden des vernünftigen Bewußtſeyns iſt bei Maimonides ſo wenig die Rede, daß er vielmehr die intellektuelle Thätigkeit des Propheten geſteigert werden läßt.

In der älteren proteſtantiſchen Theologie werden die von den Kirchenvätern gegen die montaniſtiſche Auffaſſung der Prophetie gerichteten Sätze erneuert (ſ. z. B. Carpzov, introd. V. Test. II. p. 36 f.). Das Vorkommen der Ekſtaſe in dem Sinn, wie Auguſtinus ſie definirt hat, wird anerkannt; doch ſoll ſie nicht als conſtitutives Moment der Prophetie, ſondern nur als Zubereitung des Geiſtes für den Empfang der Offenbarung betrachtet werden, und auch inſoweit iſt ſie nicht nothwendig (ſ. ebendaſelbſt S. 24). Im Zuſammenhange mit dem herrſchenden Dogma von der Inſpiration der heiligen Schrift wird der prophetiſche Zuſtand als ein Zuſtand völliger Paſſivität neben fortdauerndem, oder höchſtens nur momentan unterbrochenem, klarem, vernünftigem Bewußtſeyn gedacht. (S. noch Buddeus, inst. theol. dogm. p. 112 und die faſt wörtlich damit zuſammenſtimmende Bemerkung Cotta's zu Gerhard's loci tom. II. p. 21).

Eine etwas genauere Unterſuchung der einſchlägigen Fragen gibt Witſius in der Abhandlung de prophetis et prophetia (miscell. sacr. Lib. I.). Er bekämpft hier (Kap. 9) diejenigen, welche die Prophetie aus einer natürlichen Dispoſition ableiten, nämlich aus beſonderer Lebhaftigkeit der Phantaſie (ſo Spinoza, tract. theol. pol. p. 98 ff. ed. Gfrörer), aus melancholiſchem Temperament, natürlicher Vorempfindung, geiſtigem Scharfblick u. dgl.; die Freiheit der die Propheten berufenden göttlichen Gnade ſey unbeſchränkt und am wenigſten an hohe Geiſter gebunden. Die revelatio prophe-

tica ſelbſt iſt theils simplex, solo interno spiritus instinctu peracta, theils symbolica (Kap. 3. §. 1); die letztere iſt theils durch die äußeren Sinne, theils durch die Phantaſie vermittelt (Kap. 3). Im letzteren Fall spiritus animales per voluntatem Dei ita agitantur in cerebro et cerebrum eo modo afficiunt, quo modo externa objecta illud commovissent, was ſowohl im Wachen, als im Schlaf ſtattfinden kann. Hieher wird auch die Ekſtaſe gerechnet, welche (Kap. 4. §. 1) definirt wird als tanta mentis alienatio, ut cessantibus externorum sensuum functionibus, ipsa eorum quae in corpore geruntur prorsus ignara, tota vehementibus fixisque cogitationibus occupata sit.

In demſelben Maße, in welchem der orthodoxe Inſpirationsbegriff in's Schwanken gerieth, modificirte ſich natürlich auch die Auffaſſung der Prophetie und wurde namentlich der Subjektivität der Propheten mehr Einfluß auf die Geſtaltung ihrer Weiſſagungen eingeräumt. So ſchon von Cruſius (hypomnemata ad theologiam propheticam 1764, vol. I.), deſſen vorſichtige Diſtinktionen im Allgemeinen darauf hinauskommen, daß zwiſchen dem Offenbarungsinhalt und der Darſtellungsform unterſchieden und hinſichtlich der letzteren das Eingreifen der eigenen, freien Thätigkeit der Offenbarungsorgane anerkannt wird, die demnach nicht als instrumenta Dei passiva, ſondern als instrumenta activa, als *συνεργοὶ τοῦ θεοῦ* zu betrachten ſeyen. Uebrigens wird auch noch in Bezug auf die Inſpiration des Inhalts unterſchieden zwiſchen *ἀποκάλυψις* im engeren Sinne und *φωτισμὸς*. Die erſtere wirkt neue Erkenntniſſe in dem Geiſt des Menſchen, wobei ſie entweder ſchöpferiſch verfährt oder die ſchon vorhandenen Vorſtellungen umbildet; die Erleuchtung dagegen weckt und verſtärkt die bereits vorhandene Erkenntniß (S. 93 f.). Bemerkenswerth iſt noch der Unterſchied, den Cruſius (S. 94 f.) zwiſchen der Inſpiration der Apoſtel und der Propheten macht. Die der erſteren iſt eine fortgehende, die, beruhend auf der andauernden Wirkſamkeit Chriſti und des heiligen Geiſtes in ihnen, ſie Chriſto ähnlicher macht, weßhalb ſie, einzelne Fälle wie 1 Kor. 7, 10. ausgenommen, ſich nicht der Formel „ſo ſpricht der Herr“ bedienen. Dagegen zeigt der wiederholte Gebrauch der genannten Formel bei den Propheten, daß der Inſpirationszuſtand der letzteren ein außerordentlicher war. Doch kommt es auch bei Cruſius nicht zu einer genauer eingehenden pſychologiſchen Erörterung des prophetiſchen Zuſtands. — Noch weniger ſah ſich die bibliſche Theologie der nächſtfolgenden Zeit veranlaßt, auf derartige Fragen einzugehen. Der Supranaturalismus beſchäftigte ſich mit der Prophetie des Alten Teſtaments vorzugsweiſe in der Richtung, daß er die Verwerthung des Weiſſagungsbeweiſes für die Apologetik zu retten ſuchte, wovon weiter unten gehandelt werden wird. Für den Rationalismus aber, der in den Propheten im beſten Falle Männer ſeiner Richtung, aufgeklärte Hofprediger, ſtaatskluge Geheimeräthe, begeiſterte Volksredner u. dergl. erblickte, fiel natürlich die Frage nach der Beſchaffenheit des prophetiſchen Zuſtandes ganz weg. So weit noch den Propheten ein gewiſſes Weiſſagen zugeſtanden wurde, reducirte es ſich darauf, daß ſie als Männer von hohem Geiſt bezeichnet wurden, „die mit einem Adlerblick das Gegenwärtige umfaßten, um die Folgen zu ahnen, die daraus hervorgehen würden“ (Eichhorn, Einleitung in das Alte Teſtament, 4. Auflage, Band IV. S. 18), oder kurz geſagt (vgl. ebendaſelbſt S. 25), auf das Vorgefühl der Zukunft. Noch bequemer aber war es, zahlreiche prophetiſche Reden nur als verſchleierte Schilderungen der Gegenwart, beziehungsweiſe der Vergangenheit zu faſſen und ſo des Weiſſagungskarakters ganz zu entkleiden, wie man auch für die Viſionen, indem man ſie als frei producirte Phantaſiegebilde betrachtete, keiner weiteren Erklärung bedurfte. Es war ein Fortſchritt, daß de Wette (in der Vorrede zur erſten Auflage der altteſtamentlichen Einleitung) ſo billig war, bei den Propheten wieder wirkliche Vorahnungen der Zukunft zuzugeben, und es für einſeitig erklärte, dieſe alten Seher nach dem Geiſte unſerer Zeit zu beurtheilen und ihnen nicht einmal den Verſuch zu weiſſagen zugeſtehen zu wollen.

Einen neuen Anſtoß erhielt die Unterſuchung der vorliegenden Frage erſt, als

Hengstenberg in kräftiger Einseitigkeit die montanistische Auffassung der Prophetie erneuerte (in der ersten Auflage der Christologie des Alten Testaments, Bd. I. S. 293 ff.; in der zweiten Bd. III. 2. S. 158 ff. ist die frühere Ansicht wesentlich modificirt). Er stellte den Satz auf, daß die Propheten sich in einem außerordentlichen, von dem gewöhnlichen karakteristisch verschiedenen Zustande, in einer ἔκστασις befanden, in der das verständige Bewußtseyn zurücktrat und das ganze Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde. Hiebei seyen sie wahrhaft in eine höhere Region emporgehoben worden und sey neben dem verständigen Bewußtseyn zugleich das niedere Seelenleben zurückgetreten, so daß sie einem reinen Spiegel gleich die Eindrücke der göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen geeignet waren, wogegen bei den heidnischen Sehern die Unterdrückung des verständigen Bewußtseyns dadurch erfolgte, daß der niedere Theil der Seele gegen den höheren zum Streit aufgeregt wurde. — Von der Beurtheilung dieser Ansicht möge die weitere Erörterung ausgehen. Halten wir dieselbe an die Aussagen der Propheten selbst, so läßt sich leicht erkennen, daß in ihr Wahres und Falsches gemischt ist. Es ist richtig, daß solche Zustände, in denen das Selbstleben durch die Macht des göttlichen Geistes überwältigt wird, in der Prophetie vorkommen, aber es ist unrichtig, daß sie mit dem prophetischen Offenbarungszustand zusammenfallen, ja daß sie auch nur das Wesentliche in ihm bilden.

Wir finden allerdings in der Geschichte des Prophetenthums Erscheinungen, die an die Raserei der Mantik erinnern, an jenes bacchatur vates, magnum si pectore possit excussisse Deum, wie Virgil (Aen. VI, 78) die cumäische Sibylle schildert. So, wenn nach 1 Sam. 19, 24. Saul, da er in der Prophetenschule zu Rama von dem prophetischen Geiste ergriffen wird, nun selbst auch (גַּם הוּא, also wie die Propheten) seine Kleider auszieht und weissagend nackt daliegt den ganzen Tag und die ganze Nacht, was an die delphische Pythia erinnert, die in der Ekstase sich die Kleider vom Leibe reißt. Auch daß man die Propheten geradezu als Verrückte, מְשֻׁגָּעִים, bezeichnete (2 Kön. 9, 7. Hos. 9, 7. Jer. 29, 26), bezog sich vielleicht nicht bloß auf den Inhalt ihrer Reden, sondern auch auf derartige Erscheinungen. Es scheint diese Steigerung der Ekstase, bei der das Selbstbewußtseyn geschwunden ist, vorzugsweise der älteren Zeit des Prophetenthums anzugehören; kommt es doch überhaupt nicht selten vor, daß neue religiöse Entwicklungen anfangs auf eine gewaltsam erschütternde Weise in das Leben des Geistes eingreifen, wie auch die älteste christliche Kirche, namentlich in der korinthischen Gemeinde, ähnliche außerordentliche Erscheinungen darbietet. Aber eine solche, das Selbstleben völlig überwältigende Ekstase kann nicht als der normale Zustand der Prophetie betrachtet werden. Wir wollen davon absehen, daß es etwas höchst Widerliches hätte, wenn man sich die heiligen Sehersprüche der Propheten in solchen Verzückungen gesprochen denken müßte, und daß die älteren Theologen doch mit gutem Grund auf das Decorum der göttlichen Offenbarungsformen hingewiesen haben (s. z. B. Buddeus am angef. O. S. 111). Halten wir uns lediglich an die Berichte der Propheten selbst, so finden wir, daß gerade nach den Stellen, auf welche Hengstenberg sich berufen hat, bei ihnen im Moment des Empfangens der Offenbarung Selbstbewußtseyn und freier Wille nicht geschwunden sind, daß sie wohl objektiv bestimmt sind durch das an sie gelangende göttliche Wort, aber vermöge der Fortdauer ihres Selbstbewußtseyns sich dieses objektiv Bestimmtseyns bewußt werden und in Bezug auf den an sie ergehenden göttlichen Ruf einer freien Selbstentscheidung fähig sind. Kurz sie befinden sich in einem Zustande passiver Receptivität. — So verhält es sich bei Jesaja in der Einweihungsvision (Kap. 6.), da er Jehova's Herrlichkeit schaut. Er ist sich seiner selbst gar wohl bewußt, nämlich als eines sündigen Menschen, der mit Lippen, die er schon oft verunreinigt hat, das Wort des heiligen Gottes verkündigen soll; ebenso wird er sich der empfangenen Versöhnung bewußt und erbietet sich in Folge davon willig, die göttliche Botschaft an das Volk zu übernehmen. Jeremia ist sich in der Vision, durch

welche er berufen wird, ſeiner Unmündigkeit und Schwäche bewußt (1, 6); und wenn er nun dem übermächtigen göttlichen Drange nicht widerſteht, ſich nicht entzieht (17, 16), auch unter Schmach und Verfolgung den ihm auferlegten Beruf zu erfüllen, ſo beruht dieß, ſo ſchwer Gott es ihm gemacht hätte, wider den Stachel zu löcken, doch im tiefſten Grunde auf einer ſittlichen Selbſtentſcheidung. Ebenſo führt Amos, ſo ſtark er die göttliche Initiative betont, doch den prophetiſchen Beruf auf ein Uebereinkommen zwiſchen Gott und dem Propheten zurück (3, 3). — Als Ezechiel die Viſion Kap. 1. geſchaut hat, fällt er allerdings (V. 28.) von dem Anblick überwältigt nieder, aber, um die Offenbarung zu vernehmen, muß er nach 2, 1 ff. wieder aufſtehen, und zwar nach V. 2. in der Kraft des Geiſtes, der in ihn kommt; und nun erſt, offenbar bei vollem, klarem Selbſtbewußtſeyn, empfängt er das göttliche Wort. Ebenſo ſinkt Daniel (10, 8—10) allerdings in Folge einer Viſion betäubt wieder, aber die Offenbarung erhält er erſt, nachdem er wieder zu ſich gekommen iſt. (Vgl. auch Offenb. 1, 17). Daß auch von den in der Viſion empfangenen Offenbarungen den Propheten die Erinnerung bleibt, daß ſie ſelbſt, nicht Andere, das Geſchaute aufzeichnen, ſetzt durchaus die Continuität des Selbſtbewußtſeyns voraus. Eben dadurch, um dieß ſogleich hier zu bemerken, unterſcheidet ſich die Prophetie von den pſychiſchen Erſcheinungen, mit denen man ſie zunächſt zuſammenſtellen kann, dem Somnambulismus und der mantiſchen Ekſtaſe, wenigſtens den geſteigerten Graden der letzteren. Die Somnambüle hat bekanntlich, wenn der magnetiſche Zuſtand vorüber iſt, kein Bewußtſeyn über Alles, was während deſſelben mit ihr vorgegangen iſt. Eben ſo wenig hat der Schamane, wenn er aus der Verzückung erwacht iſt, irgend eine Erinnerung an die Ferngeſichte u. dergl., die er in jenem Zuſtande verkündigt hat. (S. z. B. Tholuck a. a. O. S. 8 ff.). Wenn auch bei dem Propheten zuweilen der Offenbarungszuſtand auf eine Weiſe eintritt, wodurch dem natürlichen Leben mehr oder weniger Gewalt angethan wird (vgl. außer den bereits angeführten Stellen noch Jeſ. 8, 11 f. und beſonders Dan. 8, 27., wornach Daniel in Folge eines Geſichts mehrere Tage krank wird), ſo kann dieß doch nicht als eine Unterdrückung des Selbſtlebens bezeichnet werden. Vielmehr geht eine mächtige Hebung deſſelben von ſolchen geweihten Momenten aus. Es iſt dem Propheten, wenn der Geiſt Gottes über ihn kommt, als ob er einen neuen Menſchen angezogen, ein anderes Herz bekommen hätte (1 Sam. 10, 6. 9); er erfährt eine göttliche Zucht am inwendigen Menſchen, die ihm nicht mehr geſtattet, auf den Wegen des großen Haufens zu wandeln (Jeſ. 8, 11. ff.); er ſchreitet voll Siegesmuth einher auf den Höhen, auf die ihn der Herr geſtellt (Hebr 3, 19); ja, auch wenn er nach ſeiner natürlichen Kraft zuſammenbrechen müßte, weiß er, daß er durch Gottes Beiſtand in Allem überwinden wird (Jer. 1, 19. 15, 20. 20, 11).

Damit aber, daß wir für den Offenbarungszuſtand die Continuität des Selbſtbewußtſeyns und der Steigerung des Selbſtlebens zu höherer Lebendigkeit in Anſpruch nehmen, iſt die Frage noch immer nicht erledigt, was denn eigentlich die pſychiſche Form der Prophetie ſey.

Von denjenigen, welche die Prophetie auf natürliche Weiſe pſychologiſch erklären wollen, iſt häufig geſagt worden, daß ſie vor Allem abzuleiten ſey aus einer mächtigen Erregung und Steigerung des Gefühlslebens. Hieran iſt ſo viel richtig, daß eine ſtarke Gefühlsaufregung dem prophetiſchen Zuſtande vorangehen, ja daß ſie als Vorbereitung für denſelben abſichtlich hervorgerufen werden kann. So läßt Eliſa, um ſich in die rechte Stimmung für den Empfang der Offenbarung zu verſetzen, nach 2 Kön. 3, 15. einen Spielmann kommen, und da dieſer die Saiten rührt, kommt die Hand des Herrn über ihn. Die Muſik ſoll hier die Einflüſſe der Außenwelt zurückdrängen, damit der Geiſt in ſich geſammelt auf das Gotteswort lauſche. Ebenſo war auch in den Prophetenſchulen die Muſik Vehikel für das Weiſſagen. Ferner gehört hieher, worauf Hengſtenberg (Chriſtologie, 2. Aufl. III, 2. S. 163) hingewieſen hat, daß die Propheten zuweilen (vgl. Ezech. 1, 3. Dan. 10, 4.) an Strömen ihre Geſichte em-

pfangen, indem das Rauſchen der Waſſer dazu behülflich ſeyn muß, ſie in die geeignete Gefühlsſtimmung zu verſetzen. Daß aber die Gefühlserregung die weſentliche Form des prophetiſchen Zuſtandes ſey, das widerlegt ſich, wie Bruno Bauer (die Religion des Alten Teſtam. Bd. II. S. 306) richtig bemerkt hat, durch den einfachen Satz, daß im Gefühl der Inhalt, der gefühlt wird, vom ſubjektiven Geiſte noch gar nicht geſchieden iſt, während für den prophetiſchen Geiſt ſein Inhalt außerhalb ſeiner, objektiv gegeben iſt. Allerdings befinden ſich die Propheten auch im Moment des Weiſſagens oft in einer mächtigen Erregtheit des Gefühls; ſie verhalten ſich nicht intereſſelos zu dem Inhalt ihrer Weiſſagungen, als wären ſie bloß mechaniſche Werkzeuge des inſpirirenden Geiſtes. Sie werden zu Furcht und Hoffnung aufgeregt, mit Schmerz und Freude erfüllt, und dieß oft ſo intenſiv, als wäre das Geweiſſagte ihr eigenes Erlebniß. Daß aber in ſolchem Falle die Gefühlsſtimmung das Sekundäre, daß ſie erſt durch die objektive Einwirkung des göttlichen Geiſtes hervorgerufen iſt, erhellt beſonders daraus, daß das dem Propheten natürliche Gefühl öfters geradezu in das entgegengeſetzte umgeſetzt wird. So iſt z. B. dem Propheten, wenn er die Gerichte über die Feinde ſeines Volks verkündigt, das natürliche Gefühl offenbar das der Freude. Demungeachtet finden ſich Stellen, in denen der Prophet ſo ſehr in die eigene Erlebung des Wehs, das er den Feinden ankündigt, hineingezogen wird, daß er ſelbſt in Jammer und Wehklage ausbricht. So klagt in der Weiſſagung über Moab Jeſ. 16, 9—11. der Prophet ſelbſt wie ein Moabiter über die Verödung des moabitiſchen Landes; es tobt ſein Inneres, es rauſcht wie eine Cither über die Drangſal, die er verkündigen muß. Beſonders deutlich wird dieſer pſychiſche Zuſtand in der Weiſſagung über Babel Jeſ. 21, 1—10. geſchildert. Im Geſichte, das V. 2. als ein ſchweres bezeichnet wird, ſchaut der Prophet das gegen Babel heranſtürmende medoperſiſche Heer und wird ſodann in die Nacht verſetzt, in der Babel untergeht. Bei ihm, als Iſraeliten, iſt das natürliche Gefühl das der Freude über die Errettung ſeines Volkes, deſſen Seufzern jetzt ein Ziel geſetzt werden ſoll. Demungeachtet wirkt die empfangene Offenbarung ſo überwältigend auf ſein Inneres, daß er den Jammer, der über Babel hereinbricht, ganz als ſeinen eigenen fühlt (V. 3 f.): „meine Hüften ſind voll Schmerzes, Wehen ergreifen mich, wie der Gebärerin Wehen; vor Krämpfen hör' ich nicht, vor Beſtürzung ſeh' ich nicht. Mein Herz geht irre, Grauſen ſchreckt mich, die Dämmerung meiner Luſt macht er mir zum Beben.“ — Umgekehrt darf das dem Propheten natürliche Gefühl keinen Einfluß auf ſeine Weiſſagungen üben. So erklärt Jeremia 17, 6: „den unheilvollen Tag (den ich weiſſagen mußte) hab' ich nicht herbeigewünſcht, du weißt es; was aus meinen Lippen kam, vor deinem Angeſicht war es.“ Denn der Zorn Gottes iſt es, deſſen Gefäß er geworden iſt (6, 11. 15, 17.), und ſo bitter ihm nach ſeinem natürlichen Gefühl der Inhalt ſeiner Weiſſagung ſeyn mag, muß doch auch ein ſolches Gotteswort ihm munden (vgl. Ezech. 3, 1. in Verbindung mit 2, 10. 3, 14. und Offenb. 10, 9 f.) und aufgenommen in ſein Inneres ihm zur Wonne und Freude werden (Jer. 15, 16).

Die pſychiſche Form der Prophetie iſt vielmehr die innere Anſchauung (das Wort im weiteren Sinne genommen). Der Anſchauung kommt es zu, daß in ihr das Subjekt den Gegenſtand als unmittelbar gegeben, nicht durch eigene Thätigkeit producirt weiß, und das iſt es eben, was die Propheten in Bezug auf den Inhalt der Weiſſagung behaupten. Daher bezeichnen ſich die Propheten ſelbſt als Seher. Nach 1 Sam. 9, 9. war ſogar רֹאֶה die früher übliche Benennung der Propheten. Noch häufiger iſt dafür der Name חֹזֶה, beſonders oft in den Büchern der Chronik vorkommend. Ein beſtimmter Unterſchied läßt ſich unter den Ausdrücken ראה und חזה, ſofern dieſelben zur Bezeichnung des prophetiſchen Schauens gebraucht werden, nicht nachweiſen, nicht einmal der von Vitringa behauptete, daß ראה der allgemeinere Ausdruck ſey, dagegen חזה mehr das ekſtatiſche Schauen bedeute. Vielmehr verhält ſich die Sache nur ſo, daß חזה, das im Hebräiſchen mehr dem dichteriſchen Sprachgebrauch angehört, als feierlicherer Ausdruck lieber als ראה zur Bezeichnung des prophetiſchen Schauens verwendet wurde. חִזָּיוֹן,

חָזוֹת und beſonders חָזוֹן ſind die häufig wiederkehrenden Benennungen für die den Propheten zu Theil gewordene Offenbarung. Allerdings wird zuweilen das innere Vernehmen der göttlichen Offenbarung auch durch Hören bezeichnet, z. B. Jeſ. 21, 10: „was ich gehört habe von Jehova der Heerſchaaren, habe ich euch verkündigt“; ſ. ferner 5, 9. 22, 14. 28, 22; auch 50, 4 (wo übrigens die Worte „er weckt mich jeden Morgen, er weckt mir das Ohr, daß ich höre wie die Jünger“ nicht bloß auf das Empfangen der Offenbarungserkenntniß, ſondern auch darauf gehen, daß der Herr ſeinen Knecht ausrüſtet, in geduldigem Gehorſam den ihm gewieſenen Weg zu wandeln). Auf das Hören der Offenbarung geht auch der Ausdruck נְאֻם יְהוָה zurück, der das Geheimnißvolle der innerlich vernommenen göttlichen Stimme malt. Doch wählen die Propheten, ſelbſt wenn es bloß die Form des Wortes iſt, in der ihnen der göttliche Inhalt unmittelbar zum Bewußtſeyn gekommen iſt (was Auguſtinus in der oben angef. Stelle de genesi XII, 25. die intellectualis visio nennt), auch hiefür häufig den Ausdruck ſchauen; z. B. Am. 1, 1. „Worte des Amos, welche er erſchaut hat“; Jeſ. 2, 1. Hab. 1, 1. 2, 1. „ich will ſpähen zu ſchauen, was er mit (oder genauer: in) mir reden wird.“ Wenn aber die Offenbarung ihren Inhalt in plaſtiſcher Form vor die Seele des Propheten ſtellt, entſteht das Geſicht im engeren Sinne, das in der Regel ſymboliſchen Karakter hat. Unter den Formen der Wort- und der Bildoffenbarung findet, wie Tholuck (a. a. O. S. 54) richtig bemerkt, ein Grad- und Zeitunterſchied nicht ſtatt; vielmehr ſcheint hier die individuelle pſychiſche Beſchaffenheit des Propheten beſtimmend einzuwirken. Die viſionäre Symbolik ſelbſt hat bei den einzelnen Propheten einen verſchiedenen Karakter. Bei den einen, namentlich den älteren, iſt ſie einfach und darum meiſt leicht verſtändlich; ſo bei Amos Kap. 7. die verzehrenden Heuſchrecken und das freſſende Feuer als Bilder der göttlichen Strafgerichte, das an die lothrechte Mauer gelegte Bleiloth als Symboliſirung des Verfahrens göttlicher Strafgerechtigkeit, Kap. 8. der Korb mit reifem Obſt als Bild des zum Gericht reifen Volkes. Eben ſo einfach iſt auch die Symbolik bei Jeremia. Dagegen ſind bei Ezechiel, Sacharja und Daniel die Viſionen viel complicirter, und kommt es vor, daß der Prophet die geſchauten Bilder ſelbſt nicht verſteht und darum ſich Aufſchluß darüber erbittet (Sach. 4, 4. Dan. 8, 15).

In Beziehung dazu, daß die Form der Prophetie die innere Anſchauung iſt, ſteht auch die Bezeichnung der Propheten als צוֹפִים oder מְצַפִּים, d. h. Späher, und שֹׁמְרִים, Wächter, wenn gleich dieſe Namen noch eine weitere Bedeutung haben. (S. über die letztere Bd. XII. S. 217). Wie der Wächter auf dem Thurme ausſchaut in die Ferne und, wenn er eine Gefahr nahen ſieht, in das Horn ſtößt, ſo ſchauen die Propheten, was am fernen Horizont der Zeit auftaucht, um durch Verkündigung deſſelben das über die Zukunft unwiſſende Volk zu warnen oder zu tröſten; ſ. Jer. 6, 17: „ich habe über euch Wächter beſtellt, merket auf den Poſaunenſchall“, Am. 3, 6. Jeſ. 52. 8. Ezech. 33, 2 ff. Deßhalb heißen ſie auch Jeſ. 29, 10. die Augen des Volks. Beſonders ſchön iſt dieſe Vergleichung Jeſ. 21, 11 f. angewendet. Von Idumäa her ruft man dem Propheten zu: „Wächter, wie weit in der Nacht?“ Der Wächter ſpricht: „es kommt Morgen und auch Nacht“, d. h. der Zeit nach ſollte man meinen, daß die Nacht zu Ende gehet, aber der Schimmer des Morgens verſchwindet wieder in Nacht. Ferner iſt Hab. 2, 1. zu vergleichen. Da im Innern des Propheten der Kampf des Zweifels wogt und er Licht über die Räthſel der Zeit zu erlangen begehrt, ſpricht er: „auf meine Warte will ich treten und mich ſtellen auf einen Thurm, und will ſpähen zu ſchauen, was er mit mir redet und was ich als Erwiederung hinnehme auf mein Rechten.“ Es iſt möglich, daß, wie Hitzig die Stelle erklärt, der Prophet einen einſamen Standort ſucht, wo er, den Blick gen Himmel und den geſammelten Geiſt auf Gott richtend, nach Offenbarung ausſchaut. Wahrſcheinlich aber iſt die prophetiſche Warte nur geiſtig zu verſtehen, wie dieß in der ähnlichen Stelle Jeſ. 21, 6. 8. durchaus nothwendig iſt. Die letztere iſt noch darum beſonders merkwürdig, weil in ihr der ſchauende Geiſt von der Subjektivität des Propheten unterſchieden wird. Dieſer ſtellt

nämlich einen Andern als Wächter auf die Warte, der melden soll, was Jehova zu schauen gegeben hat und was dem Volke verkündigt werden soll.

Suchen wir nun, um das Wesen des prophetischen Schauens deutlicher zu erkennen, analoge Vorgänge im gewöhnlichen Seelenleben, so bietet sich zur Vergleichung zunächst der lebhafte Traum dar, in welchem das während des Schlafs zurückgetretene Selbstbewußtseyn wieder aufdämmert, wodurch möglich wird, daß das geschaute Traumbild in der Erinnerung haftet. Wie von der Voraussetzung aus, daß, wo die freithätige Selbstbestimmung des Menschen aufhört, die göttliche Einwirkung auf die Seele anfängt, im ganzen heidnischen Alterthum dem Traume mantische Bedeutung beigelegt wurde, so schließt auch das Alte Testament den Traum als Medium göttlicher Offenbarung nicht aus (4 Mos. 12, 6. u. a.; s. den Art. „Träume" Bd. XVI. S. 298). Denn wenn im Schlafe, in welchem dasjenige, wodurch das innere Leben des Menschen beherrscht und bestimmt wird, gerade am ungehemmtesten sich regt, auch die Gemeinschaft des Frommen mit Gott in ihrer ganzen Stärke sich geltend macht (vgl. besonders Ps. 16, 7.), so wird auch die Seele in diesem Zustande für die Einwirkung des göttlichen Geistes besonders empfänglich seyn (Hiob 33, 14 ff.). Und doch, wie bekanntlich schon das Heidenthum mißtrauisch gegen die Träume war (s. z. B. Hom. Od. XIX, 560 ff.), so wird im A. Test. dem Traum unter den Offenbarungsvehikeln entschieden nur eine untergeordnete Stellung angewiesen; er dient als solches vorzugsweise bei denjenigen, an die, ohne daß sie eigentliche Offenbarungsorgane sind, in außerordentlichen Fällen eine göttliche Mittheilung ergehen soll. Den falschen Propheten gegenüber, die sich auf Träume zu berufen lieben (vgl. 5 Mos. 13, 2 ff.), spricht Jehova Jer. 23, 28: „der Prophet, der Träume hat, rede Träume; bei wem aber mein Wort ist, der rede mein Wort wahrhaftig; was hat das Stroh mit dem Korne?" Ob demungeachtet Jeremia selbst einmal, nämlich 31, 26., auf eine Traumoffenbarung sich berufe, ist zweifelhaft, da diese schwierige Stelle verschiedene Erklärungen zuläßt. Bei Daniel ist zu beachten, daß die Offenbarung vom Traume (7, 1.) zur höheren Vision fortschreitet. Die Nachtgesichte des Sacharja Kap. 1—6. sind nicht als Traumbilder zu betrachten, wie aus 4, 1. erhellt. Nach dieser Stelle ist nämlich der Prophet nach den ersten Gesichten in einen traumartigen Zustand versunken: „die Schwäche der menschlichen Natur, ihre Unfähigkeit, lange zu verharren in dem Anschauen des Uebersinnlichen (vgl. Luk. 9, 32., wornach Petrus und seine Gefährten sich bei der Verklärung Christi des Schlafes nicht erwehren konnten) hatte sich bei ihm geltend gemacht" (s. Hengstenberg z. d. St., Christol. III, 1. S. 290). Aus diesem Umstande muß er, um wieder in den visionären Zustand zu gelangen, erst geweckt werden „gleich einem, der aus dem Schlafe geweckt wird." Der Grund, weßhalb die Prophetie in der Regel nicht auf Traumoffenbarung angewiesen ist, läßt sich leicht erkennen. Obwohl nämlich der Schlaf vermöge der in ihm eingetretenen Abkehr der Seele von der Außenwelt dem Weben des göttlichen Geistes besonders günstig scheint, so ist doch andererseits der Mensch in solchem Zustand am wenigsten dazu disponirt, das, was aus dem Grunde des eigenen Herzens stammt (חִזְיוֹן לִבּוֹ Jer. 23, 16), von der göttlichen Eingebung zu unterscheiden. An die Propheten aber soll das Wort des Herrn in einer Weise gelangen, welche ihnen darüber, daß es ein solches ist, keinen Zweifel übrig läßt.

Dieses Princip, das die ältere Theologie mit vollem Rechte geltend gemacht hat, bewährt sich auch bei den visionären Zuständen der Propheten. Diese haben verschiedene Grade. Als den höchsten haben wir die Entzückung zu betrachten, welche der von Paulus 2 Kor. 12, 2—4. geschilderten entspricht, „eine Verinnerung, welche sich auf der Gränze des Leibeslebens und des Todes, d. i. der Scheidung der Seele vom Körper bewegt" (Delitzsch, bibl. Psychologie, 2. Aufl. S. 285). Dahin sind die Vision des Jesaja Kap. 6., die Entrückungen des Ezechiel Kap. 1 f. (vgl. besonders 2, 24.) 8, 3. 11, 24. u. s. w. zu rechnen. Sofern der Uebergang zu solchen Visionen höheren Grades durch einen schweren Schlaf (תַּרְדֵּמָה, das eben einen Zustand völliger Betäubung be-

zeichnet 1 Moſ. 15, 12., תַּרְדֵּמָה Dan. 8, 18.) vermittelt wird, liegt es nahe, dieſelben mit den Erſcheinungen des magnetiſchen Schlafwachens zuſammenzuſtellen; aber eben ſo wenig darf, wie bereits früher angedeutet worden iſt, der weſentliche Unterſchied überſehen werden, daß das Selbſtbewußtſeyn des Propheten niemals in der Viſion untergeht, und daß vermöge der Continuität des Selbſtbewußtſeyns der Offenbarungszuſtand in lebendigen Zuſammenhang mit dem gewöhnlichen Geiſtesleben des Propheten tritt und einen entſcheidenden und bleibenden Einfluß auf daſſelbe ausübt. (Vergl. Ennemoſer, der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und Religion, S. 91 u. 241. An der letzteren Stelle wird das Ergebniß der Vergleichung der Prophetie mit anderen pſychiſchen Erſcheinungen in den Satz zuſammengefaßt: „nach allen Geſichtspunkten der Kritik ſteht die göttliche prophetiſche Begeiſterung einzig da.“). — Uebrigens werden Viſionen höheren Grades im A. Teſt. keineswegs häufig erwähnt. In den meiſten Fällen haben wir den Zuſtand, in welchem der Prophet die Offenbarung empfängt, wohl nur als den einer tiefen Selbſteinkehr und Sammlung des Geiſtes zu denken, wie ſie ohne gewaltſamen Uebergang im gewöhnlichen wachen Leben eintreten kann. Die nächſte Verwandtſchaft hat dieſer prophetiſche Zuſtand mit dem Gebetsverkehr des Frommen mit Gott. Es iſt wohl zu beachten, daß derſelbe Ausdruck, durch den das A. Teſt. die Gebetserhörung zu bezeichnen pflegt (daß nämlich Gott dem Betenden antwortet, עָנָה), auch häufig von der prophetiſchen Offenbarung gebraucht wird (Mich. 3, 7. Hab. 2, 1. Jer. 23, 35 u. ſ. w.). Wenn in die Seele des Betenden plötzlich mit einem Schlag in voller Klarheit die Gewißheit der göttlichen Erhörung eintritt, er ſich derſelben als einer innerlich vernommenen göttlichen Antwort unmittelbar bewußt wird (vgl. z. B. Pſ. 20, 7: „nun weiß ich, daß Jehova ſeinem Geſalbten hilft“), ſo iſt dieß der Art und Weiſe, wie die Worte Gottes an die Propheten gelangen, ganz analog, wie auch manche Gebetspſalmen ganz in prophetiſchem Tone ſchließen. Und auf der anderen Seite, da ja das göttliche Antworten ein Fragen von Seiten des Menſchen vorausſetzt, finden wir nicht nur, daß die Propheten in einzelnen Fällen im Gebet dasjenige, worüber ſie eine göttliche Offenbarung zu empfangen wünſchen, vor Gott bringen (Jer. 32, 16. 42, 4. Hab. Kap. 1. Dan. 9, 4 ff.), ſondern auch, daß geradezu das Gebet als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung geſetzt wird: Jer. 33, 2 f. „rufe zu mir, ſo will ich dir antworten und will dir verkünden Großes und Verſchloſſenes, das du nicht weißt.“

Dieſer Punkt iſt beſonders geeignet, das ethiſche Verhältniß des Propheten zu Gott in's Licht zu ſtellen. Freilich gibt Gott auch einem Pharao und Nebukadnezar Offenbarung durch Traumgeſichte, ja er läßt dem letzteren ſogar durch die Mittel heidniſcher Mantik ſeinen Willen kund thun (Ezech. 21, 26 f.). Er, der Alles mit ſeinem Geiſte durchdringt, ſo daß jedes Wort der menſchlichen Zunge vor ihm iſt (Pſ. 139, 4. 7.), kann einen Bileam zwingen, Segensworte zu ſprechen und die Rede eines Kaiphas zu lenken (Joh. 10, 51), daß dieſer, ohne zu wiſſen, was er ſpricht, Heilswahrheit verkündigt. Aber ſo gewiß es nach den letzteren Beiſpielen eine göttliche Einwirkung auf den Menſchen gibt, vermöge welcher dieſer entweder reden muß, was er nicht will, oder in freier Selbſtbeſtimmung etwas redet, dem eine von ihm ſelbſt nicht erkannte und gewollte göttliche Beſtimmung gegeben wird, ſo wenig iſt man dadurch berechtigt, die ſubjektive Vermittelung, welche die wahren Propheten der Offenbarung darbieten, zu ignoriren*). Indem bei dem Propheten der göttlichen Erwählung und Berufung die willige Selbſthingabe entſpricht, ſo erzeugt ſich ein wechſelſeitiger Verkehr zwiſchen Gott und dem Propheten, in welchem der letztere ſeine ganze Perſon nach ihrer individuellen Begabung in den Dienſt ſeines Berufs ſtellt und ſeinem ganzen Leben eine

*) Das ethiſche Moment der Prophetie iſt, freilich mit einſeitiger Hervorhebung, gegen Hengſtenberg und Hofmann geltend gemacht in der Schrift von Düſterdieck, de rei prophetiae in Vet. Testamento quum universae tum messianae natura ethica. 1852.

Beziehung auf denſelben gibt. Was er aus dem Geſetze, aus der Geſchichte ſeines Volkes oder aus älteren Weiſſagungen gelernt hat, was er erfährt und beobachtet, was er fürchtet oder hofft und erſehnt, worüber er Rath und Aufſchluß ſucht, ja ſelbſt ſeine äußeren perſönlichen Erlebniſſe (man denke z. B. an Hoſ. Kap. 1., Ezech. 24, 18 ff.), alles bietet Anknüpfungspunkte für das an ihn gelangende Gotteswort; dieſes kleidet ſich in die Formen, welche das Seelenleben und das Erfahrungsgebiet des Propheten darbieten, und wird von demſelben gemäß ſeiner individuellen redneriſchen oder dichteriſchen Begabung frei verarbeitet. Aber in keiner Weiſe erzeugt ſich das Gotteswort aus dem Inhalt der Subjektivität des Propheten aus irgendwelchen ethiſchen oder intellektuellen Motiven. „Ein Menſch kann ihm nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel“ (Joh. 3, 27), hat der höchſt geſtellte Prophet bezeugt. Wie die Erhörung des Gebets ſich nicht machen läßt, ſondern davon abhängt, daß Gott ſich finden laſſen will (Jeſ. 55, 6. Pſ. 32, 6), und es Zeiten gibt, in denen der Himmel für das aufſteigende Gebet wie verſchloſſen ſcheint, ſo kann auch der Prophet ſich wohl für die Erlangung einer Offenbarung disponiren, aber er kann ſie nicht erzwingen und er kann ihr ihren Inhalt nicht vorſchreiben. Es gibt, wie bereits früher bemerkt worden iſt, Zeiten, in denen die Propheten kein Geſicht von Gott erlangen; es gibt auch Fälle, in denen ihnen zwar Offenbarung zu Theil werden ſoll, aber ſie auf die Stunde derſelben geduldig warten müſſen (vgl. Jeſ. 21, 8. Jer. 42, 7. in ſeinem Zuſammenhange mit V. 4).

Die zuletzt erwähnten Thatſachen ſind beſonders auch deßwegen wichtig, weil ſie zeigen, welch' mißliche Sache es um die phyſiologiſche Erklärung des Offenbarungszuſtandes der Propheten iſt. Mag man immerhin mit Hecker (über Viſionen, 1848. S. 11) die Viſionen aus dem „Gedächtniß der Sinne“ ableiten, indem eine Nervenerregung noch eine Zeit lang fortwähre, der Sinn ohne Bewußtſeyn fortphantaſire und in Folge davon ſeine Bewegungen, wenn ſie ſtark genug ſind, wieder heraustreten und objektiv werden laſſe. Wenn es aber hiernach (ſ. ebendaſ. S. 13) möglich ſeyn ſoll, daß jede lebendige Vorſtellung, gleichviel wahr oder phantaſtiſch, in Viſion übergehe, ſobald ſie nur die nöthige Glühhitze erhalten habe, um zu zünden, und wenn dann daraus „jene ſymboliſchen Verkörperungen der höchſten Ideen, die in den Religionen aller Völker den Glauben befeſtigten“, erklärt werden ſollen, ſo bleibt das Schwinden der prophetiſchen Viſionen und das Verſtummen der Weiſſagung, wie es als karakteriſtiſch für gewiſſe Zeiten des Alten Teſtament angegeben wird, ein ungelöſtes Räthſel. Denn weder an lebendiger Vorſtellung der höchſten Ideen, noch an Glühhitze hat es in den Tagen, die Klagl. 2, 9. Pſ. 74, 9. u. ſ. w. geſchildert werden, gefehlt und eben ſo wenig in der makkabäiſchen Zeit, die ſich trotz aller religiöſen Begeiſterung ſelbſt als eine prophetenloſe erkannte (1 Makk. 9, 27.) und vergeblich auf eine neue Erweckung der prophetiſchen Gabe wartete (ebendaſ. 4, 46. 14, 41). Wohl aber haben die letzten Zeiten Jeruſalems vor der römiſchen Zerſtörung gezeigt, was für ein Prophetenthum die natürliche Glühhitze auszubrüten im Stande iſt. Nur bei Anerkennung der Offenbarung als eines freien geſchichtlichen Verhältniſſes, in das ſich Gott zur Welt begeben hat, iſt auch das Verſtändniß ſolcher offenbarungsloſen Zeiten möglich.

Von dieſem bibliſchen Offenbarungsſtandpunkte aus ergibt ſich auch die Würdigung derjenigen Analogieen aus dem natürlichen Geiſtesleben, die wirklich mit Recht zur Erläuterung der Prophetie herbeigezogen wird. Man hat die prophetiſche Eingebung verglichen mit der ſogenannten genialen Conception, wenn „dem Dichter, dem Künſtler, dem Helden, bald nach langem Sinnen und in allmählicher Entwicklung, bald auch mit Einem Male, ſcheinbar ganz unvorbereitet und plötzlich, irgend ein großer Gedanke ſo klar, ſo beſtimmt und gewaltig vor die Seele tritt, daß er in dieſem Momente der Conception das ganze Werk, das er ſchaffen will und woran er nun vielleicht noch eine jahrelange Arbeit zu ſetzen hat, eigentlich ſchon vollendet im ſchöpferiſchen Geiſte trägt“. (S. Graf, über die beſonderen Offenbarungen Gottes, in den Studien

und Kritiken, 1859. II. S. 272; vgl. auch Rothe, zur Dogmatik, S. 71). Diese Vergleichung ist auch nach dem Alten Testament vollkommen gerechtfertigt, da dasselbe jede intellektuelle Begabung auf göttliche Geisteswirkung in der Seele zurückführt. Allein aus diesen Geisteswirkungen hebt sich die Prophetie als die höchste und als etwas Specifisches deßwegen heraus, weil der Prophet (vgl. das Bd. XII. S. 213 Bemerkte) in ein besonderes persönliches Gemeinschaftsverhältniß zu Gott gestellt ist, das ihn zum Genossen des göttlichen Rathes macht und ihm den Blick in die Geheimnisse desselben erschließt (Am. 3, 7. Jer. 23, 18. 22. u. s. w.). Darum weiß sich der Prophet in ganz anderer Weise als den von Gott gelehrten, als dieß z. B. der Künstler Bezaleel (2 Mos. 31, 2.), ja selbst ein Salomo von sich aussagen konnte. Darum betrachtet auch das Alte Testament nicht die Geistesbegabungen der letzteren Art, sondern nur die Prophetie als eine Anticipation der Theodidaskalie des neuen Bundes (Jes. 54, 13. vgl. mit Joh. 6, 45.), die eben als ein Prophetenwerden Aller bezeichnet wird (Joel, 3, 1).

Man hat ferner die Prophetie aus der dem Menschengeist von Natur einwohnenden divinatorischen Kraft abgeleitet, die auch außerhalb des Gebietes der biblischen Offenbarung wirkliche Weissagung erzeugt habe. So besonders E. v. Lasaulx in der Schrift: „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern u. Denkern", 1858. Das Resultat derselben wird (S. 43 f.) in folgende Sätze zusammengefaßt: „wenn in der Seele jedes Menschen etwas von den Gesammtkräften der Seele seines Volkes, der gesammten Menschheit, ja der Weltseele vorhanden ist, und wenn im Momente des Prophezeihens, wie in jedem ewigen Momente des menschlichen Lebens, die individuelle Seele in die Allseele, in den großen allgemeinen Sinn des Naturlebens und der Menschenwelt eingetaucht und daraus mit verjüngter Kraft wiedergeboren wird, so ist es begreiflich, daß, da das Gegenwärtige eben so substanziell mit dem Zukünftigen zusammenhängt, wie mit dem Vergangenen, jede Einzelseele nicht nur ihre eigene Zukunft vorempfinden könne, sondern auch die ihres Volks, ja der ganzen Menschheit. Aus dem Abgrund der Seele und in ihr aus der ewigen Schöpferkraft Gottes steigen alle großen Gedanken auf, alles Neue, Außerordentliche, alles, was die Menschheit ihrer ewigen Bestimmung entgegenführt." — Dieser Ansicht ist einzuräumen, daß die natürliche Divination wesentliche Vergleichungspunkte für die biblische Prophetie darbietet, und zwar besonders in dem, was wir mit Beck (Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 197) die Gewissensprophetie nennen möchten. Denn der Gott, der durch seinen Geist den Propheten das in seinen Reichswegen sich vollziehende Vergeltungsgesetz enthüllt, ist derselbe, der in der Stimme des Gewissens jedem Menschen die Realität einer sittlichen Weltordnung bezeugt, und ihn darum, wenn er mit einem durch lebendiges sittliches Gefühl geschärften Blicke die Geschicke der Einzelnen und der Völker beobachtet, in vielen Fällen den weiteren Gang derselben errathen läßt. Aber wie weit reicht diese natürliche Prophetie? Sie hat ihre Stärke in der Ahnung einbrechender göttlicher Gerichte, in der Erkenntniß, daß an jede ungesühnte Schuld der Fluch sich heftet, daß jede auf Lüge und Unrecht gegründete Macht selbst an ihrem Sturze arbeitet, daß überhaupt alle weltliche Herrlichkeit und Größe dem Loose der Hinfälligkeit unterliegt. Aber erkennt sie positiv das Endziel der göttlichen Gerichtswege auf Erden? Man mag es ein „ächt prophetisches Wort" nennen (Lasaulx S. 20), wenn Scipio auf den Trümmern Karthago's mit den Worten Homer's Il. IV, 164 f. auf Roms künftigen Sturz deutet; die Prophetie des Alten Bundes weiß doch noch etwas mehr, wenn sie den Untergang Ninive's, Babels u. s. w. weissagt, nämlich daß über dem Einsturze aller irdischen Macht die Herrlichkeit des Gottes Israel's wie ein Meer zusammenschlagen (Hab. 2, 14), daß nach den Reichen der Welt, die der Reihe nach aus dem stürmisch bewegten Völkerocean aufsteigen, das Reich des vom Himmel kommenden Menschensohnes triumphiren wird. Sofern aber die natürliche Divination auf eine vollendete Realisirung der ethischen Idee in der Menschheit hinausweist, muß sie entweder darauf verzichten, die geschichtliche Vermittelung derselben aufzuzeigen, oder sie sucht die

geſchichtlichen Anknüpfungspunkte innerhalb ihres Geſichtskreiſes, und da die διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας (Eph. 2, 12.), an welche Gott die geſchichtliche Entwicklung ſeines Reiches geknüpft hat, außerhalb dieſes Geſichtskreiſes fallen, ſo muß ſie nothwendig fehlgreifen. Unter den erſteren Geſichtspunkt fallen Philoſopheme, wie Platon's Zeichnung des Ideals eines Gerechten (Rep. II. p. 361), von der Laſaulx (a. angef. O. S. 23) meint, daß ihm in den heiligen Büchern der Juden keine großartigere Weiſſagung auf den Heiligen und Gerechten des Herrn begegnet ſey. (Vergl. auch deſſelben Schrift: „des Sokrates Leben, Lehre und Tod" S. 121). Ein Beiſpiel der zweiten Art iſt Virgilius, wenn er in ſeiner berühmten 4ten Ecloge die Wiederkehr des goldenen Weltalters mit dem Conſulate Pollio's und der Geburt ſeines Sohnes in Verbindung ſetzt, dann bekanntlich in der Aeneide den Auguſtus als den Bringer der neuen Zeit hinſtellt, jedenfalls aber an Rom das imperium sine fine (Aen. I, 278) knüpft. Und wie ſtellt ſich die natürliche Divination zu den Räthſeln, die ihr der Weltlauf durch ſeine Widerſprüche mit ihren Poſtulaten zu löſen gibt? Wie ringt in ſolchen Fällen der Providenzglaube mit dem hinter dem Gewiſſen lauernden Glauben an ein die Welt ohne ſittliche Nothwendigkeit beherrſchendes Schickſal! (Vgl. mein Programm „über das Verhältniß der Prophetie zur heidniſchen Mantik", 1861. S. 11 f.). — Auf der anderen Seite reicht der ſympathetiſche Zuſammenhang der individuellen Menſchenſeele mit dem Geiſte des Volks und der Menſchheit, worin nach Laſaulx die Prophetie wurzeln ſoll, ſchlechterdings nicht aus, um die bibliſche Prophetie zu erklären. Wir wollen hier nicht wiederholen, was bereits in dem Artikel „Volk Gottes" (S. 247) gegen die Ableitung der altteſtamentl. Religion aus der Natureigenthümlichkeit des iſraelitiſchen Volkes bemerkt worden iſt; wir erinnern einfach an das Selbſtzeugniß der Propheten des Alten Teſtaments. Jene Propheten, wie Laſaulx ſie meint, in denen, was der Geiſt eines Volkes ahnend in ſich trägt, zum lichten Gedanken ſich verklärt, wiſſen ſich eben als Kinder ihres Volkes und als redend aus dem Herzen deſſelben. Die Propheten des A. Teſtam. aber wiſſen, daß der Geiſt, der ſie inſpirirt, nicht der Naturgeiſt ihres Volkes iſt, daß ihre Weiſſagungen nicht Ausdruck der Hoffnungen ſind, mit denen das Volk ſich trägt. Die Kraft der altteſtamentlichen Prophetie iſt ſo wenig bedingt durch die Blüthe des weltlich-nationalen Lebens, daß vielmehr in dem Maße, in welchem die äußere Reichsherrlichkeit Iſrael's ſinkt, die Heilsweiſſagung ihre Schwingen entfaltet, und auf dem Grabe der irdiſchen Hoffnungen des Volkes den Sieg des ewigen Gottesreiches verkündigt. Die Propheten wiſſen, daß die Gedanken Gottes, deren Dollmetſcher ſie ſind, höher als der Menſchen Gedanken, „ſo viel der Himmel höher iſt als die Erde" (Jeſ. 55, 8).

Dieſe Transſcendenz der Offenbarung reicht ſo weit, daß ſie zur Schranke der Prophetie wird. Wie das Alte Teſtament eine bleibende Einwohnung des Offenbarungsgeiſtes in den Propheten nicht kennt, ſondern nur von einem Kommen, Fallen (Ezech. 11, 5), Hereinbrechen (1 Sam. 10, 6.) des Geiſtes auf oder über ſie redet, ſo wird auch der Offenbarungsinhalt, ungeachtet jener früher erörterten ethiſchen Beziehung deſſelben zum Innern des Propheten, und ungeachtet der frei geſtaltenden Verarbeitung, der er unterworfen wird, nie in ſtrengem Sinne der Propheten geiſtiges Eigenthum, ſondern bleibt ihnen immer ein von außen Gegebenes. Darum geht er auch nicht in ihrem Verſtändniß auf, ſondern wird für ſie ſelbſt Gegenſtand der Forſchung (1 Petr. 1, 10). — Dieſes Verhältniß der Subjektivität des Propheten zur Offenbarung wird vom Hegel'ſchen Standpunkt aus ſo erklärt, daß im A. Teſt. die Identität der endlichen und unendlichen Subjektivität noch nicht in ſich unendlich vermittelt, ſondern nur eine unmittelbare geweſen ſey, welche Weiſe der unmittelbaren Einheit nicht beide gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen ließ, wo ſie ſich in der konkreten Geiſtigkeit aufgehoben haben würden. (S. Vatke, die Religion des A. Teſtam. S. 624 f.). Setzen wir dagegen an die Stelle des logiſchen Proceſſes den geſchichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung, wie ihn die heil. Schrift vorführt, ſo iſt zu ſagen, daß, ehe der pneumatiſche

Menſch in Chriſto erſchienen war, es in der Menſchennatur nicht zu einer Einwohnung des Geiſtes kommen konnte, vermöge welcher in ihr die Umkehr des alten Lebensgrundes bewirkt und in ſie das σπέρμα einer neuen geiſtigen Perſönlichkeit eingeſenkt werden konnte. Daher kommt es im A. Teſt. in ethiſcher Beziehung, wie Fr. von Rougemont (Chriſtus u. ſeine Zeugen, überſ. von Fabarius. 1859. S. 19) es treffend ausgedrückt hat, wohl zu einer Bekehrung als ſittlicher Veränderung, aber nicht zur Wiedergeburt als neuer Schöpfung. Darum bleibt auch die höchſte Wirkung der auf dem pſychiſchen Gebiete waltenden pneumatiſchen Kräfte, die Prophetie, immer ein außerordentlicher Zuſtand. Die Anticipation der neuteſtamentlichen Theodidaskalie in der Prophetie iſt nur eine relative; es findet nicht nur ein Unterſchied ſtatt zwiſchen den Propheten und Chriſtus (ſ. Graf a. a. O. S. 439), ſondern auch zwiſchen den Propheten und den Apoſteln, wie dieß ſchon Cruſius nach dem früher Bemerkten richtig hervorgehoben hat. Das innigſte Gemeinſchaftsverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen, das in der Prophetie geſtiftet iſt, reicht doch nicht hinan zur Herrlichkeit der neuteſtamentlichen Kindſchaft Gottes, weßhalb der größte Prophet für kleiner als der Kleinſte im Himmelreich erklärt wird (Matth. 11, 11).

Die Bedeutung der bisher entwickelten Sätze wird noch näher erhellen aus der Erörterung des Weſens der Weiſſagung, zu der wir nun übergehen.

Bereits aus dem, was Bd. X. S. 212 ff. über den Urſprung und den Beruf des Prophetenthums ausgeführt worden iſt, ergibt ſich, unter welchen Geſichtspunkt die Weiſſagung im Allgemeinen zu ſtellen iſt. Die Prophetie ſoll nach 5 Moſ. Kap. 18. dem Volke das gewähren, was das Heidenthum bei ſeiner Mantik vergeblich ſucht. Schon die heidniſche Mantik aber wird nicht richtig gewürdigt, wenn ſie bloß als Mittel zur Erforſchung künftiger zufälliger Dinge, demnach als Mittel zur Befriedigung menſchlichen Fürwitzes betrachtet wird, eine äußerliche Auffaſſung derſelben, die erſt der Zeit ihrer Auflöſung angehört. Vielmehr beruht die Mantik urſprünglich auf dem unveräußerlichen Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes, ſich mit der Gottheit in ſtetiger Gemeinſchaft zu wiſſen, und auf dem Glauben, daß die Gottheit alles Thun und Ergehen des Menſchen zum Gegenſtand ihrer Fürſorge mache und zu dieſem Behuf ſich ihm offenbaren wolle. Die Mantik ſoll interpretatio divinae voluntatis ſeyn; ſie ſoll dem Menſchen für alle wichtigen Fälle ſeines Lebens den göttlichen Rath zu erkennen geben, ihn beſonders in entſcheidungsvollen Augenblicken darüber belehren, wie er das Rechte und Gott Wohlgefällige treffen möge. (S. mein Programm „über das Verhältniß der altteſtamentlichen Prophetie zur heidniſchen Mantik", 1861, S. 6 f.). Noch viel weniger darf der Prophetie vermöge der ihr von Anfang an zugewieſenen Stellung das Geſchäft vulgärer Wahrſagerei beigelegt werden. Dieſes aber wird nicht ausgeſchloſſen durch die früher herkömmliche Definition der Weiſſagung, daß ſie auf göttlicher Offenbarung beruhende Vorherſagung irgend eines zufälligen und daher menſchlicherweiſe nicht vorher wißbaren Ereigniſſes ſey. So z. B. Vitringa, typus doctrinae propheticae, S. 2: „prophetia est praedictio casus aut eventus contingentis futuri ex revelatione divina", wobei von der Weiſſagung ausgeſchloſſen werden alle eventus necessarii (wie Wechſel von Tag und Nacht, von Ebbe und Fluth u. dergl.), dagegen als ihr verum ac proprium objectum bezeichnet werden hominum volitiones et actiones liberae, earumque consequentia, eine merkwürdige Beſtimmung, da hiernach die von menſchlicher Freiheit unabhängigen göttlichen Rathſchlüſſe nicht Objekt der Weiſſagung ſeyn könnten. — Allerdings konnten nach dem A. Teſt. Propheten auch in Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens um Aufſchluß angegangen werden; ſ. beſonders 1 Sam. 9, 6 ff., eine Stelle, die allerdings unentſchieden läßt, ob Samuel unter anderen Umſtänden wegen der verlorenen Eſel Beſcheid ertheilt haben würde, die aber doch durch die V. 9. eingeſchaltete Notiz dafür zeugt, daß die Propheten auch für derartige Anliegen zugänglich waren. (Vgl. ferner 1 Kön. 14, 1 ff. 2 Kön. 1, 3. und die bekannten Erzählungen aus der Geſchichte des Eliſa.) Aber für's Erſte hielt das A. Teſt. mit

Strenge die Forderung feſt, daß es dem, der in irgend einer Angelegenheit ein prophetiſches Orakel begehrt, wirklich Ernſt ſey mit dem Suchen Gottes und ſeiner Wege. Der verworfene Saul empfängt in ſeiner rathloſen Lage kein Gotteswort mehr (1 Sam. 28, 6), außer zum Gericht; ebenſo erhält das Weib Jerobeam's, als ſie wegen ihres kranken Sohnes den Propheten Ahia befragt, neben dem unerwünſchten Aufſchluß ein ernſtes Strafwort (1 Kön. 14, 6—16). Beſonders wichtig iſt in dieſer Hinſicht Ezech. 14, 1—20. (vgl. mit 20, 1—4); den Aelteſten Iſrael's, die, während ſie die Götzen im Herzen tragen, mit dem Munde Jehova fragen, darf der Prophet nicht zu Willen ſeyn; vielmehr ihre Gottloſigkeit ſoll er rügen. Von einem abtrünnigen Geſchlecht will Gott nicht gefragt ſeyn, weil die Weiſſagung eben ſo wenig als das Wunder (Matth. 12, 39. 16, 4.) zum bloßen Schauſtück für frivole Neugier herabgewürdigt werden ſoll. — Für's Zweite erſcheint dieſe göttliche Herablaſſung zu den ordinären Bedürfniſſen des Volks, die demſelben das Rathſuchen bei heidniſcher Wahrſagerei entbehrlich machen ſoll, doch nur als ein verſchwindendes Moment in der Geſchichte des Prophetenthums. Wir haben darin, wie Herm. Schultz (Götting. gel. Anz. 1862. S. 230) richtig bemerkt, ein Zeugniß, „wie die göttliche Offenbarung ſich in den Naturgrund menſchlicher Sitte und Gewohnheit ſo einſenkte, daß ſie nicht überall gleich das Inadäquate negirte, ſondern es allmählich kraft ſeiner eigenen Nichtigkeit dem Göttlichen gegenüber zerfallen ließ.“ Die Prophetie iſt darauf angelegt, das Volk zu der Erkenntniß heranzubilden, welches Wiſſen um die Zukunft dem Menſchen allein heilſam ſey, nämlich ihm die Augen zu öffnen für das gerechte und weiſe Walten Gottes in ſeiner Geſchichte und für die Ziele göttlicher Führung, damit es wandelnd im Lichte ſeines Heilsberufs und der großen Zukunft, welche dieſer in ſich ſchließt, unter ſeiner Würde achte, ſich an ein wahrſageriſches Treiben wegzuwerfen (vergl. Jeſ. 2, 1—6). Faſſen wir den Geſammtinhalt der Weiſſagungsbücher des A. Teſtaments in's Auge, ſo iſt zu ſagen: nur im Dienſte des göttlichen Reichs ſteht die Weiſſagung, und die Wege deſſelben zu erſchließen, bildet ihre hauptſächliche Aufgabe. Hiemit iſt aber die Frage noch nicht beantwortet, ob die Weiſſagung als ſolche weſentlich Vorherſagung einzelner Ereigniſſe ſey, und wenn, welchen Karakter dieſelbe habe, wie ſie zur Erfüllung ſich verhalte.

Wir werfen zuvörderſt einen Rückblick auf den Gang, welchen die Auffaſſung und Behandlung der Weiſſagung in der altkirchlichen und in der proteſtantiſchen Theologie genommen hat. — Die Theologie der alten Kirche hat bekanntlich das ganze Alte Teſtament, nicht bloß die im engeren Sinne prophetiſchen Beſtandtheile deſſelben, vor Allem darauf angeſehen, in ihm alle Züge des Erlöſers und ſeines Werkes vorhergeſagt zu finden, und dieß vorzugsweiſe in praktiſchem, ſowohl apologetiſchem als polemiſchem Intereſſe. Es galt nämlich, judaiſirende Chriſten vor dem Rückfall in das Judenthum zu bewahren, indem gezeigt wurde, daß das A. Teſtam. ſelbſt die Aufhebung ſeiner Inſtitutionen verkündige und auf die durch Jeſum Chriſtum geſchehene Bundesſtiftung hinausweiſe (ſo in dem Briefe des Barnabas); es galt ferner, die Angriffe der Juden ſelbſt auf das Evangelium abzuwehren und ſie durch das meſſianiſche Zeugniß des A. Teſtaments für den Erfüller deſſelben zu gewinnen (ſo in Juſtin's des M. Dialog mit Tryphon und in Cyprian's testimonia adv. Judaeos); es galt endlich gegenüber einer die Einheit des Alten und Neuen Teſtaments abläugnenden Gnoſis den behaupteten Zuſammenhang der altteſtamentlichen Weiſſagung und der neuteſtamentlichen Erfüllung zu rechtfertigen (ſ. z. B. in Tertullian's Schrift gegen Marcion, den 3ten B.). Dabei iſt zu bemerken, daß die altkirchliche Theologie in ihrer Beziehung des Alten Teſtaments auf Chriſtum von den altteſtamentlichen Citaten im Neuen ziemlich unabhängig iſt, überall ſelbſt direkte Beziehungen auf Neuteſtamentliches ſucht, ſo individuell, ſo zahlreich wie möglich, von der Anſicht geleitet, es ſey beſſer, Chriſtum zehnmal im Alten Teſtament zu ſuchen, wo er nicht zu finden, als ihn einmal nicht zu ſuchen, wo er zu finden ſey. Auch beſchränkte ſich der Weiſſagungsbeweis der alten

Kirchenlehrer nicht bloß auf die Schriften des A. Teſtam., namentlich nicht auf die des hebräiſchen Kanon's; galt doch z. B. der Abſchnitt im B. der Weisheit 2, 10—20. für eine der wichtigſten Weiſſagungen vom Leiden und Sterben Chriſti. Apokryphiſche Schriften werden mit ähnlichen Formeln wie die altteſtamentlichen Weiſſagungen citirt; ja den Heiden gegenüber werden von den Apologeten, ferner von Clemens Alex. und Lactantius ſelbſt jene Produkte jüdiſcher und chriſtlicher litterariſcher Induſtrie, die unter dem Namen der Sibyllinen bekannt ſind, zur Beweisführung verwendet, mit einer Zuverſichtlichkeit, die, während allerdings andere Kirchenväter für gut finden, über die Sache zu ſchweigen, erſt bei Euſebius und Auguſtinus erſchüttert erſcheint. Doch nimmt der letztere keinen Anſtand, die auf die Sprüche der cumäiſchen Sibylle ſich gründende 4te Ecloge Virgil's, wie Lactantius, wenn auch in anderer Deutung, als Weiſſagung auf Chriſtum zu behandeln. (S. die intereſſante Abhandlung von Piper, „Virgilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche", in dem evangel. Kalender für 1862, S. 62 ff.). — Für den altkirchlichen Weiſſagungsbeweis handelt es ſich nämlich nicht um den geſchichtlichen Grund, auf dem, und um den geſchichtlichen Zuſammenhang, in dem die Weiſſagung von Chriſto erwachſen iſt, ſondern vorzugsweiſe um den Eindruck, den das unmittelbare Zuſammentreffen neuteſtamentlicher Thatſachen mit der Vorherſagung macht. Daher wird das A. Teſtament in ſeinen verſchiedenen Theilen gleichmäßig benützt; daher werden vereinzelte, überall zerſtreute Ausſprüche aus den verſchiedenſten Zeiten deſſelben zuſammengerafft; denn von dem bezeichneten Geſichtspunkt aus iſt kein Grund vorhanden, weßhalb Moſes nicht ganz ſo, wie David und Jeſaja von Chriſto und ſeinem Reiche geweiſſagt haben ſollte. Eine beſonders vollſtändige Verarbeitung von altteſtamentlichen Weiſſagungen für den apologetiſchen Zweck bietet Euſebius in der εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις und in den dazu gehörigen (zuerſt von Gaisford 1842 herausgegebenen) ἐκλογαὶ προφητικαί. In der Art und Weiſe, wie hier der Beweis geführt wird, daß die Weiſſagungen in ihren individuellſten Zügen in der Geſchichte Chriſti erfüllt ſeyen, zeigt ſich eben, daß, wie geſagt, alles Intereſſe an der Weiſſagung ſich auf der unmittelbaren Identität derſelben mit der neuteſtamentlichen Erfüllung concentrirt. Wenn dagegen von Seiten der Gegner dieſe Uebereinſtimmung zwiſchen der Weiſſagung des A. Teſtam. und den neuteſtamentlichen Dingen nicht anerkannt und namentlich behauptet wurde, daß die Erſcheinung Jeſu, ſein Leiden und Sterben, ſo wie die behauptete göttliche Herrlichkeit deſſelben dem altteſtamentlichen Meſſiasbilde nicht entſpreche, ſo konnten auch die kirchlichen Ausleger eine gewiſſe Incongruenz zwiſchen dem Wort der Weiſſagung und der Erfüllung nicht in Abrede ſtellen. Aber ſie beſeitigten dieſe Schwierigkeit durch Geltendmachung eines mittelſt allegoriſcher Auslegung zu gewinnenden tieferen Schriftſinnes, deſſen Vorhandenſeyn im Alten Teſtament, ſobald man dieſes als heilige Schrift gelten ließ, ſo ſehr als ſelbſtverſtändlich betrachtet wurde, daß Origenes (adv. Cels. VII, 707) die Läugnung deſſelben für ein ἰδιωτικώτατον erklärt. Schien doch durch die unzweideutig vorliegenden geiſtigen Züge der meſſianiſchen Weiſſagung die ſpiritualiſtiſche Umdeutung der übrigen zur Genüge gerechtfertigt. Nun war aber die Frage zu beantworten, warum denn die Propheten, ſtatt klar und verſtändlich zu reden, ihre Weiſſagungen in eine Hülle gekleidet haben, die in der Zeit des Alten Bundes von den Pneumatikern nur theilweiſe gelüftet, vollkommen aber erſt in der Zeit der Erfüllung aufgedeckt werden ſollte. Sehen wir von untergeordneten Argumenten ab (z. B. bei Augustin. c. Faust. X, 7., daß die allegoriſch ænigmatiſche Form der altteſtamentlichen Offenbarung der exercitatio quaerentis und der delectatio inventionis habe dienen ſollen), ſo kommt die Erledigung dieſer Frage hauptſächlich darauf hinaus, daß die fleiſchliche Beſchaffenheit des alten Bundesvolkes eine ſolche vorſichtige Verhüllung der zu weiſſagenden neuteſtamentlichen Dinge nothwendig gemacht habe. Während nun Auguſtinus dieſer ſinnlichen Hülle der Weiſſagung wenigſtens eine pädagogiſche Bedeutung für die carnalis multitudo jener Zeit

einräumte (de catechiz. rud. c. 19. u. a.; vgl. meine Comment. ad theol. bibl. pert. S. 3), diente ſie nach Anderen bloß dem Zwecke der Abwehr. Ausführlich hat dieſen Gegenſtand Chryſoſtomus erörtert in den zwei Homilien de prophetarum obscuritate (opp. ed. Antverp. tom. III. S. 800 ff.). Er zeigt hier, χρησίμως τὰς περὶ Χριστοῦ καὶ ἐθνῶν καὶ τῆς ἐκπτώσεως Ἰουδαίων προφητείας ἀσαφεῖς εἶναι; denn die Juden hätten das, was unter der Hülle der Weiſſagung lag, ſo wenig ertragen können, daß ſie die Propheten todtgeſchlagen und die heiligen Bücher zerſtört haben würden. Gründlicher, als hier geſchieht, kann auf ein geſchichtliches Verſtändniß der Weiſſagung nicht verzichtet werden. — Allerdings ſteht der herrſchenden allegoriſchen Auslegung des A. Teſtam. die hiſtoriſirende der antiochenischen Schule gegenüber (ſ. den Art. „Theodor von Mopſveſtia“ Bd. XV. S. 716). Doch iſt dieſe von ziemlich zweifelhaftem Werthe. Indem ſie nämlich den Literalſinn des prophetiſchen Wortes feſthält und doch zugleich die unmittelbare Identität der Weiſſagung und der Erfüllung retten will, ſieht ſie ſich genöthigt, die letztere zunächſt nicht in den neuteſtamentlichen Dingen, ſondern in einer niedrigeren Sphäre zu ſuchen, namentlich in den Jahrhunderten von Serubabel bis auf die Makkabäer, in denen, je weniger wir von ihnen geſchichtlich wiſſen, um ſo leichter die geweiſſagten Fakta ſich unterbringen ließen; wobei übrigens in dem Hyperboliſchen, das bei ſolcher Deutung die prophetiſchen Schilderungen immer noch behielten, ein Typus auf Chriſtum und ſein Reich anerkannt wurde. Hiernach wurden von Theodor ſogar Stellen wie Am. 9, 11 f. und Mich. Kap. 5. zunächſt auf Serubabel gedeutet, und nur nach ihrer höheren ἔκβασις auf Chriſtum bezogen. Aehnlich deutete Theodoret die Weiſſagung Ezechiel's vom Gog und Magog (Kap. 38 f.) auf eine Invaſion aſiatiſcher Völker in der Zeit unmittelbar nach dem Exil; Serubabel überwindet ſie und baut von der Beute den Tempel. So ſtreng ſupranaturaliſtiſch dieſe (ſpäter von Grotius erneuerte) Auslegungsweiſe iſt, ſo wird doch die Weiſſagung, indem in ihr die Beziehung auf die Vollendung des göttlichen Reiches in den Hintergrund gerückt und damit ein relativ unwichtiger Inhalt ſubſtituirt wird, ihres weſentlichen Gehaltes beraubt; ſie wird zu einer ziemlich bedeutungsloſen Prädiktion. Der heftige Widerſpruch, der ſich von kirchlicher Seite gegen Theodor erhob, der Vorwurf, den namentlich Leontius von Byzanz ihm machte, daß er omnes scripturas altas humiliter et demisse interpretans, die Glorie des heiligen Geiſtes antaſte, war demnach nicht ganz unbegründet.

Die in der alten proteſtantiſchen Theologie übliche Behandlung der Weiſſagungen des A. Teſtam. unterſcheidet ſich von der altkirchlichen vor Allem dadurch, daß an die Stelle des überwiegend apologetiſchen Intereſſes mehr das rein dogmatiſche trat. Die Aufgabe, der fortſchreitenden Entfaltung der Weiſſagung nachzugehen und ihren Zuſammenhang mit dem geſchichtlichen Gang des göttlichen Reiches an's Licht zu ſtellen, haben ſich die alten proteſtantiſchen Theologen ſo wenig geſtellt, als die Kirchenväter. Das Alte Teſtament diente als promtuarium für die Dogmatik; die chriſtlichen Fundamentaldogmen von der Trinität, der Gottheit Chriſti u. ſ. w. wurden aus altteſtamentlichen Stellen gleicher Weiſe wie aus neuteſtamentlichen bewieſen. Ein weiter greifendes Intereſſe an dem prophetiſchen Inhalt des Alten Teſtaments zu nehmen, lag der proteſtantiſchen Orthodoxie um ſo ferner, da ſie denſelben, ſo weit er auf beneficia corporalia ſich beziehe, als längſt an den Juden vor Chriſtus erfüllt betrachtete, die geweiſſagten beneficia spiritualia aber, inſofern ſie nicht dem jenſeitigen regnum gloriae vorbehalten ſeyen, in der chriſtlichen Kirche vollſtändig verwirklicht fand. Auf eine weitere Erfüllung der Weiſſagung in einer dieſſeitigen herrlichen Endentwicklung der Kirche zu hoffen, galt als judaiſirender Wahn; ſuchten doch Manche, ſelbſt die Röm. 11, 26. gelehrte Wiederbringung Iſrael's durch exegetiſche Künſte zu beſeitigen. (Ueber die Stellung Luther's zu dieſer Frage ſ. Baumgarten, die Apoſtelgeſchichte, II, 2. S. 473 ff.). — Das exegetiſche Verfahren der älteren proteſtantiſchen Theologen unterſcheidet ſich von dem in der alten Kirche herrſchenden dadurch, daß an die Stelle der allegoriſchen Aus-

legung mit ihrem zwei- und mehrfachen Sinne die ſpiritualiſtiſche tritt, d. h. daß überall, wo nicht (wie z. B. in der Weiſſagung von der Geburt Immanuel's durch die Jungfrau) die neuteſtamentliche Erfüllung ῥητῶς und ἱστορικῶς zu erklären gebietet, in dem prophetiſchen Ausdruck vermöge ſymboliſcher oder myſtiſcher Auslegung ein einfacher geiſtlicher, auf die chriſtlichen Heilsgüter beziehender Sinn geſucht wird, indem z. B. Jeruſalem von der chriſtlichen Kirche, Iſrael von den Gläubigen des Neuen Bundes verſtanden werden ſoll. (Vgl. über dieſen Gegenſtand Gerhard's loci ed. Cotta, vol. XX. S. 119 f.).

Eine Reaktion gegen dieſe orthodoxe Behandlung des A. Teſtam. trat ein theils durch Spener und ſeine Schule (ſ. Delitzſch, die bibl. prophet. Theologie, S. 8), ſofern die chiliaſtiſchen Lehren derſelben conſequent zu einer realiſtiſcheren Auslegung der prophetiſchen Verkündigungen von der Endzeit führen mußten, theils in dem Verſuch einer geſchichtlichen Conſtruktion der altteſtamentlichen Offenbarungsökonomie, der von der reformirten Föderaltheologie ausging, aber durch Uebertragung des von der Apokalypſe entlehnten ſogenannten Periodenſyſtems auf das A. Teſtam. zu argen Künſteleien führte (ſ. den Art. „Volk Gottes", Litteratur), wozu noch die Maßloſigkeit coccejaniſcher Typik und Allegorik kam, die in den altteſtamentlichen Weiſſagungen alle möglichen Beziehungen (z. B. in Jeſ. Kap. 19. auf die Nachfolger Conſtantin's und auf die Saracenen, in Jeſ. 33, 7. auf den Tod Guſtav Adolf's) ausfindig zu machen wußte. Doch bildet einen wirklichen Wendepunkt erſt J. A. Bengel, ſofern er zuerſt eine geſunde organiſch-geſchichtliche Anſchauung der Offenbarung als der oeconomia divina circa mundum universum, circa genus humanum etc. auf die Bahn gebracht, die Erkenntniß der in der Schrift geweiſſagten Endentwicklung des göttlichen Reiches nachhaltig begründet und ſo für eine ſchriftmäßige Eſchatologie, wie ſie die Orthodoxie nicht erzeugen konnte, Raum geſchafft hat. (Vgl. Delitzſch a. a. O. S. 6 f.)*). Fruchtbare hermeneutiſche Winke finden ſich zahlreich in Bengel's Schriften; beſonders aber gehört hieher das 8. Kapitel des Ordo temporum „de futuris in scriptura provisis ac revelatis". Seinen geſchichtlichen Standpunkt bezeichnet die zweite der dort aufgeſtellten Theſen (S. 301): gradatim Deus in patefaciendis regni sui mysteriis progreditur, sive res ipsae spectentur, sive tempora. Opertum tenetur initio, quod deinde apertum cernitur. Quod quavis aetate datur, id sancti debent amplecti, non plus sumere, non minus accipere." — In Bengel's Fußſtapfen trat neben ſeinen württembergiſchen Schülern beſonders Chr. Aug. Cruſius, deſſen Hauptwerk „hypomnemata ad theologiam propheticam", 3 Bde. 1764—68. bereits oben erwähnt worden iſt. (S. hierüber Delitzſch a. a. O. S. 74 ff.). Hier findet ſich im 3. Kapitel des erſten Bandes „de epochis ad divisionem temporum observandis" ein übrigens nicht befriedigender Abriß der Offenbarungsgeſchichte aus dem Geſichtspunkte des göttlichen Reichsplans als Grundlage für die Auslegung der Propheten. Lehrreich für die Stellung Bengels' und Cruſius' zu der früheren Behandlung der Weiſſagungen iſt im 4. Kapitel (de subsidiis interpretationis prophetarum) die Erörterung der impedimenta bonae interpretationis prophetarum (S. 596 ff.), unter denen namentlich auch das praejudicium numeri septenarii intempestive quaesiti (welches das Periodenſyſtem beherrſchte), ferner die Meinung, daß das von der Herrlichkeit des Neuen Bundes Geweiſſagte bereits erfüllt ſey, und die sententia nimis dura de perfecta et infinita gentis Judaeae reprobatione aufgezählt werden. — Aber zu einem Fortbau auf dem von Bengel und Cruſius gelegten Grunde kam es nicht. Dem Naturalismus und Ra-

*) Bengel ſelbſt ſagt im Vorwort zu Ph. D. Burk's gnomon in proph. min. §. XV: „adhuc non ea scripturae viguit experientia et intelligentia in ecclesia, quae in ipsa scriptura offertur. Evincunt hoc opinionum luxuriantes discrepantiae et caligantes in prophetis oculi nostri. Plus ultra vocamur, ad eam in scripturis facultatem, quae sit virilis et regalis, perfectionique scripturae satis prope respondeat. Sed per adversa excoquendi erunt homines prius."

tionalismus gegenüber, der die Weiſſagung läugnete, wurde bei den ſupranaturaliſtiſchen Theologen die Behandlung der Weiſſagungen wieder eine überwiegend apologetiſche. Indem nämlich der Supranaturalismus an die Stelle der Bengel'ſchen Anſchauung von der Offenbarung als einer die Geſchichte der Menſchheit, ja des Univerſums umfaſſenden Heilsökonomie die dürftige Auffaſſung derſelben als einer Religionslehre ſetzte, intereſſirte er ſich für die Weiſſagungen vorzugsweiſe inſofern, als ſie einen erklecklichen Beitrag für die Beglaubigung dieſer Lehre lieferten. Solchen Dienſt aber leiſten ſie als Vorherſagungen von ganz wunderbarer Beſchaffenheit, die nothwendig auf eine göttliche Cauſalität zurückweiſt. Zu dieſem Behufe hat namentlich Leß (Wahrheit der chriſtlichen Religion. 2. Ausg. 1773. S. 396 ff. und 594 ff.) in der Steigerung des Uebernatürlichen im Weiſſagungsbegriff das Mögliche geleiſtet. Er fordert von der Weiſſagung, daß ſie eine „deutliche, genaue, gewiſſe und richtige Vorherverkündigung künftiger zufälliger Dinge" gebe, nämlich ſolcher, die 1) von der willkürlichen Wahl und Entſchließung frei handelnder Weſen abhängen, 2) nicht durch die Analogie vormaliger Erfahrungen entdeckt werden können, 3) zu einer ſolchen Zeit angekündigt werden, wo diejenigen Umſtände, zu welchen ſie ſich als Folgen verhalten, noch nicht exiſtirten." Allerdings hat der ſpätere Supranaturalismus, ſo wenig er die trefflichen Winke, welche Herder (beſonders im 18ten der Briefe, das Studium der Theologie betreffend) für eine organiſch-geſchichtliche Auffaſſung der Weiſſagungen gab, zu verarbeiten wußte, den Begriff der Weiſſagung nicht mehr in ſolcher Aeußerlichkeit gefaßt. Namentlich hat Steudel, zunächſt an Jahn und Heß anknüpfend, beſtimmt hervorgehoben, daß die Weiſſagung, indem ſie einen Einblick in den Zuſammenhang des göttlichen Rathſchluſſes gewährt, nicht auf ein einzeln ſtehendes Künftige ſich beziehe, „welches vorauszubeſtimmen als eine Kunſtfertigkeit geübt werde", vielmehr auf ſolches, was, wenn es als Vorhergeſagtes eintrifft, „allen Schein des bloß Zufälligen verliert und als gefordert durch das Walten des ewig gültigen Geſetzes des Heiligen vor dem Blicke des Menſchen ſich rechtfertigt." (S. die Abhandlung „über Auslegung der Propheten" in der Tübing. Zeitſchrift für Theol. 1834. I. S. 94). Es wird von ihm auch eine Bedeutung der Weiſſagungen für ihre Zeit anerkannt; „ſie gewährten in jeder beſtimmten Periode die Möglichkeit, den richtigen Standpunkt für die Beurtheilung der göttlichen Wege zu faſſen, und boten einen Haltpunkt für die mehr und mehr der Einſeitigkeit und der Beengung ſich entſchlagende Entfaltung der reinſten religiöſen Ideen" (Grundzüge einer Apologetik. 1830. S. 71). Aber die Hauptſache blieb ihm doch, darzuthun, „daß das Zuſammentreffen des Gepräges Chriſti mit den im A. Teſtam. niedergelegten Zügen des einſtigen Retters der Menſchheit ein von Gott aufgedrücktes Beſtätigungszeichen ſeiner göttlichen Beauftragung iſt." Zu dieſem Behuf wurde in der Auslegung der meſſianiſchen Weiſſagungen Alles, was zu jenem Gepräge nicht ſtimmte, als bildliche Einkleidung der Idee beſeitigt, hiebei aber doch der Unterſchied der bloß vorbereitenden Hinweiſung und der Vollendung beſtimmt anerkannt. Karakteriſtiſch iſt es endlich für dieſe apologetiſche Behandlung der meſſianiſchen Weiſſagungen, daß die Auswahl der letzteren lediglich bedingt iſt durch die neuteſtamentlichen Citate. Man iſt froh, wenn die Rechtfertigung dieſer in erträglicher Weiſe gelingt, und hat kein Verlangen, Chriſtum noch anderswo im Alten Teſtament zu ſuchen. Werden aber ſo die Weiſſagungen aus ihrem nächſten Zuſammenhang geriſſen, erſcheinen ſie nicht als Glieder eines geſchichtlichen Organismus, ſondern als lauter vereinzelte, aus der Zeit des Neuen Bundes in die des Alten zurückgeworfene, mehr oder minder undeutliche Spiegelbilder, ſo wird das exegetiſche Geſchäft höchſt unerquicklich, und man kann wohl einen Eindruck bekommen, wie ihn Schleiermacher in dem zweiten Sendſchreiben an Lücke (geſ. Werke Bd. 2. S. 620) ausſpricht: „für ein freudiges Werk kann ich dieſes Beſtreben, Chriſtum aus den Weiſſagungen zu beweiſen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß ſich noch immer ſo viel würdige Männer damit abquälen."

Ein lebendigeres Intereſſe für das Studium der Propheten, wie es die apologe-

tiſchen Beſtrebungen des Supranaturalismus niemals anzuregen vermochten, wurden erſt geweckt durch Hengſtenberg's bekanntes Werk — „Chriſtologie des Alten Teſtam. und Commentar über die meſſianiſchen Weiſſagungen", 3 Bde. 1829—35 (2te umgearbeitete Ausg. 1854—57) — das an der Stelle jener vorſichtig, man darf wohl ſagen, zaghaft an dem prophetiſchen Wort herumtaſtenden Exegeſe eine glaubensfriſche, kräftige Behandlung der altteſtamentlichen Weiſſagungen auf die Bahn brachte. Der Standpunkt Hengſtenberg's war anfänglich, abgeſehen von der früher beſprochenen Differenz in der Theorie des prophetiſchen Bewußtſeyns, im Weſentlichen der der älteren proteſtantiſchen Theologen. Wurde auch nicht durchaus die ältere orthodoxe Auffaſſung der meſſianiſchen Stellen erneuert, ſo trat doch ſehr beſtimmt das Streben hervor, gerade die Grunddogmen des Chriſtenthums als fertige Lehre im Alten Teſtament nachzuweiſen (ſo beſonders in den Abſchnitten „die Gottheit des Meſſias im A. Teſtam." und „der leidende und büßende Meſſias im A. Teſtam."). Ebenſo theilte Hengſtenberg den Spiritualismus der älteren Exegeſe, um auf dieſe Weiſe die Incongruenz zwiſchen der Weiſſagung und Erfüllung zu beſeitigen. Dieſer Spiritualismus, der die ganze ſinnlich-realiſtiſche Form der Weiſſagung lediglich als eine ſymboliſche Umhüllung behandelt, welche die Propheten als ſolche erkannt haben ſollen, wurde vollends ſanktionirt durch die Auslegungsgrundſätze, die er ſpäter geltend machte, zuerſt in der Abhandlung über die Auslegung der Propheten (evangel. Kirchenztg. 1833. Nr. 23 f.). Für das eigentliche Objekt der Weiſſagung werden hier die Ideen, die ewigen Geſetze erklärt, nach denen Gott die Welt und die Kirche regiert. Dieſe zu erkennen, ſey ein unendlich Höheres, als ein an und für ſich gleichgültiges Wiſſen um die Zukunft. Keine Weiſſagung bezieht ſich allein auf ein individuell Beſtimmtes. „Für die Apologetik mag ſolche Auslegung Dienſte thun, aber die Apologetik iſt nur für Wenige, und auch für dieſe wahrlich nicht wichtig genug, daß Gott allein für ſie ſo viel thun ſollte." Scheint die Weiſſagung etwas individuell Beſtimmtes vorauszuſagen, ſo iſt das nur die nächſte Realiſirung der Idee an einem Objekte. Alles in der Weiſſagung gilt für die Eine durch alle Jahrhunderte in ununterbrochenem Zuſammenhange ſtehende Gemeinde Gottes. In uns und außer uns finden wir Iſrael, Edom und Babel wieder. Nichts erſcheint uns mehr als rein vergangen, nichts als rein zukünftig; Alles als vergangen, gegenwärtig, zukünftig zugleich, wie es in dem Worte des ewigen Gottes nicht anders ſeyn kann. Die zeitliche und örtliche Beſtimmtheit der einzelnen Erfüllungen iſt eben das Zufällige. Wenn demungeachtet ſpecielle, hiſtoriſch karakteriſirende Vorherſagungen anzuerkennen ſind, ſo erſcheinen ſie eben als Conceſſionen an den Schwachglauben der Gemeinde. — Daß, wie geſagt worden iſt, in dieſer Wendung, welche die Hengſtenberg'ſche Weiſſagungstheorie genommen hat, eine Einwirkung Schleiermacher'ſcher Lehre zu erkennen ſey, iſt inſofern möglich, als auch Schleiermacher (der chriſtliche Glaube, §. 103, 3) in der Weiſſagung als das Weſentliche nicht die auf das Einzelne gerichtete Vorherſagung, der bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukomme, ſondern die Darſtellung des Allgemeinen betrachtet. Dabei beſteht aber zwiſchen beiden der Unterſchied, daß Schleiermacher in den die altteſtamentlichen Weiſſagungen durchdringenden Ideen der göttlichen Erwählung und Vergeltung eben „jüdiſche Begriffe" ſieht, und das Meſſianiſche der Weiſſagung darein ſetzt, daß ſie die Zukunft des Gottgeſandten in einer Weiſe ausſpreche, die richtig verſtanden, „das Ende jener beiden jüdiſchen Begriffe" in ſich ſchloß; wogegen Hengſtenberg, wie geſagt, in den prophetiſchen Ideen — freilich, nachdem er ſie ihrer partikulären Beſtimmungen entkleidet hat — die ewigen Geſetze der göttlichen Welt- und Kirchenregierung erkennt. Und wer darf läugnen, daß vorzugsweiſe Hengſtenberg das Verdienſt zuzuerkennen iſt, durch dieſe Hervorhebung des ewigen Gehaltes der Weiſſagung das prophetiſche Wort, das lange unter einen Scheffel geſtellt geweſen war, wieder als Leuchte für das Verſtändniß der göttlichen Wege aufgerichtet und den Schatz der Lehre und des Troſtes, der in ihm für alle Zeiten der ſtreitenden Kirche gegeben iſt, wieder Vielen zugänglich gemacht zu haben? Und

doch wird Hengſtenberg dieſem prophetiſchen Worte in anderer Beziehung durchaus nicht gerecht. Für's Erſte nicht hinſichtlich des geſchichtlichen Zuſammenhangs, in dem es entſtanden iſt; denn, wenn auch Hengſtenberg (ſ. beſonders das von ihm in der zweiten Ausgabe der Chriſtologie Bd. III. 2. S. 148 Bemerkte) die geſchichtlichen Anknüpfungspunkte der Weiſſagungen nicht unbeachtet wiſſen will, und einen gewiſſen Fortſchritt der Weiſſagung zu größerer Klarheit und Beſtimmtheit zugibt, ſo gilt doch nach ſeiner Theorie im Allgemeinen, daß zu jeder Zeit Jedes geweiſſagt werden kann, indem man Gott keine Regel vorzuſchreiben habe, wann und wie er, was er in ſeinem Reiche will, verkündigen laſſen will: worauf einfach zu erwiedern iſt, daß, ſo gewiß Gott ein Gott der Ordnung iſt, auch ein organiſcher Zuſammenhang ſeines Offenbarungswortes mit der Geſchichte und eben darum auch eine geſchichtliche Entwicklung des erſteren vorausgeſetzt werden muß. Im Zuſammenhange mit dem bezeichneten Mangel ſteht, daß zweitens bei Hengſtenberg die conkrete Geſtalt, in welcher der geweiſſagte Inhalt auftritt, nicht zu ihrem Rechte kommt. Die Prophetie tritt unläugbar mit dem Anſpruche auf, künftige Geſchichtsthatſachen zu verkündigen, nach Hengſtenberg aber wäre die Weiſſagung im Weſentlichen, wie es Delitzſch (a. a. O. S. 169) gut ausgedrückt hat, „ſymboliſche Ideenmalerei.“ Aber iſt es denn den Propheten nicht der höchſte Ernſt mit dem, was von Hengſtenberg als bewußte Einkleidung der Idee, und darum als das Zufällige und Unweſentliche in der Weiſſagung hingeſtellt wird? Warum wird von den Propheten, ſelbſt wo ſie über die empfangene Offenbarung reflektiren, nirgends die ſymboliſche Hülle aufgehoben und mit Beſeitigung alles partikulariſtiſch Beſchränkten die reine Idee ausgeſprochen? Wo iſt denn z. B. eine Spur davon, daß ſie, wenn ſie die künftige Wiederkehr Iſraels in das heilige Land weiſſagen, unter letzterem nur die Fülle der göttlichen Segnungen verſtehen, die der Gemeinde der Heilszeit beſchieden iſt, weil ſie nicht die Form des göttlichen Erbes — die unter dem Neuen Bunde, wo die ganze Erde Kanaan geworden iſt, eine andere iſt — ſondern ſein Weſen im Auge gehabt haben ſollen (ſ. Chriſtologie, zweite Ausgabe, Bd. I. S. 256 ff.). Und wenn nun Hengſtenberg auf der anderen Seite wieder die ſpeciellſten Prädiktionen zugibt, nach welchem Princip ſoll beſtimmt werden, wie weit dieſe reichen? Woher weiß er, daß, wenn wirklich die Kinder Iſrael dereinſt nach Kanaan zurückkehren würden, dieß mit Weiſſagungen, wie wir ſie Hoſ. 2, 2. u. ſ. w. leſen, nichts zu thun haben würde? (a. a. O. S. 258). Der Vorwurf, daß man Gott Regeln vorſchreiben wolle, oder, wie Hengſtenberg ihn kürzer zu formuliren liebt, der Vorwurf des Rationalismus fällt geradezu auf ihn ſelbſt zurück.

Im Gegenſatz gegen die Hengſtenberg'ſche Verflüchtigung des geſchichtlichen Karakters der Weiſſagung geht Hofmann in dem Werke „Weiſſagung und Erfüllung“ (2 Thle., 1841, 1844) darauf aus, die Weiſſagung in ihrer weſentlichen Verknüpfung mit der Heilsgeſchichte, als Produkt der Entwicklung derſelben zu begreifen. Der Grundgedanke dieſes Buches iſt, daß die heilige Geſchichte ein organiſch ſich entwickelndes Ganze bildet, deſſen Anfang die Vorausdarſtellung Chriſti, deſſen Mitte ſeine Erſcheinung, deſſen Ende die Verklärung ſeiner Gemeinde iſt. In einer zweifachen Linie von Thatſachen vollzieht ſich die altteſtamentliche Offenbarung. Auf der einen Seite tritt Gott ſelbſt in einer Reihe von Theophanieen in die Geſchichte ein und gibt ſich eine Gegenwart unter dem erwählten Volke; auf der anderen Seite erwählt er ſich aus dem Volke eine Reihe von einzelnen Trägern der Offenbarung, welche Geſtalt und Werk des künftigen Erlöſers in vorbildlichen Zügen darſtellen. Beſonders geſchieht dieß durch die drei Inſtitutionen des Prophetenthums, Prieſterthums und Königthums, durch die ſich Gottes Gnadenwille an Iſrael verherrlicht und zugleich deſſen dereinſtige vollkommene Verwirklichung in Chriſto vorbildet. (Auf dieſen für das Verſtändniß des Zuſammenhangs des Neuen Bundes mit dem Alten ſo wichtigen Punkt hat bekanntlich auch Schleiermacher, der chriſtliche Glaube, §. 102, hingewieſen). — Wie verhält ſich aber nun das weiſſagende Wort zu den göttlichen Thatſachen und Inſtitutionen? Im Allgemeinen ſo, daß

es eine durchaus ſekundäre Stellung einnimmt, ſofern es nämlich erſt aus den Offenbarungsthatſachen und Inſtitutionen herauswächſt und an ihnen ſich entwickelt, und ſofern die Erkenntniß des weiſſagenden Offenbarungsorgans nicht über das hinausgeht, was die geſchichtliche Gegenwart des göttlichen Reichs in ſich trägt. Demgemäß verfährt Hofmann in der Deutung der meſſianiſchen Weiſſagungen ſo, daß das weiſſagende Wort, um die Geſchichtsconſtruktion nicht zu ſtören, den Geſchichtslauf nirgends überholen ſoll, vielmehr überall in die Schranken deſſen, was aus der Zeitlage reſultirt, zurückgewieſen wird. Hieraus ergibt ſich einerſeits gegenüber der dogmatiſirenden kirchlichen Auslegung eine größere Unbefangenheit der Exegeſe, andererſeits aber auch die Geneigtheit, das Schriftwort, damit es „gleichen Schritt“ mit den Thatſachen halte und nicht Dinge ausſage, die in keiner Thatſache der Vorausdarſtellung Chriſti wurzeln (vgl. Weiſſagung und Erfüllung Bd. I. S. 55), ſeines über die Thatſache übergreifenden Inhalts zu entleeren. — Wie ſoll es aber nun erklärt werden, daß ſolche altteſtamentlichen Worte, die nach dem Bewußtſeyn deſſen, der ſie geredet hat, nicht über ſeine Zeitſphäre hinausgehen, doch nach dem Neuen Teſtament in der Heilsgeſchichte des letzteren ihre Erfüllung finden? Hierauf wird geantwortet, daß, wie es überhaupt in der Weltgeſchichte nichts gibt, dem nicht etwas Göttliches einwohnt, ſo auch den altteſtamentlichen Offenbarungsorganen, unbeſchadet ihrer Freiheit, ein Zwang angethan wird, vermöge deſſen das, was ſie reden, ohne daß ſie es ſelbſt wiſſen, etwas Künftiges vorbildet und in dieſem Künftigen ſeine Erfüllung findet. „Beides, Weiſſagung und Erfüllung, kommt von Gott: er ſchafft, daß ein Späteres in einem Früheren vorgebildet, oder zuvor durch Zeichen bedeutet oder von Menſchen vorausgeſagt wird; er ſchafft auch, daß das Vorgebildete, Vorbedeutete, Vorausgeſetzte eintrifft“ (a. a. S. 16). Wenn Hengſtenberg (Chriſtol. Bd. III. 2. S. 152) ſagt, daß nach Hofmann die Weiſſagung in den Präludien des in der Welt und vornehmlich im Menſchen gegenwärtigen Gottes beſtehe, der ſelbſt ebenſo wenig weiß, was er thut, als der Menſch, der ihm als Werkzeug dient: ſo hat er ihm in Bezug auf das göttliche Wiſſen Unrecht gethan, im Uebrigen aber die Sache richtig bezeichnet. Solche Präludien finden nicht bloß auf dem Gebiete der altteſtamentlichen Geſchichte, ſondern auch außerhalb deſſelben Statt. Jeder Triumphzug, der durch die Straßen Roms ging, war ebenſo eine Weiſſagung auf Cäſar Auguſtus, wie das Paſſahlamm auf Chriſtus (S. 15 f.). „Das Eigenthümliche eines Volkes erkenne ich an dem Schluß- und Höhepunkte ſeiner Geſchichte. Nun iſt, was Cäſar Auguſtus für das Verſtändniß der römiſchen, Jeſus Chriſtus für das der iſraeliſchen Geſchichte“ (S. 54).

Wenn Hofmann den ſchriftmäßigen Gegenſatz der Weltmächte und des von oben kommenden Gottesreiches zu einem Unterſchied der Volkseigenthümlichkeiten abſchwächt, wenn er das Walten Gottes in der Offenbarungsökonomie auf gleiche Linie mit dem göttlichen Walten in der Geſchichte derjenigen ſtellt, die von dem Apoſtel (Eph. 2, 12) darum, weil ſie der Bürgerſchaft Iſraels fremd und außerhalb der Bundesſtiftungen der Verheißung geſtellt ſind, als ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet werden: ſo iſt dieß eine Vermengung der Natur- und der Gnadenordnung, die zu bedenklichen Conſequenzen führt. Sehen wir aber hievon ab, ſo können wir in der Hofmann'ſchen Theorie eine richtige Darlegung des rein Typiſchen erkennen, wie daſſelbe nicht bloß an Thatſachen der iſraelitiſchen Geſchichte und theokratiſchen Inſtitutionen, ſondern auch an manchem altteſtamentlichen Worte haftet, das zunächſt aus den perſönlichen Verhältniſſen deſſen, der es geſprochen hat, zu erklären iſt, aber in ahnungsvollem Drang des Geiſtes über die Schranken altteſtamentlicher Erkenntniß übergreift und den Keim einer höheren Heilswahrheit in ſich trägt. (Hieher gehört z. B. Pſ. 16, 8 ff.). Aber es iſt durchaus verfehlt, die Weiſſagung im Typus aufgehen zu laſſen. Denn wenn auch die Weiſſagung hinſichtlich ihrer Form vielfach einen typiſchen Karakter an ſich trägt, ſo unterſcheidet ſie ſich doch von dem bloß Typiſchen dadurch, daß ſie nicht unbewußte Hinweiſung auf ein Künftiges oder auch Ahnung deſſelben iſt, ſondern mit

dem beſtimmten Anſpruch auftritt, ein wirkliches Wiſſen um die Zukunft zu ſeyn. Daß das Alte Teſtament ſolche Weiſſagung in ſich zu ſchließen ebenſo entſchieden behauptet, als es dem Heidenthum den Beſitz derſelben abſpricht, braucht nicht ausführlich nachgewieſen zu werden. Es genügt an Jeſ. Kap. 40 ff. zu erinnern, wo eben daraus, daß Iſrael ein ſolches Weiſſagungswort gegeben iſt, die Realität ſeines Gottes gegenüber der Rathloſigkeit der heidniſchen Mantik, wie zur Beſchämung des Unglaubens des Volkes dargethan wird (vgl. 41, 21—28. 42, 9. 43, 9—13. 44, 25 f. 45, 21 f. 48, 3 ff.).

Was ferner die Verknüpfung der Weiſſagung mit der Geſchichte des göttlichen Reiches betrifft, ſo iſt es unrichtig, dieſelbe einſeitig als ein Verhältniß der Abhängigkeit des Worts von der Thatſache zu behandeln.*) Denn die Weiſſagung iſt, wie aus den früheren Erörterungen erhellt, unmittelbares Produkt des göttlichen Geiſtes, der über den Propheten kommt. Da nun derſelbe Gott, der den Geiſt ſendet, auch den objektiven Gang der Geſchichte beſtimmt, da die Wortzeugniſſe und die Thatſachen der Offenbarung der Vollziehung Eines göttlichen Rathſchluſſes dienen, ſo muß freilich eine präſtabilirte Harmonie zwiſchen beiden ſtattfinden, die aber nur als wechſelſeitige Beziehung derſelben auf einander zu faſſen ſeyn wird.

Sehr gut hat Hofmann ſelbſt ſpäter (der Schriftbeweis, erſte Hälfte, zweite Auflage, S. 579) gezeigt, wie die Gnade des Wortes uns an jeder Stelle der bibliſchen Geſchichte begegnet, wo ſich das nunmehrige Verhalten Gottes gegen das Menſchengeſchlecht in neuer Geſtalt bethätigt, wie jedem Fortſchritt in der Verwirklichung des Rathſchluſſes Gottes eine wunderbare Wortoffenbarung vorausgeht, welche dieſen Rath Gottes kund thut, damit er geglaubt werde, ehe er geſchieht. In Bezug auf alle Hauptmomente der göttlichen Reichsführung gilt: „Der Herr Jehova thut nichts, er habe denn geoffenbart ſein Geheimniß ſeinen Knechten, den Propheten“ (Am. 3, 7), und eben darum liegt darin, daß Gott Propheten erweckt, immer ein Zeugniß dafür, daß er, wenn man ſich ſo ausdrücken darf, etwas Neues zu ſchaffen hat in ſeinem Reiche. — Auf der anderen Seite bildet jede Epoche der göttlichen Reichsgeſchichte wieder das Subſtrat für einen neuen Anſatz der Weiſſagung. So erhebt ſich auf dem Grunde der Anſchauung des davidiſchen und ſalomoniſchen Königthums das prophetiſche Wort von dem großen Sieges- und Friedensfürſten (ſ. den Art. „Meſſias“, Bd. IX. S. 412). Ebenſo erweitert ſich in demſelben Maße, in welchem Iſrael in den Conflikt mit den Weltreichen hineingezogen und auf einen größeren geſchichtlichen Schauplatz geſtellt wird, auch der prophetiſche Geſichtskreis. Aber daß die Prophetie ihre Erkenntniß der Zukunft nicht aus dem Inhalt der geſchichtlichen Gegenwart ſchöpft, ſondern aus dem Rathe Gottes, der über der Geſchichte waltet und auch die ihm ſcheinbar widerſprechenden Thatſachen ſeinen Zwecken dienſtbar macht, das erhellt daraus, daß eben dann, wenn nach menſchlichem Anſehen der göttliche Rath vereitelt und die Lage ganz hoffnungslos iſt, die Weiſſagung am Herrlichſten ihre Fülle entfaltet und mit ſieghafter Gewißheit die Vollendung des göttlichen Reiches verkündigt. Nicht ſowohl das iſt die Aufgabe der Prophetie, die Keime der Zukunft aufzuzeigen, welche im Schooße der Gegenwart ruhen, als ob ſie, ſo zu ſagen, nur die Befähigung wäre, das Gras der Geſchichte wachſen zu hören; wogegen es Jeſ. 42, 9. heißt: „Neues verkündige ich, ehe es aufkeimt, laſſ' ich's euch hören“ (vgl. 48, 7). Sondern ihre Aufgabe iſt, die Gegenwart in das Licht des Endes zu ſtellen und zu zeigen, auf welchen Wegen Gott von der geſchichtlichen Gegenwart aus ſeinen Heilsrath zum Ziele führt. — Von dieſem Geſichtspunkte gehen wir im Fol-

*) Auf die Spitze iſt dieſe Anſicht getrieben von Ad. Köſter in der Abhandlung: „Wie verhält ſich in der heil. Schrift die Offenbarung zu der freien Geiſtesthätigkeit der heil. Schriftſteller?“ (Studien u. Kritiken 1852. Heft IV.). Hier wird das offenbarende Walten Gottes ganz auf die Thatſachen beſchränkt und das Wort bloß als Produkt der natürlichen Reflexion auf die Thatſachen erklärt.

genden aus, indem nun die Sätze, welche in dem oben angeführten Programm „Ueber das Verhältniß der altteſtamentlichen Prophetie zur heidniſchen Mantik“ S. 18 ff. aufgeſtellt worden ſind, näher entwickelt werden ſollen.

Während das Heidenthum es zu keiner Erkenntniß des Ziels ſeiner Geſchichte bringt, iſt die altteſtamentliche Offenbarung von Anfang an auf eine Endzeit gerichtet, in der die Gott widerſtrebenden Mächte gebrochen und alle der Sünde entſprungenen Störungen des menſchlichen Daſeyns aufgehoben ſeyn werden. Schon das erſte Weiſſagungswort 1 Moſ. 3, 15. faßt, indem es den Kampf mit dem Böſen, in den das Menſchengeſchlecht geſtellt iſt, als einen für das letztere ſiegreichen bezeichnet, die Entwicklung des Menſchengeſchlechts ſogleich in ihrer Vollendung auf, und ebenſo wird, als nach dem erſten Gericht über die ſündige Menſchheit die göttlichen Erwählungsthaten beginnen, immer auf das Endziel derſelben hingewieſen (1 Moſ. 9, 24. 12, 3. u. ſ. w., ſ. den Art. „Meſſias,“ Band IX. S. 410). In der Idee des Volkes Gottes (ſ. den Art.) iſt daher ein weſentliches Moment dieß, daß es in ſeinem Gotte eine durch deſſen Namen Jehova verbürgte Zukunft hat. Auf dieſe Zukunft, in welcher der göttliche Erwählungsrath und die daraus fließenden Verheißungen ihre vollendete Verwirklichung finden ſollen, iſt der Glaube der Väter des Alten Bundes gerichtet, ja, er hat hierin weſentlich ſein Objekt (Hebr. Kap. 11). Daher iſt auch die Prophetie auf die letzten Dinge gerichtet, auf das was geſchehen wird בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (Hoſ. 3, 5. Jeſ. 2, 2. Mich. 4, 1. Jer. 48, 47. Ezech. 38, 36), was nicht bedeutet „in der Folgezeit“, ſondern „am Ende der Tage“, wie es ſchon von der LXX. richtig durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις oder ἐπ' ἐσχάτου (ἐσχάτων) τῶν ἡμερῶν überſetzt worden iſt; auch die nähere Zukunft wird in das Licht der Endentwicklung des göttlichen Reiches geſtellt. — Der Eintritt dieſer Heilsvollendung geſtaltet ſich verſchieden, je nach dem geſchichtlichen Standpunkt, von dem die Fernſicht ausgeht. Für den Segen Jakob's (1 Moſ. 49, 1) iſt die אַחֲרִית הַיָּמִים die Zeit der Anſiedlung der Stämme im gelobten Lande; denn vom Standpunkt der Patriarchen aus tritt hiemit die Enderfüllung der göttlichen Verheißungen ein. Das Deuteronomium (4, 30. 30, 1 ff.) ſetzt für den Eintritt der Heilsvollendung die Verſtoßung des Volkes und die bußfertige Umkehr desſelben zu ſeinem Gott, im Lied des Moſes (Kap. 32) zugleich das Gericht über die Feinde des Volkes voraus. Ebenſo die Prophetie. Die Hauptmomente des Entwicklungsganges des göttlichen Reiches ſind nämlich nach prophetiſcher Anſchauung folgende. Die Weiſſagung geht aus von dem Widerſpruch, in welchen Iſrael durch ſeinen Abfall mit der göttlichen Erwählung getreten iſt: das ſündige Volk hat ſeinen Heilsberuf verläugnet; ſtatt von dem wahren Gott vor den Heiden zu zeugen, zeugt es durch ſeine Beſchaffenheit wider ihn. Dieſen Widerſpruch muß Gott nach ſeiner Heiligkeit tilgen; er heiligt ſich durch Gerechtigkeit (Jeſ. 5, 16), indem er das abtrünnige Volk aus ſeinem Hauſe verſtößt und in die Gewalt der heidniſchen Mächte dahingibt. Dadurch entſteht aber ein neuer Widerſpruch: Iſrael war erwählt, um den göttlichen Heilsrath auf Erden, auch unter den Heiden, zu verwirklichen; nun es gerichtet iſt, triumphirt das Heidenthum nicht bloß über Iſrael, ſondern auch über Iſraels Gott. Auch dieſen Widerſpruch tilgt Gott vermöge ſeiner Heiligkeit (ſ. beſonders Ezech. 36, 16 ff.), und dieß geſchieht dadurch, daß die heidniſchen Nationen wegen ihrer ſelbſtſüchtigen Erhebung wider Jehova, deſſen Werkzeuge ſie doch waren, ſelbſt dem Gerichte verfallen, daß alle Weltmacht zertrümmert und durch dieſes Gericht die Wiederbringung des auch in der Verſtoßung zur Erfüllung ſeiner Beſtimmung aufbewahrten Bundesvolkes vermittelt wird. Der Reſt des Volkes wird aber unter dem großen Davidsſohne ſo wiederhergeſtellt, daß dieſes nun als eine innerlich geheiligte Gemeinde tüchtig iſt, den göttlichen Heilsrath zu verwirklichen; es vollzieht ſeine Miſſion, indem von ihm aus das Licht über die Heidenwelt aufgeht und die aus dem Gerichte geretteten Reſte der Nationen ihm einverleibt werden, bis auf der ganzen Erde vor dem lebendigen Gott alle Kniee ſich beugen und alle Zungen ihm huldigen. Nun hat Jehova ſein Königthum auf Erden eingenommen, ſein Reich

iſt vollendet, die Akten der Geſchichte ſind geſchloſſen. Demnach ſind es drei Punkte, in welchen, um einen Ausdruck Friedrich Rückert's zu gebrauchen, der prophetiſche Kreis ſich bewegt: Schuld, Gericht zuerſt am Hauſe Gottes, dann über die Welt, Erlöſung. Der Verlauf des göttlichen Reiches geſtaltet ſich für das prophetiſche Schauen gewöhnlich zu einem Gemälde, in welchem das Gericht den Vordergrund, das Heil den Hintergrund bildet. (Anders in Jeſ. Kap. 40 ff., wo die Erlöſung im Vordergrund ſteht, aber ſo, daß auch hier das Heil als nicht ohne Gericht eintretend geſchildert wird). Die Anſchauung des nächſt bevorſtehenden Gerichts ſchreitet gewöhnlich unmittelbar zu der des Endgerichts fort, wie z. B. bei Joel mit der Schilderung der Heuſchreckenverheerung, durch welche Juda gezüchtigt und zur Buße erweckt wird, unmittelbar ſich die Schilderung des allgemeinen Völkergerichts verknüpft, und wie noch in der neuteſtamentlichen Weiſſagung (Matth. K. 24) mit dem Gericht über Jeruſalem das über die Welt in Zuſammenhang geſetzt wird. Ebenſo pflegt ſich die Anſchauung der nächſt bevorſtehenden Errettung zu der der Heilsvollendung zu erweitern, wie z. B. Jeſ. Kap. 7—12. die Verkündigung der Errettung von Aſſur zur Weiſſagung des meſſianiſchen Heils fortſchreitet. In dieſer Verknüpfung der näheren und ferneren Zukunft liegt das, was man den perſpektiviſchen Karakter der Weiſſagung genannt hat, wie ihn namentlich Bengel im Gnomon zu Matth. 24, 29. beſchreibt, wenn er ſagt: „Prophetia est ut pictura regionis cujuspiam, quae in proximo tecta et colles et pontes notat distincte, procul valles et montes latissime patentes in angustum cogit." (Man vergleiche auch die Abhandlung von Velthusen, de optica rerum futurarum descriptione, im VI. Band der commentationes theologicae von Velthuſen, Kuinoel und Ruperti, 1799, S. 75 ff.).

Beſonders ſchön zeigt ſich dieſer Karakter der Weiſſagung in dem Buche Jeſaias Kap. 40—66. Die Gottesthat der Errettung des Volkes aus dem babyloniſchen Exil und der Wiederbringung deſſelben in das heilige Land bildet mit dem meſſianiſchen Heil, der Einführung aller Nationen in das göttliche Reich, ein großes zuſammenhängendes, mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde abſchließendes Gemälde. — Ueberhaupt hängt, wie richtig erinnert worden iſt, damit, daß die Propheten die Offenbarung in der Form der inneren Anſchauung empfangen, das Karakteriſtiſche der Weiſſagung zuſammen, daß ſich ihr das Künftige als unmittelbar gegenwärtig, vollendet oder doch bereits im Eintritt begriffen darſtellt, was ſich beſonders in dem Gebrauch des ſogenannten praeteritum propheticum ausgeprägt hat. Mag nach menſchlichem Ermeſſen das Geweiſſagte in noch ſo weiter Ferne liegen, für den prophetiſchen Blick iſt es im Kommen begriffen, und alles der Zeit nach Dazwiſchenliegende muß dazu dienen, ſeine Erfüllung herbeizuführen (vergl. Hab. 2, 3): „Noch iſt das Geſicht auf die beſtimmte Zeit, es eilt zum Ende und lüget nicht; wenn es verzieht, harre ſeyn, denn kommen, kommen wird es, nicht zögern." Die Prophetie ſchaut ſolches, was, wie es Offenb. 1, 1. heißt, δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει; denn in der unſichtbaren Welt, die ihr enthüllt wird, iſt Alles lebendig, in Bewegung, im Anzug begriffen. — Doch iſt der eigentliche Grund davon, daß von der Weiſſagung die nächſte Zukunft in unmittelbaren Zuſammenhang mit den letzten Dingen gebracht wird, ein tiefer liegender; er iſt nämlich darin zu ſuchen, daß das Volk der Offenbarung (und zwar gilt dieß auch von der neuteſtamentlichen Gemeinde) immer im Lichte des Endes wandeln, in jedem Gericht und jedem Heil den ſtets im Kommen begriffenen Weltrichter und Weltretter erkennen und dieſelben als Unterpfänder und Vorboten der letzten Weltkataſtrophe betrachten ſoll.

Aus dem Geſagten iſt deutlich, warum Zeitbeſtimmungen in der Weiſſagung meiſtens nur eine untergeordnete Bedeutung haben; wir ſagen meiſtens, denn es gibt allerdings Fälle, wo ſie mit Nachdruck geltend gemacht werden. Z. B. Ezech. Kap. 12. wird von dem Propheten Denjenigen, welche über die Strafweiſſagungen leichtfertig ſpotten, weil ſie ſich zu erfüllen zögern, dieſe Erfüllung im ſtrengſten Sinne als nahe

einbrechend angekündigt; umgekehrt kann auch, wie Dan. 10, 14., geſagt werden, das Geſicht weiſe auf eine entferntere Zeit hinaus. Zuweilen haben die gegebenen Zeitbeſtimmungen augenſcheinlich ſymboliſche Bedeutung und ſind ſchon aus dieſem Grunde nicht nach dem Buchſtaben zu preſſen; ſo die 70 Jahre über Tyrus „gleich den Tagen eines Königs“ Jeſ. 23, 15. 17., die 70 Jahre Jerem. Kap. 25, die 70 Wochen Dan. Kap. 9. Auch Zeitbeſtimmungen, wie Jeſ. 16, 13. 21, 16. ſind vielleicht hieher zu ziehen. Im Allgemeinen aber gilt auch von den Propheten das Wort des Herrn an die Apoſtel (Apoſtelgeſch. 1, 7): *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ.* Sie beſchränken ſich darum meiſtens auf unbeſtimmte Zeitangaben, wie אַחֲרֵי כֵן, בְּיוֹם יְהוָה u. ſ. w.; die Stelle chronologiſcher Haltpunkte vertritt die Gruppirung des Geweiſſagten nach der nothwendigen Aufeinanderfolge der ſachlichen Momente.

Mit der geſchilderten Anſchauungsform der Prophetie hängt weiter die Eigenthümlichkeit der Weiſſagung zuſammen, daß ſich ihr die Verwirklichung ihres Inhalts in einzelnen in ſich abgeſchloſſenen Ereigniſſen darſtellt. So erſcheint bei Joel die Mittheilung des heiligen Geiſtes an das Volk Gottes als einzelnes Faktum der Ausgießung deſſelben unter großartigen Naturerſcheinungen, das Völkergericht als einmaliger Akt im Thal Joſaphat. In der Erfüllung dagegen wird das, was in der prophetiſchen Anſchauung ein Momentanes iſt, zu einem Geſchichtsproceß von längerer Dauer, wie ſchon Amos, an Joel 4, 16. anknüpfend, in Kap. 1 und 2 das Völkergericht in eine Reihe von Gerichtsakten zerlegt. Nachdem das Geweiſſagte auf erſter Stufe ſich erfüllt hat, eröffnet ſich von dem nun gewonnenen geſchichtlichen Standpunkte aus eine neue, wieder in Gerichts- und Heilsvollendung auslaufende Perſpektive. So beſonders nach dem Exil, als nach dem Sturze Babels, an den die vorexiliſche Prophetie den Eintritt der letzten Dinge geknüpft hatte und der Rückkehr eines Theils der Exulanten ein neuer Zeitlauf beginnt, der abermals eine Sichtung des Bundesvolkes und ein Völkergericht als Vorausſetzung für den Eintritt des meſſianiſchen Heils herbeiführen ſoll.

Weil ſich der prophetiſche Inhalt für die Anſchauung in eine Mannichfaltigkeit einzelner Fakta auseinanderlegt, ſo kann es zuweilen ſcheinen, als ob die einzelnen Weiſſagungen ſich untereinander widerſprächen, während wir in ihnen vielmehr die ſich untereinander ergänzenden Beſonderungen der Offenbarungsideen zu erkennen haben. So erſcheint der Meſſias das eine Mal als der gewaltige Kriegsheld, der ſeine Feinde niederwirft, das andere Mal als der demüthige Friedefürſt, dann wieder ſtellt die Weiſſagung als Mittler des Heils den durch Todesleiden die Sünden des Volkes verſöhnenden Knecht Gottes hin. Die Heilsvollendung wird einerſeits abhängig gemacht von dem Kommen Jehova's ſelbſt, um auf dem Zion ſein Reich aufzurichten, und ſeiner weſenhaften Einwohnung unter der Gemeinde, andererſeits von der Herrſchaft des großen Davidsſohnes. Bei den Propheten ſelbſt iſt, auch wo ſie ſolche disparate Züge vereinigen, die Vereinigung, wie es die Natur der Anſchauung mit ſich bringt, eben nur die der äußerlichen Aneinanderreihung (vergl. den Art. „Meſſias“, Bd. IX. S. 409. 418). Was von den einzelnen Propheten *ἐκ μέρους* (1 Kor. 13, 9), von dem Alten Teſtament im Ganzen *πολυμερῶς* (Hebr. 1, 1) geweiſſagt wird, das wird erſt in der Erfüllung zu einem harmoniſchen Ganzen geeinigt (2 Kor. 1, 20).

Doch reicht die Beſchränktheit der Weiſſagung noch weiter, indem der Offenbarungsinhalt in der prophetiſchen Anſchauung ſich eben in die Formen kleidet, welche das Erfahrungsgebiet des Propheten darbietet. Demnach ſchauen die Propheten die Zukunft des göttlichen Reiches im Weſentlichen in der Geſtalt der Erweiterung und Verklärung der altteſtamentlichen Theokratie. Das Eingehen der Völker in das Gottesreich erſcheint als ein Wallen derſelben auf den Zion, ein Bürgerrecht gewinnen derſelben in Jeruſalem; in dem Cultus der Zukunft wird der Opferdienſt fortgeſetzt, nur ohne Sühnopfer, deren die verſöhnte und geheiligte Gemeinde nicht mehr bedarf u. ſ. w.; die feindliche Welt individualiſirt ſich in den damaligen Kindern Iſraels, Aſſur, Babel, Edom

u. ſ. w. Dabei iſt allerdings oft deutlich zu erkennen, wie die Idee über die Schranken übergreift, mit denen die gegebene Anſchauungsform ſie behaftet; man kann es dem prophetiſchen Wort oft anfühlen, wie der Sinn des Geiſtes weiter reicht, als der Buchſtabe ausdrückt, wie die Prophetie gleichſam ringt, für den Gedanken den entſprechenden Leib zu finden (man vergleiche Schilderungen, wie Jer. 3, 16. Sach. 2, 9. und ähnliche). Das iſt es, was nach Hengſtenberg'ſcher Auslegungsweiſe als eine ſymboliſche Hülle betrachtet werden ſoll, deren ſich die Propheten als ſolcher bewußt geweſen ſeyen. Ein bewußter, ſymboliſcher Sprachgebrauch findet ſich freilich bei den Propheten, wie bei jedem Schriftſteller. Wenn z. B. Jeſaia (33, 20 f.) das gerettete Jeruſalem als ein nicht wanderndes Zelt bezeichnet, das umgeben iſt von einem Strome, über den kein Fahrzeug ungeſtraft ſetzen darf, welcher Strom Jehova ſey, ſo weiß er, daß er im Bilde redet. In manchen Fällen mag auch im prophetiſchen Bewußtſeyn ein Schwanken zwiſchen bildlicher und eigentlicher Rede liegen. Das aber wird man, wenn man nicht exegetiſche Kunſtſtücke machen will (wie z. B. Kliefoth zu Sach. 2, 7. u. a.), aus der altteſtamentlichen Weiſſagung nicht wegbringen können, daß nach ihr Jeruſalem und das heilige Land die Centralſtätte des verherrlichten Gottesreichs ſeyn ſollen, das wiedergebrachte Iſrael an die Spitze der Nationen treten wird u. ſ. w., daß ihr die feindliche Welt wirklich in Aſſur, Babel u. ſ. w. ſich darſtellt. Nicht das Bewußtſeyn des einzelnen Propheten, ſondern der Geiſt der Offenbarung iſt es, der ſchon innerhalb des Alten Teſtaments auf jeder höheren Stufe der Weiſſagung das abſtreift, was als zeitliche Form an der Weiſſagung der früheren Stufe haftete, bis in der Erfüllung vollends erkannt wird, wie weit die ſymboliſche Hülle reichte. Die Identität der Weiſſagung und Erfüllung iſt nicht eine unmittelbare, ſondern ſie iſt durch einen geſchichtlichen Proceß vermittelt, der das auf der Vorbereitungsſtufe noch in unadäquater Geſtalt Geſchaute zu höherer Verwirklichung führt. Gegen eine ſupranaturaliſtiſche Anſicht von der Weiſſagung, die in derſelben nur das aus der Zukunft rückwärts geworfene Spiegelbild neuteſtamentlicher Perſonen und Vorgänge ſehen wollte, iſt die Polemik ſehr leicht; denn es liegt auf der Hand, wie ganz anders die Weiſſagungen großentheils lauten müßten, wenn ſie den bezeichneten Karakter hätten. Die Geſchichtlichkeit der Offenbarung wäre aufgehoben und die ſpecifiſche Dignität des Neuen Teſtaments in Frage geſtellt, wenn von der Herrlichkeit deſſen, in dem alle Weiſſagungen Ja und Amen ſind, und von den Heilsgütern des Neuen Bundes bereits ein adäquater Abdruck in der altteſtamentlichen Weiſſagung vorläge. — Auf der anderen Seite darf aber auch die ſymboliſche Hülle der Weiſſagung nicht als etwas Unweſentliches behandelt werden. Die Ideen der Offenbarung erſcheinen ja auch in der neuteſtamentlichen Erfüllung nicht als abſtrakte Lehrſätze, ſondern als göttliche Thaten, als eine Geſchichte des göttlichen Reichs. Vermöge des organiſchen Zuſammenhangs, der zwiſchen beiden Teſtamenten beſteht, erzeugt die Offenbarung im Neuen Teſtament Verhältniſſe, Zuſtände und Thatſachen, die der altteſtamentlichen Vorausdarſtellung auch in Bezug auf die äußere Geſtalt analog ſind. Hiernach wird die altteſtamentliche Form, in welche der Inhalt der Weiſſagung ſich kleidet, typiſch für die Geſtalt der neuteſtamentlichen Erfüllung, und kann das Zuſammentreffen beider ſich bis auf einzelne Züge erſtrecken. So z. B. in dem prophetiſchen Gemälde von dem durch ſein Todesleiden die Sünden des Volkes verſöhnenden und dann verherrlichten Knechte Gottes, Jeſ. Kap. 53. Hiezu kommt, daß auch wir die Leiblichkeit des göttlichen Reiches, welche das Ende der Werke und Wege Gottes auf Erden ſeyn wird, noch nicht ſchauen; weßhalb es dem Ausleger nicht ziemt, zum Voraus beſtimmen zu wollen, wie weit die Uebereinſtimmung der letzten Geſtalt des göttlichen Reiches mit den prophetiſchen Schilderungen der letzten Dinge reichen dürfe.

Endlich iſt zu richtiger Beurtheilung des Verhältniſſes der Weiſſagung zur Erfüllung noch der Punkt zu berückſichtigen, daß, da Gott in ſeiner Offenbarung ſich zur Menſchheit in ein geſchichtliches Verhältniß geſetzt hat, und darum das Reich Gottes nicht als ein Naturproceß, ſondern als eine ſittliche Ordnung verläuft, auch die Erfüllung der Weiſſa-

gungen unter dem Einfluſſe menſchlicher Freiheit ſteht, freilich ſo, daß der göttliche Reichsrath am Ende durch alle Hemmungen hindurch ſiegreich ſich verwirklicht. Wie die Erfüllung der mit dem Geſetz verknüpften Verheißungen und Drohungen (2 Moſ. 23, 20—33. 3 Moſ. Kap. 26. 5 Moſ. Kap. 28 f.) ſich richtet nach der Stellung des Volkes zum Geſetz, hiedurch aber doch die endliche Realiſirung der theokratiſchen Beſtimmung Iſrael's nicht in Frage geſtellt wird (3 Moſ. 26, 44 f. 5 Moſ. 30, 1—6), ſo verhält es ſich auch mit dem Inhalt der Weiſſagung. Sie dient einer göttlichen Pädagogie, indem ſie dem Menſchen über die Zukunft Aufſchluß geben will zu ſeinem Heil. Da nun Gott nicht Wohlgefallen hat an dem Tode des Gottloſen, ſondern daran, daß der Gottloſe umkehre von ſeinem Wege (Ezech. 33, 11), ſo hat die Gerichtsweiſſagung zunächſt den Zweck, das Volk zur Buße zu leiten, und es können darum, wenn das Volk bußfertig ſeinem Gotte ſich zuwendet, ihre Drohungen abgewendet werden. Richtig bemerkt Hieronymus zu Ezech. Kap. 33. (ed. Vallarsi. tom. V. p. 396): nec statim sequitur, ut, quia propheta praedicit, veniat, quod praedixit. Non enim praedicit, ut veniat, sed ne veniat: nec quia Deus loquitur, necesse est fieri quod minatur, sed ideo comminatur, ut convertatur ad poenitentiam cui minatur, et non fiat quod futurum est, si verba Domini contemnantur. Daß nicht jede Gerichtsweiſſagung ſo, wie ſie geſprochen iſt, in Erfüllung gehen müſſe, daß die göttliche Gerichtsdrohung meiſtens noch der menſchlichen Freiheit einen Spielraum gewähre, daß es ein göttliches „ſich gereuen laſſen“ gebe, und zwar nicht bloß über Iſrael, ſondern auch über heidniſche Völker: darüber ſpricht ſich die heilige Schrift ganz unzweideutig aus. Vergl. Stellen wie Joel 2, 12 ff. Jer. 4, 3 f. Ezech. 18, 30—32. u. a. Die Hauptſtelle aber iſt Jer. 18, 1—10., deren Inhalt folgender iſt. Wie der Töpfer den Thon, den er zum Topfe geformt hat, ſogleich wieder umformt, wenn ihm das Gefäß mißrathen iſt, ſo kann Gott die Geſtalt eines Volkes ändern, wie er will. Hiebei verfährt er aber nicht nach Willkühr, ſondern nach gerechter Vergeltungsordnung. „Einmal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, auszurotten, niederzureißen und zu verderben. Kehrt ſich aber ſelbiges Volk von ſeiner Bosheit, über welches ich geredet, ſo laſſe ich mich gereuen des Uebels, welches ich gedachte ihm zu thun. Und ein anderes Mal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, zu bauen und zu pflanzen. Thut es aber, was böſe iſt in meinen Augen, ſo daß es meiner Stimme nicht gehorcht, ſo laſſe ich mich des Guten gereuen, welches ich geſprochen ihm zu thun.“ Es bildet dieſe Lehre bekanntlich einen der Grundgedanken des Buchs Jona (3, 3—10). Man vergleiche auch Erzählungen wie 2 Sam. 12, 13. 1 Kön. 21, 28 f. und beſonders Jer. 26, 18. Wie auch die Fürbitte der für das ſündige Volk eintretenden Gerechten Aufſchub des drohenden Gerichts zu erzielen vermöge, wird Am. 7, 1—6. dargeſtellt. Freilich nehmen die Friſten ein Ende, welche die göttliche Langmuth zur Buße gewährt. Die Sünde des Volks kann einen Grad erreichen, bei dem eine Interceſſion der Gerechten nicht mehr wirkſam iſt (Am. 7, 8. Jer. 15, 1.) und die prophetiſche Gerichtspredigt nicht mehr dazu dienen ſoll, Buße zu wecken, ſondern die Verſtockung zur Reife zu bringen (Jeſ. 6, 9 ff.). In ſolchem Falle treten auch die prophetiſchen Worte, deren Erfüllung bis dahin ſuspendirt geweſen war, wieder in Geltung. Dieß zeigt ſich eben an der Jer. 26, 18 f. angeführten Weiſſagung des Micha. Zunächſt zum Volke ſeiner Zeit hatte dieſer Prophet das Drohwort geredet: „Zion wird als Feld gepflügt, Jeruſalem zu Trümmern werden und der Tempelberg zu Waldhöhen.“ „Da nun“ — heißt es V. 19. — „Hiskia Jehova fürchtete und zu Jehova flehte, ließ ſich Jehova das Uebel gereuen, das er über ſie geredet hatte.“ Aber die ſpätere Generation bekam doch die vollſtändige Erfüllung dieſer Weiſſagung zu erfahren. Ebenſo verhält es ſich mit der Heilsweiſſagung, daß ihre Erfüllung ethiſch bedingt iſt, nämlich bedingt durch das gehorſame Eingehen des Volkes in den göttlichen Willen (vgl. z. B. Sach. 6, 15), weßhalb das bundesbrüchige Volk die göttlichen Verheißungen nicht auf ſich zu beziehen berechtigt iſt, und daß doch der göttliche Heilsrath trotz menſchlicher Untreue unver-

rückt beſteht und das geweiſſagte Heil in allen weſentlichen Momenten ſich erfüllen muß. Vergl. über dieſen Gegenſtand Caſpari, über Micha S. 160 ff., und deſſelben Beiträge zur Einleitung in das Buch Jeſaja, S. 96 ff. Beſonders hat Bertheau in der Abhandlung „die altteſtamentliche Weiſſagung von Iſrael's Reichsherrlichkeit in ſeinem Lande“ (Jahrbb. f. deutſche Theologie, 1859 u. 60) von dieſem Geſichtspunkte aus das Verhältniß der Weiſſagung zur Erfüllung beleuchtet, freilich denſelben in einer Ausdehnung geltend gemacht, wobei, wie Tholuck (a. a. O. S. 139) mit Recht ihm entgegenhält, der Begriff nicht bloß von Prädiktion, ſondern auch von Weiſſagung völlig illuſoriſch zu werden droht. Im Allgemeinen iſt man freilich gemäß der bibliſchen Anſchauung von der Prophetie berechtigt, mit Bertheau (Jahrbb. 1859. S. 344) zu ſagen: „überall, wo eine beſtimmte Weiſſagung nicht eingetroffen iſt, darf von uns im Glauben an den lebendigen, gerechten und barmherzigen Gott das Vorhandenſeyn von Bedingungen vorausgeſetzt werden, welche Gott veranlaßten, den Lauf der Geſchichte ſo zu geſtalten, daß dieſer mit der einzelnen Weiſſagung nicht übereinſtimmte.“ Aber für's Erſte wird von Bertheau der oben angedeutete Unterſchied, der zwiſchen Nichterfüllung und Suspenſion der Erfüllung beſteht, nicht genügend anerkannt. Bekanntlich werden ältere Prophetenworte, die ſich zu ihrer Zeit nicht erfüllt hatten, von den ſpäteren Propheten nicht etwa als nicht mehr gültig beſeitigt, vielmehr wieder aufgenommen und weiter geführt, was klar beweiſt, daß in ihnen ein göttlicher Inhalt iſt, der auch noch unter veränderten Zeitumſtänden ſeiner Erfüllung harrt. Eben ſo wenig wird Bertheau zweitens der oben beſprochenen Eigenthümlichkeit der Weiſſagung gerecht, daß dieſelbe ihren Inhalt in der Regel in ſeiner Vollendung auffaßt, die ſodann in der Erfüllung erſt das Reſultat eines länger dauernden geſchichtlichen Proceſſes iſt. Dieſe Eigenthümlichkeit haftet ſchon an dem erſten Drohworte, das die heilige Schrift enthält, 1 Moſ. 2, 17; ſie wird von Auguſtinus trefflich erläutert, wenn er (de pecc. mer. I, 21.) in Bezug auf die genannte Stelle ſagt: quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficientem. Noch die neuteſtamentliche Weiſſagung hat denſelben Karakter. Wird dieß berückſichtigt, ſo kann man nicht geradezu ſagen, die Weiſſagungen des Propheten über Babel, Edom, Moab, Tyrus u. ſ. w. haben ſich nicht erfüllt, weil ihre volle Verwirklichung langſamer und ſpäter eintrat; das Wort Jeſ. 55, 11. hat ſich auch in Bezug auf derartige Weiſſagungen in der Geſchichte zur Genüge legitimirt.

Am wenigſten iſt es zuläſſig, der menſchlichen Freiheit in Bezug auf die Heilsweiſſagung einen ſo ausgedehnten Spielraum anzuweiſen, daß die letztere dadurch in weſentlichen Stücken alterirt würde. Im Allgemeinen wird das freilich nicht beſtritten; die Frage iſt nur, wie weit das Weſentliche in der Heilsweiſſagung reiche. In Bezug auf Sach. 6, 15. hat ſchon Hengſtenberg (Chriſtol. III, 1. S. 320 f.) mit Recht die Erklärung zurückgewieſen, als würde dort die Erſcheinung des Meſſias und ſpeciell die Theilnahme der Heiden an ſeinem Reiche an die Bedingung der Treue des Bundesvolks geknüpft. Der Schlußſatz des Verſes enthält jedenfalls nur eine Mahnung an Iſrael, was von ihm gefordert werde, damit es die verheißenen Heilsgüter erlange. Denn Iſrael kann durch Untreue abermals in einen Zuſtand gerathen, wie es ihn durch ſeinen Abfall in der vorexiliſchen Zeit verſchuldet hat. Aber iſt die Vollendung des Heils möglich, während Iſrael als Volk verſtoßen iſt? Nach dem Alten Teſtament muß dieſe Frage unbedingt verneint werden; dieſes kennt nur eine zeitweilige Verſtoßung Iſrael's, die zugleich in ſolcher Weiſe erfolgt, daß Iſrael als Volk nicht untergeht, ſondern zu ſeiner künftigen Wiederbringung aufbewahrt wird. Iſt dieſes Geſetz aufgehoben, ſeit Iſrael die Gnadenheimſuchung ſeines Meſſias verſchmäht hat, das Reich Gottes von ihm genommen und einem Volke gegeben iſt, das ſeine Früchte bringt? Sind alſo die Weiſſagungen der Propheten, die von einer Verherrlichung Iſraels in der letzten

Zeit handeln, wegen der Schuld des Volkes für immer abrogirt? oder kann ihre Erfüllung nur in geiſtlicher Weiſe in der chriſtlichen Kirche gefunden werden, deren Grundſtock ja eine Auswahl aus Iſrael bildet? Dieſe Fragen werden von Bertheau (in Uebereinſtimmung mit der älteren proteſtantiſchen Theologie) eben ſo entſchieden bejaht, als ſie nach unſerer Ueberzeugung, namentlich auf Grund von Röm. 11, 25 ff., verneint werden müſſen.

Daß Iſrael, wenn die Zeiten der Weltvölker erfüllt ſind (Luk. 21, 24), als Volk dem Rufe des Evangeliums folgen und ſo ſich bereiten wird, ſeinen Meſſias zu begrüßen (Matth. 23, 39), daß es darum in ſeiner Zerſtreuung unter den Nationen der Erde niemals von dieſen abſorbirt, ſondern in geſonderter Exiſtenz für ſeine letzte Beſtimmung erhalten werden ſoll, weil Gottes Gnadengaben und Berufung ἀμεταμέλητα ſind, das ſcheint uns unerſchütterlich feſt zu ſtehen. Eher läßt ſich über die Bedeutung ſtreiten, welche dieſe künftige Bekehrung Iſrael's für die Entwickelung des göttlichen Reiches haben ſoll. Uns will es ſcheinen, daß der Argumentation des Apoſtels nur dann ihr Recht widerfahre, wenn anerkannt wird, daß es ſich hier um eine Wiedereinſetzung Iſrael's in ſeine centrale Stellung im göttlichen Reiche handele. (S. hierüber Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, S. 18 u. 106 ff.). Auch dieſe letzte Wiederherſtellung Iſrael's kann freilich nur auf ethiſche Weiſe, durch Buße und Bekehrung auf Seiten des Volkes, vermittelt ſeyn. Die göttliche Reichsordnung ſchließt alle magiſchen Mittel aus. Schon die altteſtamentliche Weiſſagung läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die Erlöſung Iſrael's bloß einem Reſte gilt, der ſich retten laſſen will, einem nach der gerichtlichen Sichtung übrig gebliebenen „elenden und geringen Volke (Zeph. 3, 12), das hinfort das wahre Iſrael darſtellt. Einer leichtfertigen phariſäiſch-fleiſchlichen Hegung von Heilshoffnungen thut ſie keinen Vorſchub; ſchließt doch das Evangelium des Alten Bundes auf jeder Stufe mit der Erklärung, daß für die Gottloſen kein Friede iſt (Jeſ. 48, 22. 57, 21. 66, 24). Die Bedingungen aber, unter denen eine umfaſſendere Erweckung Iſrael's und eine Herſtellung der Erweckten zu neuer Volksgeſtalt möglich iſt, hängen von der erziehenden göttlichen Weltregierung ab, die ihres Zieles ſicher iſt. Oehler.

Welfen und **Ghibellinen.** Der Kampf der Welfen und Ghibellinen, welcher in dem Entwickelungsgange der Vorſtellung von der höchſten geiſtlichen und weltlichen Macht eine beachtungswerthe Stelle einnimmt, iſt nicht nur für die politiſche Geſchichte von hoher Bedeutung, ſondern greift durch ſeine Folgen ſo vielfältig in die Kirchengeſchichte ein, daß er unſere Aufmerkſamkeit in vollem Maße in Anſpruch nimmt. Indeſſen kann es nicht unſere Aufgabe ſeyn, den lange dauernden Kampf in ſeinen Einzelnheiten zu verfolgen; wir haben uns hier vielmehr auf die Entſtehung deſſelben, ſeinen Hergang im Ganzen und ſeine Einwirkung auf das Pabſtthum und die kirchlichen Angelegenheiten in Deutſchland und Italien zu beſchränken. Um aber den faſt zwei Jahrhunderte hindurch oft erneuerten Streit der beiden mächtigſten Fürſtenhäuſer in Deutſchland verſtehen und richtig beurtheilen zu können, bedarf es eines tieferen Blickes in den großen Kampf zwiſchen Kaiſerthum und Pabſtthum um die Oberherrſchaft, da der eine mit dem andern auf's Engſte verflochten iſt.

Nachdem der Pabſt Leo III. am Weihnachtsfeſte 800 Karl den Großen (ſiehe den Artikel) aus Dankbarkeit zum Kaiſer gekrönt hatte, wurde die Anſicht, daß das römiſche Reich von den Römern und Griechen an die deutſche Nation übergegangen ſey, im Abendlande bald allgemein und fand, ſo wenig ſie ſich auch hiſtoriſch beweiſen ließ, eine theologiſche Begründung durch eine Weiſſagung des Propheten Daniel, welche man geltend zu machen ſuchte (Daniel 2, 31—45. 7, 3 ff. Ezechiel 17, 3.; vergleiche Petrus de Vineis III. ep. 44. Petrus de Andlo, de imperio Rom. I, c. 4). In dieſem Glauben der Kirche und der Völker gewöhnte man ſich leicht daran, das römiſch-deutſche Kaiſerthum als die höchſte, von Gott eingeſetzte Obrigkeit auf Erden zu betrachten, und gleichwie die ganze Chriſtenheit in religiöſer Beziehung eine Einheit unter

einem Oberhaupte bildete, so sollte sie auch ein politisches, Staat und Kirche eng verbundenes Ganze ausmachen, dessen höchster Lenker und Regierer der Kaiser sey. Daher erhielt er den Titel heilige kaiserliche Majestät (sacra majestas imperialis) und das Reich ward das heilige genannt (vergl. Bellarmin de translat. imperii a Graecis ad Francos, in Dissertation. de controvers. T. I, p. 534—590 ed. Prag. J. Pütter de instauratione imperii Rom. sub Carolo M. et Ottone M. facta ejusque effectibus, Gotting. 1784, 8°). Doch wurde, um diesen Titel führen zu können, die Krönung in Rom als eine wesentliche Bedingung angesehen, obgleich das Kaiserthum an sich weder eine wirkliche Macht, noch ein bestimmtes Recht verlieh, und demnach Alles auf der Kraft und eigenen Macht seines Inhabers beruhte. Deßhalb konnte es nicht fehlen, daß die Kaiserwürde unter den schwachen Nachfolgern Karl's des Großen bedeutend an Einfluß und Ansehen verlor, wodurch die Päbste in Rom eine erwünschte Gelegenheit erhielten, nicht nur größere Besitzungen in Italien zu erwerben und sich zugleich eine weltliche Macht anzumaßen, sondern auch die pseudo-isidorischen Dekretalen zu ihrem Vortheile anzuwenden und nach deren Grundsätzen die Kirche zu verwalten (s. den Art. Pseudo-Isidor und Nikolaus I.). Als indessen nach dem gänzlichen Verfalle der karolingischen Dynastie das Kaiserthum an den ebenso energischen, als umsichtigen Otto I. von Sachsen kam, trat derselbe in die Rechte Karl's des Großen im Ganzen wieder ein und übte sie thatsächlich so, wie sie in der Idee bestanden, obgleich einige Päbste darnach strebten, die ursprüngliche Oberherrschaft des Kaisers über das Patrimonium des heiligen Petrus in eine bloße Schirmherrschaft oder Vogtei zu verwandeln, worin sie von dem nach Unabhängigkeit strebenden, römischen Volke wenigstens mittelbar unterstützt wurden. Indessen mußten ihre Bemühungen in dieser Rücksicht um so mehr erfolglos bleiben, da sie zur Aufrechthaltung ihres Ansehens noch zu sehr des kaiserlichen Schutzes bedurften, als daß in der That von päbstlichen Machtsprüchen oder von Beschränkungen der Kaisergewalt unter Otto I. und seinen nächsten Nachfolgern hätte die Rede seyn können. Vielmehr setzten die Kaiser, während die Päbste auf den Primat der Ehre beschränkt blieben, die deutschen Bischöfe als freie Leiter ihrer Diöcesen ein und versammelten unter ihrem Vorsitze Synoden und Concilien, welche selbst über den römischen Bischof gerichtlich entschieden.

Dieselben Grundsätze, welche die Ottonen in ihrer Stellung zur Kirche und dem Pabstthum geltend gemacht hatten, befolgten mit noch größerem Nachdrucke bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts die salischen Kaiser. Konrad II., der Waiblinger genannt (Chron. Lauresham. ad a. 1024. Urstis. 2, 83. Otto Frising. de gestis Friderici II, 2. Godefrid. Viterb. Pantheon bei Muratori VII, 440), ein Urenkel von Otto's I. Tochter Luitgarde, und noch mehr dessen Sohn, der thätige, entschlossene und tapfere Heinrich III., erhoben das deutsche Kaiserthum zu seiner höchsten Macht und Blüthe. Kaum hatte der Letztere nach dem Tode seines Vaters die Regierung angetreten, als ihn die kirchlichen Verwirrungen und Spaltungen in Italien zu seinem ersten Römerzuge (1040) veranlaßten, auf welchem er den einflußreichen Erzbischof Aribert von Mailand zum Gehorsam zwang und die gestörte Ruhe wieder herstellte. Doch traten bald nach seiner Rückkehr aus Italien daselbst neue Verwirrungen und Unruhen hervor. Der Pabst Benedikt IX., welcher, kaum dem Knabenalter entwachsen, durch Bestechung zur päbstlichen Würde gelangt war und sich durch die schändlichsten Ausschweifungen und Laster allgemein verhaßt machte (s. den Art.), wurde 1044 vertrieben; ihm folgte Sylvester III., den seine Partei mit Waffengewalt in Rom einführte und schützte. Da Benedikt es unter diesen Umständen für unmöglich erkannte, sich gegen die Verachtung des Volkes zu behaupten, so verkaufte er die Würde an Gregor III., welcher den schnöden Handel damit entschuldigte, daß er die Schmach der Erwerbung als ein Opfer für die Rettung der Kirche betrachtete. So war die römische Kirche zwischen drei Päbste zu gleicher Zeit getheilt, und um dem Unwesen ein Ende zu machen, sah sich Heinrich III. genöthigt, einen zweiten Feldzug nach Italien zu unter-

nehmen. Umgeben von ſeinem Heere verſammelte er 1046 die Synode zu Sutri, welche den päbſtlichen Stuhl für erledigt erklärte und mit Zuſtimmung des Königs den Biſchof Suitger von Bamberg, einen ernſten, frommen und rechtſchaffenen Deutſchen aus dem königlichen Gefolge, auf denſelben erhob. Nachdem hierauf Suitger als Pabſt Clemens II. in der Peterskirche begrüßt war (ſ. den Art.), ertheilte er dem Könige Heinrich III. die Inſignien eines Patricius von Rom und krönte ihn zum Kaiſer, wobei die Römer auf's Neue ſchwören mußten, gegen den kaiſerlichen Willen keinen Pabſt zu erwählen und anzuerkennen (vgl. Gieſeler, Kirchengeſchichte, Bd. II., Abtheilung 2, S. 224 ff. und die daſelbſt angeführten Beweisſtellen).

Gleichwie ſich Clemens II. bis an ſeinen Tod für das Beſte der Kirche ſtets aufrichtig bemüht zeigte, ſo waren auch die drei folgenden, unter kaiſerlichem Einfluſſe gewählten Päbſte, Damaſus II. († 1048), Leo IX. († 1054) und Victor II. († 1057), achtungswerthe deutſche Männer, welche die Schäden der Kirche erkannten und die Urſachen derſelben, die Simonie und die daraus erwachſene Unwiſſenheit und Unſittlichkeit des Klerus ernſtlich zu beſeitigen ſuchten. Nicht nur hatten ſich in der verfloſſenen Zeit viele Päbſte durch ihr laſterhaftes und unwürdiges Leben verächtlich gemacht, ſondern auch die übrigen Geiſtlichen waren durch die Lehensverpflichtungen zur Verweltlichung gedrängt. Da die Bisthümer faſt regelmäßig verkauft, ja, nicht ſelten, öffentlich verſteigert wurden, ſo ſuchten die Biſchöfe nicht nur Erſatz für die dargebrachten Opfer durch den Verkauf der niederen Kirchenämter, ſondern verwalteten und genoſſen auch das weltlich Gewonnene auf weltliche Weiſe. Faſt nur Geburt und Reichthum, nicht mehr ein innerer, geiſtlicher Beruf, führte zu den Ehrenämtern der Kirche, und die Luſt zum Kriege, der Hang zur Jagd und Ueppigkeit, zum Prunkleben und zu politiſchem Aufſtreben galt der höheren Geiſtlichkeit mehr, als die gewiſſenhafte Verwaltung des übernommenen Amtes. Je allgemeiner das Gefühl von der Nothwendigkeit der Abhülfe dieſes unkirchlichen Lebens der Geiſtlichen im Volke erwachte, deſto leichter konnten die Päbſte, unterſtützt von der immer lauter werdenden Volksſtimme, es unternehmen, ihre Oberherrſchaft über die ganze Kirche ſelbſt durch erweiterte Eingriffe in die Rechte der Biſchöfe, zu denen die pſeudo-iſidoriſchen Dekretalen die erſte Gelegenheit gegeben hatten, geltend zu machen und zu befeſtigen (vergl. Desiderii de miraculis s. Bened. dialog. libr. III. init. Lambert. Schafnab. ad a. 1046 sqq. bei Pertz Mon. T. VII. Wibert. und Bruno vita Leonis IX. bei Muratori rer. Italic. Scriptt. T. III. P. 1 und 2). Ungeachtet mit Zuſtimmung des Kaiſers ſchon unter Clemens II. auf einer Synode zu Rom gegen das ſchändliche Kaufen und Verkaufen der geiſtlichen Aemter ſcharfe Geſetze gegeben waren, ſo geſchahen doch die erſten ernſtlichen Schritte gegen die Mißbräuche in der Kirche erſt von dem frommen und langſamen Leo IX. Zwar begnügte ſich derſelbe Anfangs damit, auf Nationalconcilien, die er in Frankreich und Deutſchland berief und bei denen er perſönlich den Vorſitz führte, die Kirchenzucht wieder herzuſtellen und die durch Simonie zu ihren Aemtern gelangten Geiſtlichen, wofern ſie nicht freiwillig Kirchenbuße thaten, zu entſetzen. Kaum hatte er aber an Hildebrand, einem italieniſchen Mönche, welcher im Kloſter Clygni in den Grundſätzen der Cluniacenzer gebildet und dann als Subdiakonus in Rom angeſtellt, bald durch die Ueberlegenheit ſeines Geiſtes die Seele dieſer und der folgenden Pabſtregierungen wurde, einen umſichtigen Rathgeber gefunden, als er auch dahin ſtrebte, die Hierarchie von der weltlichen Macht unabhängig zu machen (Leo Ostiensis in Chron. Casin. II, 81. Wiberti et Brunon. vita Leonis ll. cc.). Auch Victor II., Leo's Nachfolger (von 1055—1057), durch Weisheit, Reichthum und des Kaiſers Verwandtſchaft angeſehen und mächtig, arbeitete, wie ſein Vorgänger, den verdorbenen Sitten der Geiſtlichen mit Nachdruck entgegen. Er befand ſich 1056 gerade in Deutſchland, um die neue Stiftskirche in Goslar einzuweihen, als der Kaiſer Heinrich III. in voller Manneskraft zu Bodfeld am Harz unerwartet von einer lebensgefährlichen Krankheit befallen ward und ſterbend ſeinen kaum ſechsjährigen Sohn Heinrich IV.

der Fürsorge des anwesenden Pabstes empfahl. Victor hielt seitdem gewissenhaft, was er versprochen hatte, und sicherte dem unter der Vormundschaft seiner Mutter stehenden jungen Könige Heinrich IV. das Reich gegen die Feinde seines Hauses. Indessen starb er schon 1057 und Hildebrand ließ nach der kurzen Regierung Stephan's IX., 1058, im Einverständnisse mit der Kaiserin, Nikolaus II. erwählen, um den vom römischen Adel eingesetzten und der Reformation des Klerus abgeneigten Benedikt X. zu entfernen. Nachdem dieß gelungen war, wagte Nikolaus II. einen neuen bedeutenden Schritt, die Pabstwahl dem bisherigen Uebergewichte des weltlichen Einflusses völlig zu entziehen, indem dieselbe auf einer römischen Synode im Jahre 1059 dem Collegium der Cardinäle ausschließlich übertragen und nur das Bestätigungsrecht der Kaiser vorbehalten wurde (vgl. Decretum de electione R. Pontificis im Chron. Farfense bei Muratori T. II. P. 2. p. 645. Pertz Mon. T. IV, II. p. 176. und in Hugonis Floriacensis tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate in Baluzii Miscell. lib. IV. p. 62 und in Gratiani decret. P. I. Dist. XXII, c. 1).

Um dieselbe Zeit gewann der Pabst unerwartet von einer anderen Seite dadurch an Unabhängigkeit, daß sich der Normannenherzog Robert Guiscard in Unteritalien ihm unterwarf und der Lehensträger und Beschützer des päbstlichen Stuhles wurde (vgl. Baron. ad a. 1059, nro. 70, 71. und Borgia breve historia del dominio temporale etc. Append. nro. III. p. 23). Daher trug Hildebrand, im Vertrauen auf die Verbindung mit den Normannen, kein Bedenken nach des Nikolaus Tode, 1061, durch die Cardinäle Alexander II. an dessen Stelle wählen zu lassen, ohne auf den deutschen König weiter Rücksicht zu nehmen. Zwar ward auf Betrieb des römischen Adels, besonders des Grafen von Tusculum, von der kaiserlich gesinnten Partei Honorius II. in Basel zum Gegenpabste gewählt; doch sah sich derselbe bald verlassen, als der Erzbischof Hanno von Köln durch die Entführung des unmündigen Königs die Regentschaft an sich riß, und die deutschen Fürsten, nur von dem gemeinsamen Streben geleitet, das Königthum zu schwächen, auf Alexander's Seite traten, welcher seitdem in Deutschland hierarchisch gebot, wie noch keiner seiner Vorgänger, und zuletzt selbst so weit ging, daß er den selbstständig gewordenen Heinrich IV. zur Verantwortung nach Rom forderte. Dies unerhörte Verfahren versetzte den jungen, leidenschaftlichen König in den heftigsten Zorn, den nur die rasch nachfolgende Kunde von des Pabstes Tode zu besänftigen vermochte. Jetzt hielt es Hildebrand für die rechte Zeit, unter dem Namen Gregor VII. selbst den päbstlichen Stuhl zu besteigen und den umsichtig vorbereiteten Kampf des Pabstthums mit dem Kaiserthum um die Oberherrschaft offen zu beginnen (vgl. Lamberti annales ad a. 1073 bei Pertz Mon. T. VII. p. 194. Petri Damian. Epist. T. II. p. 8).

Ungeachtet die deutschen Kaiser bisher das Bestätigungsrecht bei den Pabstwahlen und mit demselben einen unbestrittenen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten ausgeübt hatten, so waren doch die Gränzen zwischen Kirche und Staat keineswegs so bestimmt, daß nicht die geistliche und weltliche Gewalt zueinander stets schwankend geblieben wäre. Als daher Gregor VII. (s. den Art.) mit ebenso großer Weltklugheit als unerschütterlicher Karakterfestigkeit unter dem Scheine des heiligen Eifers die offenkundigen Schäden der Kirche zu heilen, den folgenreichen Streit zwischen Pabstthum und Kaiserthum gegen den eigenwilligen und wankelmüthigen Heinrich IV. begann, durfte er bei dem Unternehmen, die weltliche Macht der Gewalt des römischen Bischofs zu unterwerfen, um so mehr auf einen glücklichen Erfolg rechnen, als ihm die Verhältnisse der Zeit zu Statten kamen, und er selbst in der Wahl der Mittel zur Erreichung seiner Absichten nicht allzu bedenklich war. Während er Alles aufbot, die längst bekämpfte Simonie und die Priesterehe zu unterdrücken, um die Geistlichen von den weltlichen Einflüssen frei zu machen und der Kirche enger anzuschließen, nahm er zugleich das Recht der Investitur ausschließlich in Anspruch und erlaubte sich die tiefsten Eingriffe in den Gang der weltlichen Dinge. Seine unerhörten Anmaßungen reizten den leiden-

ſchaftlichen König bald in dem Maße, daß er ihn auf einer Synode zu Worms (24. Januar 1076) als einen Tyrannen für abgeſetzt erklären ließ. Gregor antwortete dagegen mit einem Bannfluche, der alle Chriſten des dem Könige geſchworenen Eides entband. Freilich erhoben ſich manche Stimmen, welche dem Pabſte die Befugniß zu ſolchem Schritte abſprachen (ſ. die Beweisſtellen bei Gieſeler, Kirchengeſchichte Bd. II. Abtheilung 2, S. 22 ff.); aber Gregor fand Verbündete an den mißvergnügten deutſchen Fürſten, deren zu Tribur im Oktober 1076 gefaßte Beſchlüſſe den plötzlich muthlos gewordenen König zwangen, unter den empfindlichſten Demüthigungen von Gregor in Canoſſa die Löſung vom Banne zu erbetteln (25.—29. Januar 1077). Doch kaum ſah ſich Heinrich vom Banne losgeſprochen, als er, aufgefordert von den Gegnern Gregor's in Italien und erbittert über die ſchmachvolle Herabwürdigung, die er und mit ihm das Königthum erfahren hatte, ſofort die Waffen ergriff und trotz der Erneuerung des Bannfluches und des Abſetzungsdekrets den blutigen Kampf gegen ſeine Feinde begann, der mit abwechſelndem Glücke theils in Italien, theils in Deutſchland faſt ununterbrochen fortgeſetzt, ihm zwar 1084 den Sieg über Gregor und durch den Gegenpabſt Clemens III. die Kaiſerkrone erwarb, aber auch ſein Leben bis zum letzten Augenblicke auf mannichfache Weiſe trübte.

Während ſich Heinrich IV. in dieſem Kampfe faſt von allen deutſchen Fürſten und Edlen verlaſſen ſah, fand er an dem klugen und tapferen Ritter Friedrich von Hohenſtaufen den treueſten Anhänger und ſtandhafteſten Vertheidiger in allen Nöthen (vergl. Stälin, Geſchichte Würtembergs, Theil I. S. 506). Solche Treue zu lohnen und ſeinem Hauſe eine kräftige Stütze zu verſchaffen, vermählte ihm der Kaiſer nicht nur ſeine Tochter Agnes, ſondern verlieh ihm auch im Frühlinge 1079 das Herzogthum Schwaben. Indeſſen erregte dieſe Begünſtigung und wachſende Macht des hohenſtaufiſchen Hauſes um ſo mehr die Eiferſucht und den Neid des weit älteren und mächtigeren Geſchlechtes der Welfen, da die Stammgüter beider Familien ſich unmittelbar berührten und die welfiſchen Alloden größten Theils innerhalb des ſchwäbiſchen Herzogthums lagen (vergl. das Güterverzeichniß der Welfen bei Stälin, Bd. II. S. 291). Zwar hatte Heinrich, um Welf IV., den Sohn des Markgrafen Albert Azzo II. von Eſte und Erben der deutſchen Beſitzungen ſeines Oheims Welf III., ebenfalls für ſich zu gewinnen, nach der Aechtung und Entſetzung Otto's von Nordheim zu Weihnachten 1070 das Herzogthum Bayern verliehen; allein nichts deſto weniger ſchloß ſich Welf der Partei Gregor's VII. an und wurde mehrere Jahre lang die Seele des Widerſtandes gegen den Kaiſer. So geſchah es, daß durch die Hinneigung des mächtigen bayeriſchen Welfenhauſes zur päbſtlichen Partei die Kämpfe deſſelben mit dem ſchwäbiſchen Hohenſtaufen in den langwierigen und erbitterten Streit des Kaiſer- und Pabſtthums um die Oberherrſchaft in Staat und Kirche verflochten wurden und dadurch mit der inneren Richtung einen geiſtigen Gegenſatz erhielten, welcher ihnen vorzüglich die kirchenhiſtoriſche Bedeutung gibt und hier eine möglichſt kurz gefaßte Darſtellung nothwendig macht.

Als Heinrich IV. nach dem Tode des Gegenkönigs Rudolf von Schwaben mit einem Heere nach Italien gegangen war, um ſeinen gefährlichſten Gegner, den Pabſt Gregor VII. zu unterdrücken, hatte er dem Herzoge Friedrich von Hohenſtaufen die Sorge für die Ruhe und Sicherheit Deutſchlands übertragen. Allein kaum war das Heer über die Alpen gezogen, ſo wählte die päbſtliche Partei in Oberdeutſchland unter der Leitung des Herzogs Welf den tapferen und unternehmenden Grafen Hermann von Luxenburg zum Gegenkönige, welcher mit ſeinen Anhängern am Ende des Jahres 1081 den Hohenſtaufen Friedrich bei Höchſtädt beſiegte und nach vergeblicher Belagerung von Augsburg nach Sachſen ging, um ſich in Goslar krönen zu laſſen. Indeſſen kehrte nun auch der Kaiſer, nachdem drei Jahre unter beſtändigen Unruhen in Deutſchland verfloſſen waren, dahin zurück, ſammelte ein neues Heer in Bayern und wurde, obgleich er 1086 das Treffen bei Bleichfeld verlor, vom Glücke ſo ſehr begünſtigt, daß der Gegenkönig Hermann freiwillig die Krone niederlegte und die mit ihm verbundenen

Fürſten ſich unterwarfen. Auch Welf, welcher in Bayern die Oberhand behalten hatte, würde ſich jetzt gern unter der Bedingung des ruhigen Beſitzes ſeines Herzogthums mit dem Kaiſer ausgeſöhnt haben, wenn ihn nicht die Verhältniſſe in Italien daran verhindert hätten. Hier hatte indeſſen, ungeachtet Heinrich IV. in Deutſchland ein entſchiedenes Uebergewicht behauptete, die kirchliche Partei, feſt entſchloſſen, den Kampf mit allen Mitteln fortzuſetzen, Victor III. und nach deſſen Tode 1088 Urban II. zum Pabſte gewählt, und wenn dieſelben auch eine Zeit lang von dem kaiſerlichen Pabſte Clemens III. ſo hart bedrängt wurden, daß ihre Anhänger den Frieden zu wünſchen begannen (Bernoldus Const. ad a. 1089), ſo änderte ſich doch die Lage der Dinge bald zu ihren Gunſten, da es Urban II. gelang, die große und mächtige Gräfin Mathilde, die treue Freundin Gregor's, ſeiner Partei zu erhalten und die 43jährige Wittwe im Jahre 1089 zu überreden, mit dem 18jährigen Sohne des Herzogs Welf IV. eine Scheinehe einzugehen, um der päbſtlichen Partei ein kriegeriſches Haupt zu geben. Dadurch ſah ſich der Kaiſer gezwungen, nach Italien zu eilen, wo er 1092 eine Niederlage erlitt und bald darauf zu ſeinem Schmerze erfahren mußte, daß ſich ſein Sohn Konrad, dem er bei dem Tode ſeiner Schwiegermutter, der Markgräfin Adelheid von Suſa, das Erbe derſelben übergeben hatte, von der kirchlichen Partei zur Empörung und Annahme der lombardiſchen Krone verleiten ließ. Doch änderten ſich die Verhältniſſe unerwartet zu ſeinem Vortheile, als der junge Welf, ſobald er von einem ſchon im Jahre 1077 ausgeſtellten Teſtamente, in welchem die Markgräfin Mathilde alle ihre Güter dem päbſtlichen Stuhle vermacht hatte, gewiſſe Kunde erhielt, das wegen der Verſchiedenheit des Alters ohnehin unnatürliche Eheband mit ihr zerriß und nach einem vergeblichen Verſuche, die Gräfin zur Zurücknahme des Teſtaments zu bewegen, mit ſeinem Vater nicht nur zum Kaiſer übertrat, ſondern auch die anderen Fürſten in Deutſchland für ihn zu gewinnen ſich bemühte. Dafür erhielt im Jahre 1096 der alte Welf das Herzogthum Bayern zurück und 1098 die Zuſicherung, daß es nach ſeinem Tode auf ſeinen Sohn übergehen ſolle. Auch wurde dem gegebenen Verſprechen gemäß Welf V. als Herzog von Bayern beſtätigt, nachdem ſein Vater auf der Rückkehr von Jeruſalem, wohin er im frommen Sinne ſeiner Zeit eine Pilgerreiſe unternommen hatte, im Jahre 1102 geſtorben war (Alberti Aquensis hist. Hierosolym. in den Gestis Dei per Francos p. 324. Anonymus Weingart. p. 19), und er bewahrte ſeitdem die treueſte Ergebenheit ſowohl gegen den Kaiſer Heinrich IV., als auch gegen deſſen Sohn und Nachfolger Heinrich V. So finden wir ihn, zugleich mit dem Erzbiſchofe von Trier, an der Spitze der deutſchen Geſandtſchaft, welche ſich 1107 zum Pabſte Paſchalis II. nach Chalons begab, um im Namen Heinrich's V. die Streitigkeiten des Reichsoberhauptes mit dem Vorſteher der Chriſtenheit auszugleichen. Wohl darf es als ein Beweis ſeiner aufrichtigen, dem Könige ergebenen Geſinnung betrachtet werden, daß er bei dieſer Gelegenheit dem Pabſte, da dieſer hartnäckig die Belehnung mit Ring und Stab für ſich ausſchließlich in Anſpruch nahm, kühn entgegnete: „Nicht hier und mit Worten, ſondern in Rom und mit dem Schwerte muß die Sache ausgefochten werden.“ (Sugerii vita Ludovici VI. bei Du Chesne Scriptt. rerum francicarum T. IV. p. 289). Auch begleitete er Heinrich V. im Jahre 1111 auf ſeinem Zuge zur Kaiſerkrönung nach Italien und war es vor Allen, deſſen Bemühungen endlich die Ausſöhnung mit dem Pabſte gelang, als derſelbe noch im Petersdome die zu Sutri früher zugeſagte Verzichtleiſtung auf die Belehnung mit Ring und Stab verweigerte und deßhalb gefangen gehalten wurde. Auf gleiche Weiſe bewährte er ſich auch ſpäter als treuen Anhänger und Berather des Kaiſers, indem er nach der erlittenen Niederlage am Welfesholze bei Mansfeld 1115 für ihn die Friedensunterhandlung mit dem Sieger Lothar von Sachſen führte und es ihm dadurch möglich machte, ohne Aufenthalt einen neuen Zug nach Italien anzutreten. Hier hatte die kirchliche Partei nach dem Tode der Markgräfin Mathilde ſofort Anſpruch auf die beträchtlichen Güter derſelben erhoben und ſuchten ihn, auf die von ihr ausgeſtellte Schenkungsurkunde geſtützt, geltend zu machen (vgl. Scheid. Origg. Guelf. T. I.

p. 448 ff. Schröckh, Kirchengeſchichte, Theil XXVI). Aber der Kaiſer konnte und wollte denſelben als Oberhaupt des Reiches nicht anerkennen; er beſetzte daher nach ſeiner Ankunft in Italien ohne Zögern die mathildiſchen Länder als verfallene Reichslehen mit Gewalt und vertrieb den Pabſt aus Rom, der jedoch von den Normannen zurückgeführt, bald darauf unter den Rüſtungen zum Kriege ſtarb. An ſeine Stelle wählte die ſtrengere Partei ſofort Gelaſius II., dem aber ſchon 1119 Calixtus II. folgte, welcher nach Unterdrückung des Gegenpabſtes Gregor VIII. den Bannfluch gegen den Kaiſer, als einen zweiten Judas auf der Synode zu Rheims wiederholte (ſ. den Art. Bd. II. S. 499 der Real-Encyklopädie). Jetzt würde durch den Eifer des vom Geiſte der Hierarchie ergriffenen Erzbiſchofes Adalbert von Mainz der Bürgerkrieg in Deutſchland von Neuem ausgebrochen ſeyn, wenn nicht die Fürſten und Völker, müde des Kampfes wie des Unglücks, das durch den Zwieſpalt der Häupter in Kirche und Staat über das Reich gekommen war, den Frieden gefordert hätten. So kam endlich 1121 auf dem Reichstage zu Würzburg die Ausſöhnung der feindlichen Parteien zu Stande, worauf zwiſchen dem Kaiſer und dem Pabſte Calixtus II. 1122 das Concordat zu Worms abgeſchloſſen wurde, welches, auf der erſten allgemeinen Kirchenverſammlung im Lateran 1123 beſtätigt, dem Kaiſer gegen Aufgabe der Inveſtitur die Gegenwart bei der Wahl der Biſchöfe, die Entſcheidung in ſtreitigen Fällen und die Belehnung mit Scepter und Schwert zugeſtand (Ekkehardus ad a. 1122 bei Pertz Mon. T. VIII. p. 260. Udalrici cod. epist. nro. 305 und 306 bei Pertz IV, 75. Mansi T. XXI. p. 287 u. 281 sqq. Hoffmann, Diss. ad concordatum Henr. V. et Calixti II. Viteb. 1739, 4°).

Drei Jahre nach Abſchluß des Wormſer Concordates ſtarb Heinrich V. kinderlos und mit ihm erloſch das fränkiſche Kaiſerhaus, deſſen Güterbeſitz nebſt dem Anſpruche auf die Krone an die Hohenſtaufen, als die nächſten Verwandten der Waiblinger, überging. Da die fränkiſchen Kaiſer unzweifelhaft ihr Streben darauf gerichtet hatten, das Reich zu einem Erbreiche zu machen, die verſchiedenen deutſchen Völker zu einer Nation zu vereinigen und die ſelbſtſtändige Einheit in Staat und Kirche gegen den päbſtlichen Stuhl zu behaupten; ſo konnte es nicht fehlen, daß ſich die kirchliche Partei der wachſenden Macht der Hohenſtaufen, von welcher daſſelbe zu erwarten war, mit aller Macht widerſetzte. Als daher Friedrich von Schwaben im Vertrauen auf ſeine Verbindung mit den ſüddeutſchen Fürſten, als Bewerber um die Kaiſerwürde auftrat, ermahnte der Erzbiſchof Adalbert, welcher als Kanzler des Reichs die Wahlverſammlung ausſchrieb, ganz im Sinne Gregor's VII. die Fürſten dafür zu ſorgen, „daß Kirche und Reich von dem bisherigen Joche frei werden möchte," und lenkte die Wahl auf den Herzog Lothar von Sachſen, von dem er wußte, daß er der päbſtlichen Partei ergeben war. Indeſſen entging es ſeinem Scharfblicke nicht, daß ſich dieſe Wahl nur dann werde durchſetzen laſſen, wenn er das welfiſche Haus für ſeine Partei gewinne; er bewog deßhalb Lothar zu dem Verſprechen, ſeine einzige Tochter Gertrud mit Heinrich dem Stolzen, dem Herzoge von Bayern, zu vermählen. Heinrich der Stolze, ein beſonnener und thatkräftiger Mann, war der Sohn Heinrich's des Schwarzen, welcher von ſeinem Vater Welf VI. die welfiſchen Güter in Bayern und Schwaben geerbt, und mit ſeiner Gemahlin Wulfhilde, der jüngeren Tochter des letzten Billingers, Herzogs Magus von Sachſen, den größten Theil der billungiſchen Güter erworben hatte. Mit Recht galt er daher ſeit dem Tode ſeines Vaters 1126 für den mächtigſten und einflußreichſten Fürſten Deutſchlands, und ſein Uebertritt zur kirchlichen Partei entſchied in der That die Wahl Lothar's von Sachſen. Sobald die Fürſten hierüber einig waren, fand man für gut, zu näherer Beſtimmung der Rechte der Kirche und des Reiches dem neuen Könige in einer Wahlkapitulation folgende Bedingungen vorzulegen: „Die kirchlichen Wahlen ſollen gänzlich frei ſeyn und weder durch die Gegenwart des Kaiſers, noch ſonſt beſchränkt werden; die Belehnung mit dem Scepter ſoll nach der Weihe unentgeltlich folgen; der Belehnte hat bloß den Lehenseid

zu schwören und leistet nach demselben Gehorsam mit Vorbehalt seiner kirchlichen Verhältnisse (vergl. Narratio de electione Lotharii in v. Olenschläger's Erläuterung der güldenen Bulle, Urkundenbuch S. 19). Hatten sich die Päbste bisher nur mühsam und mit Hülfe anderer Mächte gegen die Gewalt der Kaiser behauptet, so schien jetzt das Pabstthum über das Kaiserthum völlig den Sieg davon zu tragen, da Lothar, um zum Throne zu gelangen, nicht nur den geistlichen Fürsten durch die Annahme der Wahlkapitulation von seinen Rechten, sondern auch dem Pabste durch die Anerkennung des Oberaufsichtsrechtes desselben von seiner Würde schwere Opfer brachte (Dodechini app. ad Mariani Scoti chron. ad a. 1125 bei Pistorius-Struve T. I. p. 671).

Wenn Lothar schon durch diese nicht ohne Grund gemißbilligte Verringerung der kaiserlichen Macht die den Grundsätzen der fränkischen Kaiser ergebenen Hohenstaufen gegen sich zu feindseliger Stimmung veranlaßte, so erbitterte er sie noch mehr durch die Härte, mit welcher er ihnen, um ihr Haus so viel als möglich zu schwächen, die Verwaltung der Reichsgüter und ihre Lehen zu entziehen strebte. Auch währte es nicht lange, so rüstete sich Friedrich von Schwaben mit seinem Bruder Konrad von Franken, der mit Beistimmung der ihnen ergebenen Fürsten den Königstitel annahm und besonders in den lombardischen Städten Anerkennung fand, zum Kriege. Daher verurtheilte ihn Lothar auf einem Hoftage zu Straßburg als Feind des Reiches und zog mit einem Heere gegen ihn. Auch Konrad war in Italien vom Pabste Honorius II. mit dem Bannfluche belegt und seine Partei dadurch sehr geschwächt. Indessen behauptete sich Friedrich glücklich in den festen Plätzen in Schwaben und Franken, und erst als Heinrich der Stolze nach der Vermählung mit der kaum dem Kindesalter entwachsenen Gertrud an der Spitze seiner Vasallen dem Könige zu Hülfe kam, begann der Krieg mit größerem Nachdrucke geführt zu werden. Da starb der Pabst Honorius II. und die zwiespältige Wahl Anaclet's II. und Innocentius II. (s. die Art.) nöthigte Lothar, seine Blicke nach Italien zu richten. Es war nicht leicht, zwischen diesen beiden Päbsten zu entscheiden, und Lothar verfuhr dabei mit großer Vorsicht. Obgleich Anaclet den König Konrad auf's Neue in den Bann gethan und an Roger II. von Sicilien eine mächtige Stütze gewonnen hatte, erklärte er sich gleichwohl für Innocenz, da derselbe nicht nur von den Königen von Frankreich und England bereits anerkannt war, sondern auch in Würzburg durch seinen Legaten den Bann über Anaclet und die hohenstaufischen Brüder hatte aussprechen lassen und persönlich nach Lüttich kam, wo er Lothar nebst seiner Gemahlin Richenza auf einer Kirchenversammlung krönte. Bevor dieser darauf den versprochenen Römerzug antrat, übertrug er seinem Schwiegersohne, welchem er neben Bayern auch das Herzogthum Sachsen verliehen hatte, die Reichsverweſung und zugleich den Krieg gegen die Hohenstaufen. Indessen war das Heer, welches er nach Italien mit sich brachte, so schwach, daß er nicht einmal den gebannten Anaclet aus Rom zu vertreiben vermochte und deßhalb die Kaiserkrone im Jahre 1133 aus der Hand Innocenz II. in einer anderen, als der Peterskirche annehmen mußte. Dazu kam, daß er sich aus Familienrücksichten zum Nachtheile des Reiches bewegen ließ, die mathildischen Erbgüter gegen jährliche 100 Mark vom Pabste unter der Bedingung zu Lehen zu nehmen, daß sie nach ihm auf seinen Schwiegersohn, den Herzog Heinrich, übergehen, nach Beider Tode aber an die römische Kirche zurückfallen sollten (Annal. Saxo. Origg. Guelf. II, 514. Baronius Annal. ad a. 1133, nro. 3). Mittlerweile dauerte in Deutschland der Kampf der Welfen gegen die Hohenstaufen fort, bis im Frühjahre 1135 auf dem Reichstage zu Bamberg eine Aussöhnung mit Friedrich von Schwaben zu Stande kam, worauf auch Konrad im Herbste desselben Jahres auf dem Fürstentage zu Mühlhausen vor dem Kaiser erschien und dem Königstitel entsagte. Beide Brüder übergaben ihr fränkisches Erbe dem Kaiser und empfingen es von ihm als Lehen zurück; sie versprachen die Heeresfolge zum zweiten Römerzuge zu leisten und Konrad erhielt mit dem Reichsbanner die erste Stelle nach dem Kaiser vor allen Fürsten (Annal. Saxo ad a. 1134 und 1135).

So war endlich nach einem 10jährigen, blutigen Kampfe der Streit zwiſchen den Welfen und Waiblingern beigelegt. Aber er ſollte bald noch heftiger als zuvor, zum dritten Male aufflammen, als Lothar im Jahre 1137 unerwartet ſtarb, und Heinrich der Stolze, im Beſitze der Reichsinſignien, neben dem milden und tapferen Konrad von Hohenſtaufen, als Bewerber um die Krone auftrat. Heinrich der Stolze hatte zu ſeinem großen Beſitzthume durch ſeine Gemahlin Gertrud die ſämmtlichen ſupplinburgiſchen, nordheimiſchen und altbraunſchweigiſchen Erbgüter erhalten, und war nun überdieß auch noch in den Beſitz der mathildiſchen Erbſchaft in Italien gelangt. Eine ſolche Macht, in der Hand eines ſtolzen und thatkräftigen Mannes vereinigt, mußte den Fürſten bedenklich erſcheinen; ſie neigten ſich deßhalb auf die Seite Konrad's, und ſelbſt der Pabſt Innocenz II. beförderte aus Rückſicht auf die mathildiſchen Erbgüter durch ſeinen Legaten, den Erzbiſchof Adalbero von Trier, die Wahl deſſelben (Gest. Archiepp. Trevir. c. 68. bei Martene Collect. ampliss. T. IV. Otto Frising. chron. und de gestis Frider. I.). Nachdem Konrad III. die Regierung angetreten hatte, dachte er zunächſt darauf, den übermächtigen Gegner zu ſchwächen und forderte ihn zur Herausgabe Sachſens auf, weil der Beſitz zweier Herzogthümer gegen das Herkommen ſey. Da Heinrich dieſelbe trotzig verweigerte, erklärte ihn der König mit Rath der Fürſten in die Acht und vollzog ſie, indem er ihm beide Herzogthümer abſprach und Sachſen an Albrecht den Bären von der Nordmark, Bayern an Leopold V., Markgrafen von Oeſterreich, verlieh. Letzterer drang auch ſogleich mit ſolcher Macht in Bayern ein, daß der geächtete Herzog, trotz tapferer Gegenwehr, ihm unterlag und kaum mit wenigen Getreuen auf ſeine Erbgüter nach Sachſen entfliehen konnte. Während er ſich hier zum Kriege gegen den König rüſtete, ſtarb er, noch nicht 38 Jahre alt, zu Quedlinburg den 20. Oktober 1139. Doch war der Kampf mit ſeinem Tode nicht geendet, da ſich ſeines hinterlaſſenen 10jährigen Sohnes, Heinrich's des Löwen, die Mutter Gertrud und die Großmutter Richenza, mit männlicher Entſchloſſenheit in Sachſen annahmen, während in Bayern Welf VI., des verſtorbenen Herzogs Bruder, ſeine Erbanſprüche geltend zu machen ſuchte und nach der Vertreibung des Gegners Leopold von Oeſterreich ſiegreich durch Schwaben an die fränkiſche Gränze zog, wo der König Konrad in Verbindung mit ſeinem Neffen, dem jungen Herzog Friedrich, die welfiſche Stadt Weinsberg belagerte. Hier kam es zu Ausgange des Jahres 1140 zur Schlacht, in welcher Welf mit den Seinigen in die Flucht geſchlagen und Weinsberg zur Uebergabe gezwungen wurde.*) Gleichwohl ſetzte Welf den Krieg fort, da er vom Pabſte Innocenz II. begünſtigt und von den Königen Geiſa von Ungarn und Roger von Sicilien, die Konrad am Römerzuge verhindern wollten, unterſtützt wurde. Ueberdieß ſteigerte der König Welf's Erbitterung dadurch noch mehr, daß er nach dem Tode Leopold's von Oeſterreich, 1142, das Herzogthum Bayern deſſen Bruder Heinrich Jaſomirgott übertrug und denſelben mit Heinrich's des Stolzen Wittwe, Gertrud, vermählte. So dauerte der Kampf fort, und erſt nachdem Konrad III. und ſein heldenmüthiger Neffe Friedrich von Hohenſtaufen im Jahre 1146 auf Zureden des feurigen Abts Bernhard von Clairvaux (ſ. den Art.) nebſt vielen anderen Fürſten das Kreuz genommen hatten, entſchloß ſich auch Welf dazu, einen Waffenſtillſtand einzugehen und aus einem Feinde des Königs ſein Waffengefährte in dem heiligen Kriege zu werden. Dafür ehrte ihn der König vor allen Fürſten auf dem Zuge und beſchenkte ihn reichlich, ſo oft ſich die Gelegenheit darbot. Gleichwohl hatte der Groll in dem Gemüthe des Welfen ſo tief gewurzelt, daß er, aller Wohl-

*) Bei dieſer Gelegenheit ſoll zuerſt der Schlachtruf: „Hie Welf! — hie Waiblingen!“ erſchollen ſeyn und zu den Parteinamen Welfen und Waiblingen (Ghibellinen) die Veranlaſſung gegeben haben. Vergl. Andr. Presbyt. Ratisb. Chron. bavar. bei Schilter, Scriptt. p. 25. — Das hier genannte Waiblingen war ein dem ſaliſchen und ſpäter dem hohenſtaufiſchen Geſchlechte gehöriges, altes Städtchen an der Rems, etwa zwei Stunden von Stuttgart. Vergl. Pertz in den Monum. Scriptt. T. V. p. 109 und Stälin, würtembergiſche Geſchichte, Theil I. S. 42 ff.

thaten des Königs uneingedenk, noch vor demſelben nach Deutſchland zurückkehrte und ſich unterwegs auf's Neue von Roger von Sicilien zum Aufſtande verleiten ließ. Sobald Konrad von dieſen neuen feindſeligen Anſchlägen Kunde erhielt, ſchickte er den Herzog Friedrich voraus, um die Ruhe wieder herzuſtellen; darauf brach er ſelbſt eiligſt nach Deutſchland auf und berief daſelbſt im Mai 1149 einen großen Reichstag nach Regensburg. Inzwiſchen hatte Welf, im geheimen Einverſtändniß mit dem Pabſte Eugen III. (vergl. Joh. Trithem. chron. ad a. 1142), den Kampf begonnen und belagerte, während Konrad zu Speier krank lag, die hohenſtaufiſche Burg Flochberg, unſern Nördlingen, wurde jedoch von einem ſtarken Heere, welches der König unter ſeinem Sohne Heinrich gegen ihn aufgeboten hatte, im Februar 1150 in die Flucht geſchlagen und mußte ſich zu einem von Herzog Friedrich von Schwaben vermittelten Waffenſtillſtande und zur Verzichtleiſtung auf ſeine Forderungen verſtehen (Chron. Ursperg. Wibald epist. nro. 188—190 bei Martene et Durand, Collect. ampliss. T. II. p. 469). Unter dieſen Umſtänden glaubte der nun mündig gewordene Herzog Heinrich der Löwe, daß der günſtige Zeitpunkt gekommen ſey, das Herzogthum Bayern für ſich zu erkämpfen. Er verband ſich daher mit ſeinem Schwiegervater Konrad von Zähringen zu dieſem Zwecke und griff Heinrich Jaſomirgott mit einem wohlgerüſteten Heere an. Nicht ohne Schmerz und Unwillen ſah der König durch dieſes Auftreten Heinrich's im ſüdlichen Deutſchland den kaum beigelegten Zwiſt um Bayern heftiger als zuvor ausbrechen und gebot Waffenruhe, um auf dem bevorſtehenden Reichstage zu Regensburg den Streit nach dem Gutachten der Verſammlung zu entſcheiden. Als jedoch alle Bemühungen des durch Tüchtigkeit und Geſchäftserfahrenheit ausgezeichneten Abtes Wibald von Corvei und Stablo keine gütliche Ausgleichung der ſtreitenden Parteien zu bewirken vermochten, zog er mit der Uebermacht ſeiner Vaſallen gegen den Welfen Heinrich und zwang ihn, die Eroberung Bayerns aufzugeben und ſich auf ſeine Vertheidigung zu beſchränken, die ihm um ſo ſchwerer wurde, da ihn die Anhänger ſeines Hauſes in Schwaben nicht ſo kräftig unterſtützten, wie er es erwartet hatte. Schon war er von ſeinen Gegnern völlig eingeſchloſſen, als der König ſo ſchnell als möglich nach Sachſen aufbrach, um ſich der feſten Plätze in den Erblanden Heinrich's zu bemächtigen. Doch gelang es dieſem noch zeitig genug, trotz der Wachſamkeit ſeiner Feinde, zu entkommen; unerwartet erſchien er zu Braunſchweig in der Mitte der Seinigen und mit ihm lebte der Muth und die feſte Zuverſicht in der Bruſt Aller wieder auf. Daher entſchloß ſich Konrad III., überdieß durch Unwohlſeyn niedergedrückt, zur Rückkehr nach Schwaben, auf welcher er, erſt 58 Jahre alt, am 15. Februar 1152 in Bamberg ſtarb (Wibald. epist. nro. 320 sq. Otto Frising I, c. 62 sqq. Chron. Usperg.). Da nicht lange vor ihm ſein ſchon früher zum Könige gewählter Sohn Heinrich ebenfalls aus dem Leben geſchieden war, ſo wählten die Fürſten, wie er es gewünſcht hatte, in Frankfurt ſeinen Neffen, den eben ſo klugen und tapferen, als edlen und menſchenfreundlichen Herzog Friedrich III. von Schwaben, einſtimmig zum Reichsoberhaupte.

Kein anderer deutſcher Fürſt war mehr dazu geeignet, den Frieden zwiſchen dem welfiſchen und hohenſtaufiſchen Geſchlechte wieder herzuſtellen, als Friedrich I., Barbaroſſa; denn er vereinigte beide Häuſer in ſeiner Perſon, da er nicht nur von väterlicher Seite dem hohenſtaufiſchen, ſondern auch durch ſeine Mutter Judith, der Schweſter Heinrich's des Stolzen, dem welfiſchen Geſchlechte angehörte (Otto Frising. Chron. p. 447). Auch hatte er ſchon vor ſeiner Thronbeſteigung ihre Verſöhnung betrieben. Jetzt, nachdem er ſelbſt zur Regierung gelangt war, mußte ihm die Einigkeit mit den Welfen um ſo wichtiger erſcheinen, da er ihrer Hülfe nothwendig bedurfte, wenn er der immer weiter um ſich greifenden weltlichen Richtung des Pabſtthums Einhalt thun, die verlorenen kaiſerlichen Rechte wieder herſtellen und Staat und Kirche auf feſte, zeitgemäße Geſetze gründen wollte. Gleichwohl gelang ihm ſein Bemühen erſt dann vollſtändig, nachdem er Heinrich dem Löwen neben dem Herzogthum Sachſen auch Bayern durch eine Uebereinkunft mit Heinrich Jaſomirgott verliehen und deſſen Oheim Welf die mathildiſchen Güter in Italien überlaſſen hatte.

Während Friedrich Barbaroſſa die Welfen in dankbarer Anerkennung der Dienſte, welche ſie ihm im Kampfe gegen die lombardiſchen Städte, ſowie gegen den entſchloſſenen und umſichtigen Pabſt Hadrian IV. (1154—1159) leiſteten, vorzugsweiſe begünſtigte, benutzte Heinrich der Löwe dieſe Gelegenheit, ſeine Macht theils durch die Vermehrung ſeiner Beſitzungen in Sachſen und Bayern, theils durch die Unterwerfung und Chriſtianiſirung der ſlaviſchen Völkerſchaften im nördlichen Deutſchland immer weiter auszubreiten (ſ. den Art. „Heinrich der Löwe“ in der Real-Encyklopädie Bd. V. S. 694 ff.). Wie Heinrich der Löwe blieb auch der bejahrtere Welf VI. mit den Hohenſtaufen in dem friedlichen Verhältniſſe, ungeachtet er, um ſich die ihm übertragenen mathildiſchen Erbgüter in Italien zu ſichern, heimlich die früheren Verbindungen ſeines Hauſes mit dem Pabſte wieder anknüpfte. Nur ein Mal wurde das gute Vernehmen auf kurze Zeit geſtört, als im Jahre 1164 zwiſchen ſeinem Sohne, dem jüngeren Welf und dem Herzoge Friedrich von Schwaben aus geringer Veranlaſſung ein Streit entſtand, der leicht hätte zur Wiedererweckung der alten welfiſchen Fehde führen können, wenn nicht der Kaiſer, um dieß zu verhüten, als Vermittler dazwiſchen getreten wäre (Otto de S. Blas. c. 18 sqq. Chron. Weingart. c. 14. Chron. Usperg.). Als indeſſen der jüngere Welf auf dem vierten Römerzuge des Kaiſers, 1167, in friſcher Jugendkraft vor Rom das Opfer einer verheerenden Seuche wurde, zog ſich der Vater, von Gram und Kummer niedergebeugt, von den öffentlichen Geſchäften auf ſeine Erbgüter zurück, wo er ſich, um ſeinen Schmerz zu betäuben, einem ausſchweifenden Leben mit gleichgeſinnten Genoſſen ergab, ſeine Gemahlin verſtieß und durch maßloſe Freigebigkeit ſich in Schulden ſtürzte, welche ihn endlich nöthigten, ſeinen nächſten Erben, Heinrich den Löwen, um eine Geldſumme anzugehen, für deren Auszahlung er ihm die unverzügliche Einſetzung in die ſchwäbiſchen und bayeriſchen Allodien, ſowie in die mathildiſchen Güter, welche er als Reichslehen in Italien beſaß, verſprach. Allein der Herzog, welcher durch die Annahme des Anerbietens nur die Mittel zur Behauptung ſeiner Macht zu ſchwächen und den Hang des Greiſes zur ungemeſſenſten Verſchwendung zu befördern fürchtete, zögerte um ſo mehr, in den Vorſchlag einzugehen, als er die feſte Ueberzeugung hegte, daß ihm, als dem nächſten Blutsverwandten, der Nachlaß des Oheims auch ohne dies Opfer zufallen müſſe. Deßhalb trug Welf, empfindlich verletzt durch dieſe eigennützige Geſinnung, ſeine Erbgüter in Schwaben und Bayern unter der gleichen Bedingung dem Kaiſer Friedrich I., ſeiner Schweſter Sohne, an, welcher den für die Vermehrung und Abrundung ſeiner Hausmacht ſo wichtigen Antrag ohne Bedenken annahm, dadurch aber auch in dem Gemüthe des nach möglichſter Unabhängigkeit ſtrebenden Herzogs die erſten Keime des Mißtrauens weckte, das bald neue Zerwürfniſſe zwiſchen den Welfen und Hohenſtaufen herbeiführte. Zwar leiſtete der Herzog, nachdem er im Jahre 1172 eine Pilgerfahrt nach Jeruſalem gemacht hatte, ſeinem früher auf dem Reichstage zu Worms gegebenen Verſprechen gemäß, 1174, dem Kaiſer die Heeresfolge mit 1500 Rittern auf deſſen fünften italieniſchen Zuge, der gegen die vereinigte Macht des Pabſtes Alexander III. und des lombardiſchen Bundes gerichtet war, und es leidet kaum einen Zweifel, daß er den friedlich geſinnten Männern beigezählt werden muß, welche die feindlichen Heere durch ihre Vorſtellungen zu einem Waffenſtillſtande bewogen, da er ſchon früher, wiewohl vergebens, verſucht hatte, eine Ausſöhnung des Kaiſers mit dem Pabſtthume durch ſeine Vermittelung zu bewirken (vergl. Pez, thesaurus anecdotorum novissimus, T. VI. 1. p. 590. Albert. Stad. ad a. 1170. Anonymi Saxonis Hist. impp. bei Mencken, Scriptt. T. III. p. 110. Otto de St. Blas. c. 22 sqq. Baron. Annal. ad a. 1175). Als jedoch der Kaiſer, nachdem er ſchon in Erwartung eines erwünſchten Erfolges der angeknüpften Unterhandlungen einen Theil des Reichsheeres mit dem Herzoge von Sachſen entlaſſen hatte, ſich nichtsdeſtoweniger gezwungen ſah, den Kampf zu beginnen, und deßhalb eiligſt Heinrich den Löwen zu einem neuen Heerzuge aufforderte, verweigerte dieſer nicht nur ſeinen perſönlichen Dienſt, ſondern verlangte auch, daß ihm für die Ausrüſtung eines Heeres als Koſtenentſchädigung das durch die nahen

Bergwerke wichtige und ſeinen Beſitzungen äußerſt günſtig gelegene Goslar als Lehen vom Reiche aufgetragen werde, und da die Gewährung einer ſolchen Forderung weder in der Befugniß, noch in dem Willen des Kaiſers lag, beharrte der Herzog trotzig bei der Weigerung ſeiner Hülfe, ungeachtet ihn Friedrich Barbaroſſa bei der denkwürdigen Zuſammenkunft zu Chiavenna in den herzlichſten Worten an ihre alte Freundſchaft erinnerte und, ſeine Kniee umfaſſend, ihn dringend bat, in dieſer Noth nicht von ihm zu laſſen (Otto de St. Blasio c. 23 bei Urstisius, T. I. p. 209. Arnold. Lubec. II, c. 15. Anonym. Saxo bei Mencken, Scriptt. T. II. p. 110. Albert. Stad. Chron. ad a. 1177). So mußte der Kaiſer, von dem feindlichen Heere gedrängt, auch ohne den Beiſtand des tapferen Herzogs die verhängnißvolle Schlacht von Legnano (1176) liefern, deren Verluſt ihn endlich zur Nachgiebigkeit gegen ſeine erbitterten Feinde nöthigte. Aber obgleich er durch die erlittene Niederlage tief gedemüthigt war und überdieß der Kirchenbann hemmend auf ihm laſtete, ſo erhob er ſich dennoch bald wieder, und ſowie er in den früheren Kämpfen ſeine Größe als Feldherr gezeigt hatte, ſo bewährte er dieſelbe jetzt als Staatsmann, indem er den Weg umſichtiger Unterhandlung einſchlug, ſobald er ſich von der Unmöglichkeit überzeugt hatte, ſeine Abſichten mit Gewalt durchzuſetzen. Um den Bund ſeiner Gegner zu trennen, verſöhnte er ſich zunächſt durch die Aufopferung des von ihm bisher beſchützten Pabſtes Calixtus III. mit Alexander III. (ſ. den Art.), und ſchloß mit demſelben, nachdem er vom Banne gelöſt war, zu Venedig 1177 Frieden und Freundſchaft, wobei das wormſer Concordat als Grundlage angenommen, der Beſitz der mathildiſchen Güter aber noch auf 15 Jahre bis zu einer Entſcheidung durch ſchiedsrichterlichen Spruch dem Kaiſer zugeſichert wurde. Darauf bewilligte er den vom Pabſte preisgegebenen Lombarden einen ſechsjährigen Waffenſtillſtand, dem im Jahre 1183 der vorſichtig abgeſchloſſene Friede zu Conſtanz folgte, durch welchen er die lombardiſchen Städte den Vaſallen der Krone gleichſtellte (vergl. Muratori T. III. P. 1. p. 467. T. VII. p. 177. Ejusd. Antiqq. Ital. medii aevi T. IV. p. 275 und 307 sqq.).

Sobald der Kaiſer die Angelegenheiten in Italien ſo weit geordnet hatte, daß ſeine Gegenwart daſelbſt nicht mehr erforderlich war, eilte er nach Deutſchland zurück, um durch ſchwere Rache am Stamme der Welfen ſeine Macht auch hier wieder geltend zu machen. Dabei kamen ihm die geiſtlichen und weltlichen Fürſten, welche bisher ſo manche eigennützige Gewaltthätigkeit Heinrich's des Löwen erfahren hatten, bereitwillig zu Hülfe, indem ſie in der ſicheren Erwartung der Ankunft des Kaiſers ſogleich die Waffen ergriffen und harte Anklagen über jenen erhoben. Da der Herzog einer dreimaligen, von Worms, Magdeburg und Goslar an ihn ergangenen Aufforderung, ſich vor einem Fürſtengerichte zu vertheidigen, nicht Folge leiſtete, ward er beider Herzogthümer, ſowie ſämmtlicher Lehen und Reichswürden für verluſtig erklärt, und als er ſich der Ausführung dieſes Spruches mit Gewalt widerſetzte, die Acht über ihn ausgeſprochen, welche ihn, trotz tapferer Gegenwehr, im November 1181 nöthigte, auf dem Reichstage zu Erfurt ſich dem Kaiſer zu unterwerfen und um Aufhebung der Acht und Rückgabe ſeiner Güter flehentlich zu bitten. Er erhielt darauf zwar die Stammgüter ſeines mütterlichen Erbes, Braunſchweig und Lüneburg, zurück, ſollte aber zur Erhaltung des Friedens ſieben Jahre außerhalb Deutſchlands leben; doch wurde dieſe Zeit auf die Fürſprache des Pabſtes und des Königs von England auf drei Jahre herabgeſetzt. (Arnold. Lubec. ed. Bangert lib. II. p. 298. Chron. mont. seren. ad a. 1180 sqq. Chron. Erfurt bei Mencken T. III. p. 228. Annales Godefredi monachi bei Freher T. I. p. 248. Radulfi de Dicato, imagines historiarum bei Twysden Scriptt. anglic. p. 614).

So war das welfiſche Haus, ſeit einem halben Jahrhundert Hauptgegner des hohenſtaufiſchen, beinahe zur Vernichtung gebracht, während Friedrich Barbaroſſa nicht nur ſeine Macht in Deutſchland völlig wiederhergeſtellt hatte, ſondern auch durch die Verheirathung ſeines Sohnes Heinrich mit Conſtantia, der Erbin beider Sicilien,

im Jahre 1186 seinem Hause die Aussicht, in der Folge über ganz Italien zu gebieten, eröffnete. Als er darauf, seines Alters nicht achtend, auf Gregor's VIII. Ruf im Jahre 1188 mit jugendlichem Feuer zu Mainz den Kreuzzug beschloß, um Jerusalem aus den Händen der Ungläubigen wieder zu befreien, suchte er neuen Streitigkeiten in Deutschland während seiner Abwesenheit dadurch vorzubeugen, daß er dem aus der Verbannung heimgekehrten Welfen die Wahl unter folgenden drei Vorschlägen ließ: entweder sich mit geringem Ersatze für die abgesprochenen Güter und Ehren zufrieden zu erklären, oder auf des Kaisers Kosten an dem Kreuzzuge Theil zu nehmen und dafür der ungeschmälerten Wiedereinsetzung in das Verlorene demnächst entgegen zu sehen, oder endlich mit dem ältesten seiner vier Söhne nochmals auf die Dauer von drei Jahren das Reich zu verlassen (Arnold. Lubec. l. c.). Heinrich der Löwe wählte das Letzte und schiffte sich mit seinem ältesten, gleichnamigen Sohne um Ostern des Jahres 1189, in welchem der Kaiser die Kreuzfahrt antrat, nach England ein. Allein kaum hatte er von den zurückbleibenden Seinigen Abschied genommen, so griffen auch seine Feinde unter den geistlichen und weltlichen Fürsten, ohne sich um die Verfügungen des Kaisers weiter zu bekümmern, sein Erbe an. Da hielt auch er sich seines Eides entledigt und eilte auf die Nachricht von dem Tode seiner tugendhaften Gemahlin Mathilde, welche der Gram über das Geschick ihres Hauses hingerafft hatte, nach Deutschland, um für seine hülflosen Kinder zu sorgen und sein Eigenthum zu vertheidigen (Arnold. Lubec. l. c. Chron. Stederburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 861. Matthaeus Paris, hist. major ed. Wats p. 127). Indessen betrachtete Heinrich VI., dem sein Vater vor dem Antritte des Kreuzzuges die Reichsverweſung in Deutschland übertragen hatte, das feindliche Auftreten des Herzogs als eine Verachtung seiner Jugend und sammelte mit Zustimmung des Reichsfürsten auf dem Tage zu Goslar ein Heer und machte mit demselben, Alles hinter sich verwüstend, einen Einfall in die braunschweigischen Erblande. Doch leistete Heinrich der Löwe mit den Seinigen allen Angriffen so glücklichen Widerstand, daß der König in die von den Erzbischöfen von Mainz und Köln angebotene Vermittelung um so bereitwilliger einging, da ihn die Kunde von dem Tode Wilhelm's II. von Neapel nach Italien rief, um das ihm zugefallene Erbe beider Sicilien in Besitz zu nehmen. So kam im Jahre 1190 auf einem Hoftage zu Fulda eine Aussöhnung zwischen dem Welfen und Hohenstaufen unter der Bedingung zu Stande, daß sich der Herzog Heinrich der Löwe verpflichtete, die Mauern der Stadt Braunschweig von drei Seiten niederzureißen, das eroberte Lauenburg zu schleifen und die auf Kosten des Grafen Adolph von Holstein eroberten Landschaften, Städte und festen Plätze jenseits der Elbe zurückzugeben; außerdem aber zum Unterpfande des Friedens seinen ältesten Sohn Heinrich mit einem Gefolge von 50 schwergerüsteten Reitern an der Unternehmung gegen Neapel Theil nehmen zu lassen und den jüngeren Bruder desselben als Geißel an den kaiserlichen Hof zu senden (Arnold. Lubec. IV, 2).

Gleichwohl war der Friede nur von kurzer Dauer. Denn kaum hatte der König auf dem Zuge durch Italien die Nachricht von dem Tode seines Vaters aus dem Orient erhalten und vom Pabste Cölestin III., aus dem Hause Este (s. den Art.), einem Verwandten der Welfen, durch Aufopferung der treuen Stadt Tusculum und das erneuerte Versprechen, Heinrich den Löwen in alle ihm abgesprochene Ehren und Lehen des Reichs wieder einzusetzen, die Kaiserkrönung empfangen, als er sich durch Habsucht, Grausamkeit und Hinterlist nicht nur überall verhaßt machte, sondern auch bei dem jungen Herzog Heinrich, der ihm nur ungern nach Italien gefolgt war, einen Argwohn erweckte, welcher, durch die Kunde von dem plötzlichen Tode seines in Augsburg zurückgelassenen Bruders Lothar und das treulose Benehmen des Kaisers gegen ihn selbst verstärkt, zu dem Entschlusse brachte, heimlich bei St. Germano das deutsche Heer zu verlassen, zu den Feinden überzugehen und dann so bald als möglich über Frankreich zu seinem Vater nach Braunschweig zurückzukehren. (Origg. Guelf. T. III. p. 139. Otto de St. Blas. c. 33. Arnold. Lubec. l. c. Chronographus Weingart. bei Hess, Monum. Guelf p. 68.

Chron. Stederburg. bei Leibnit. Scriptt. T. I. p. 863). Hierzu kam noch, daß die sämmtlichen Güter des alten Herzogs Welf VI., welcher am 15. Dezember 1191 zu Memmingen starb, an den Kaiser übergingen, und dieser, grollend über des jüngeren Heinrich's Flucht aus Neapel, den Feinden Heinrich's des Löwen bei dem neu begonnenen Kampfe gegen denselben nicht nur freie Hand ließ, sondern auch alle Versuche zur Aussöhnung kalt zurückwies. Erst die unerwartete Verheirathung des ältesten Sohnes Heinrich's des Löwen mit Agnes, der einzigen Tochter des Pfalzgrafen Konrad's am Rhein, des vielvermögenden kaiserlichen Oheims, vermochte den starren Sinn des Kaisers zu mildern, worauf es den eifrigen Bemühungen Konrad's gelang, im Jahre 1194 den Vertrag zu Tilleda zu bewirken, durch welchen Heinrich dem Löwen und seinem Sohne Heinrich der Friede zugesichert und dem Letzteren zugleich die Anwartschaft auf die Belehnung mit der Pfalz ertheilt wurde (Chron. Stederb. bei Leibnit. T. I. p. 866). Seitdem lebte Heinrich der Löwe, von Alter und Unglück niedergebeugt, nur noch ein Jahr in stiller Zurückgezogenheit zu Braunschweig, wo er am 6. August 1195 mit frommer Ergebung starb und seine Besitzungen, soweit sie ihm geblieben waren, seinen Söhnen Heinrich, Otto und Wilhelm zur Theilung hinterließ. Zwei Jahre später schied auch der Kaiser Heinrich VI., kaum 32 Jahre alt, in Sicilien aus dem Leben, und da sein zum Nachfolger bestimmter, erst dreijähriger Sohn Friedrich, unter der Vormundschaft seiner Mutter Constantia und seines Oheims Philipp von Schwaben, der Regierung nicht gewachsen schien, so traten die deutschen Fürsten zu einer neuen Wahl zusammen. Sie zerfielen jedoch bald in zwei Parteien, die hohenstaufische und die welfische, von denen die erstere sich für Philipp erklärte, welcher sich im Besitze der Reichsinsignien befand und, nachdem er die Ueberzeugung gewonnen hatte, daß es ihm nicht gelingen werde, seinem Neffen, als dessen Vormund, die Krone zu erhalten, selbst als Bewerber um die Königswürde auftrat. Dagegen wählte die welfische Partei Otto, den jüngeren Sohn Heinrich's des Löwen, da dessen älterer Bruder, der tapfere Pfalzgraf Heinrich von einer nach Jerusalem unternommenen Pilgerfahrt noch nicht zurückgekehrt war. Als keine von beiden Parteien der anderen nachgeben wollte, kam es zum Kriege, welcher dem vor Kurzem zum Haupte der Kirche erhobenen, ebenso herrschbegierigen, als einsichtsvollen und staatsklugen Innocenz III. (s. den Art.) die willkommene Gelegenheit darbot, sich mit Nachdruck in die deutschen Angelegenheiten zu mischen und das Recht, bei einer zwiespältigen Kaiserwahl zu entscheiden, in Anspruch zu nehmen. Mehr den päbstlich gesinnten Welfen, als den durch den Besitz von Sicilien der kirchlichen Macht gefährlichen Hohenstaufen zugeneigt, entschied sich Innocenz 1201 zu Gunsten Otto's IV., knüpfte aber gleichwohl wieder Unterhandlungen mit Philipp an, sobald er merkte, daß derselbe einen großen Theil der welfischen Partei und selbst den Pfalzgrafen Heinrich auf seine Seite zog und immer entschiedenere Vortheile über seinen Gegner gewann. (Registrum Impp. Epist. 18. 29. 77. 186; vergl. Wichert, de Ottonis et Philippi Suevi certaminibus atque Innocentii labore in sedandam regum contentionem. Regiom. 1835). Auch würde Philipp ohne Zweifel in diesem Kampfe den Sieg über den Welfen davon getragen haben, wenn er nicht durch die Frevlerhand seines gekränkten Vasallen Otto von Wittelsbach den 21. Juni 1208 auf der Altenburg bei Bamberg ermordet worden wäre. Ungeachtet die Anhänger des Ermordeten durch diese verabscheuungswürdige That ihre Hoffnungen plötzlich vereitelt sahen, waren sie doch Anfangs gesonnen, in Würzburg zur Wahl eines neuen Oberhauptes zu schreiten. Als sich jedoch der Pabst diesem Vorhaben unter Androhung des Bannes widersetzte, und Otto IV., dem sich jetzt auch sein Bruder, der Pfalzgraf Heinrich, nebst anderen angesehenen Fürsten wieder angeschlossen hatte, durch die Verlobung mit Philipp's Tochter Beatrix die Aussöhnung mit seinen Gegnern bewirkte, wurde er allgemein als alleiniger Herr des Reiches anerkannt und konnte ungehindert den Zug nach Italien unternehmen, wo ihn der Pabst 1209 zum Kaiser krönte, nachdem er dessen Forderungen in Allem genügt, namentlich die Freiheit der kirchlichen Wahlen, sowie der Appellationen nach Rom und die Rechts-

zuſtändigkeit aller von der Kirche in Anſpruch genommenen Güter feierlich verſprochen hatte. (Registr. Impp. Epist. 153 — 155. 188. 189. Arnold. Lubec. VII, 20. Godofr. Colon. ad a. 1209. Otto de St. Blas. c. 52). So ſchien endlich der Parteiruf der Welfen und Waiblinger verſtummt und der Friede im Reiche nach vieljähriger Fehde geſichert zu ſeyn, vorausgeſetzt, daß das freundſchaftliche Verhältniß zwiſchen dem Kaiſer und Pabſte von Beſtand war. Aber ſobald Otto das Ziel ſeiner Wünſche erreicht hatte, begann er ſogleich die Kaiſerrechte in Italien wieder geltend zu machen, die dem Reiche entzogenen Lehen nebſt den mathildiſchen Gütern von der römiſchen Kirche zurückzufordern und dadurch die ganze politiſche Schöpfung des herrſchſüchtigen Pabſtes zu gefährden. Deßhalb ſäumte der getäuſchte und tiefgekränkte Innocenz III. nicht, den Bann und die Abſetzung über den Kaiſer auszuſprechen, und als derſelbe, ohne darauf weiter Rückſicht zu nehmen, ſogar in Apulien und Calabrien vordrang, um dem jungen Friedrich die Krone beider Sicilien zu entreißen, beſchloß der Pabſt, ihm dieſen einzigen, noch übrigen Hohenſtaufen entgegenzuſtellen. Schon ſtand Otto im Begriffe, auf einer piſaniſchen Flotte nach Sicilien überzuſchiffen, da erſchienen päbſtliche Abgeſandte in Deutſchland, verkündigten auf einem nach Bamberg ausgeſchriebenen Fürſtentage den Bannſpruch gegen ihn und erregten in Verbindung mit dem mißvergnügten Erzbiſchofe Siegfried von Mainz neue Unruhen, welche ihn zur Rückkehr aus dem Süden Italiens in die Heimat zwangen. Während er hier überall dem Neide und Haſſe der heimlichen Anhänger des hohenſtaufiſchen Hauſes begegnete und die weltlichen Fürſten ebenſowohl, als die Biſchöfe den Verkehr mit ihm, als einem von der Kirche Gebannten, ängſtlich vermieden, kam der jugendlich kühne und durch die Umſtände noch mehr ermuthigte Friedrich zur Beſitznahme ſeines väterlichen Reiches in ſtürmiſcher Eile über die Alpen und gewann bald, vom Pabſte und dem Könige von Frankreich unterſtützt, die meiſten Stände für ſich, ſo daß er im Juli 1215 zu Aachen die deutſche Königskrone empfangen konnte, und Otto, allgemein der Kargheit und des Hochmuthes beſchuldigt, von Allen verlaſſen, ſich bis an ſeinen Tod mit ſeinen braunſchweigiſchen Erblanden begnügen mußte (Matth. Paris ad a. 1210 sqq. Alberic. ad a. 1211 sqq. Origg. Guelf. T. III.).

Sobald Friedrich II. nach dem Tode ſeines Gegners 1218 die Reichsinſignien von deſſen Bruder, dem Pfalzgrafen Heinrich, gegen eine Summe Geldes ausgeliefert erhalten und die öffentlichen Angelegenheiten in Deutſchland nach Wunſch geordnet hatte, ließ er ſeinen bereits zum Könige von Sicilien ernannten, ſiebenjährigen Sohn Heinrich mit Hülfe der von ihm begünſtigten Biſchöfe auch zum Könige von Deutſchland wählen, und er würde darüber ſchon jetzt mit dem durch Innocenz III. auf den Gipfel ſeiner Macht erhobenen Pabſtthume in Streit gerathen ſeyn, wenn es ihm nicht gelungen wäre, den Nachfolger deſſelben, den milden und nachgiebigen Honorius III. (ſ. den Artikel), durch ſeine Erklärung, daß die Wahl ohne ſein Wiſſen und Willen zur Sicherſtellung des Reiches geſchehen und ſogleich eine Botſchaft, um die herkömmliche Beſtätigung des apoſtoliſchen Stuhles einzuholen, von ihm angeordnet ſey, zu beſänftigen Origg. Guelf. T. III. p. 224 ff. Albert. Stad. ad a. 1220. Raynald cont. annal. eccl. Baron. T. XX. p. 472 ff.). Da der König ſchon bei ſeiner Krönung in Aachen den Kreuzzug gelobt hatte, ſo übergab er, um denſelben ſobald als möglich auszuführen, die Reichsverwaltung unter dem Namen ſeines Sohnes Heinrich dem umſichtigen Erzbiſchofe Engelbrecht von Köln (Chron. Ursperg., Godofred. Colon. ad a. 1225) und zog mit einem Heere nach Italien, worauf er, nachdem er dem Pabſte den vollen Beſitz der mathildiſchen Erbſchaft durch einen feierlichen Eid gewährt und aus den Händen des Cardinals Hugolinus auf's Neue das Kreuz angenommen hatte, im November 1220 nebſt ſeiner Gemahlin unter unbeſchreiblichem Jubel in Rom gekrönt ward. (Richard. de St. German. ad a. 1220. Raynald. cont. annal. eccles. Baron. ad a. 1220, Tom. XX. p. 474 ff.). Gleichwohl wurde der Kreuzzug trotz der wiederholten Mahnungen des Pabſtes und der vermehrten Verpflichtung, welche Friedrich II. nach dem

Tode seiner ersten Gemahlin durch die Verheirathung mit Jolanta, der Erbin des Königreichs Jerusalem, übernommen hatte, von einer Zeit zur anderen hinausgeschoben, weil Friedrich zuerst vor seinem Zuge nach dem Morgenlande, die während der päbstlichen Vormundschaft fast vergessenen Rechte der Krone in seinem sicilianischen Reiche wieder herstellen wollte, dann aber wegen der Erneuerung des Lombardenbundes, dem der Pabst augenscheinlich als Rathgeber und Theilnehmer zur Seite stand, gegründete Besorgnisse hegte. (Epist. Honorii ad Frid. vom Jahre 1226 bei Mansi T. XXIII. p. 91. Godofred. Monach. ad a. 1226). Erst durch den Vertrag von St. Germano (1225) wurde endlich die Abfahrt unwiderruflich auf den August 1227 festgesetzt. Als daher der Kaiser, durch Krankheit genöthigt, dessenungeachtet einen nochmaligen Aufschub verlangte, sprach der heftige und starrsinnige Gregorius IX. (s. d. Art.), der soeben dem milden und versöhnlichen Honorius auf dem päbstlichen Stuhle gefolgt war, den Bann über ihn aus, obgleich er sich nicht nur wegen der eingetretenen Verzögerung vollkommen rechtfertigte, sondern auch gleich nach seiner Genesung den Kreuzzug wirklich antrat. Dessenungeachtet ging der Pabst in seiner leidenschaftlichen Erbitterung so weit, daß er den Bannspruch selbst im Morgenlande verkündigen ließ, um dem Kaiser auch dort alle mögliche Schwierigkeiten zu bereiten. Indessen gelang es diesem in kurzer Zeit, mit dem Sultan Kamel von Aegypten einen Friedensvertrag abzuschließen und sich nach der Wiederherstellung des Königreichs Jerusalem die Krone desselben in der heiligen Stadt selbst auf das Haupt zu setzen. Darauf eilte er nach Italien zurück, wo während seiner Abwesenheit ein päbstliches Heer (clavigeri) das wehrlose Apulien besetzt hatte. Zwar bot jetzt der Pabst Alles auf, neue Feinde gegen ihn aufzureizen; da jedoch alle Versuche der Art ohne hinreichenden Erfolg blieben, erzwang Friedrich schnell im August 1230 den Frieden von St. Germano, der alle Zwistigkeiten beseitigte (Richard. de St. Germ. ad a. 1230. Raynald. l. c. ad a. 1230). Als nun aber der Kaiser im Bewußtseyn seiner Macht und geistigen Ueberlegenheit nicht nur zu festerer Begründung des Rechtszustandes in Sicilien durch seinen gelehrten Kanzler Petrus de Vinea ein Gesetzbuch zusammenstellen ließ, in welchem er die weltliche Seite der Kirche dem Staate streng unterordnete, sondern auch den Kampf seines Hauses gegen die Lombarden entschlossen wieder aufnahm, entspannen sich bald neue Feindseligkeiten zwischen ihm und dem Pabste. Denn während er sich bemühte, mit allem Nachdruck die alten Rechte der Krone wieder herzustellen, fürchtete Gregor nichts so sehr, als die unmittelbare Verbindung Siciliens mit dem Kaiserreiche, wodurch die lombardischen Städte von zwei Seiten, von der deutschen und sicilischen Macht, leicht in die alte Unterwerfung gebracht werden konnten, und sprach deßhalb, da seine schiedsrichterlichen Unterhandlungen erfolglos blieben und der Kaiser endlich zu den Waffen griff, über denselben im März 1239 den Bann aus, welcher alle seine Unterthanen des Eides der Treue und des Gehorsams entband. Jetzt begann ein heftiger Schriftwechsel von beiden Seiten, dem ein Kampf zwischen der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt folgte, welcher beiden verderblich ward und erst mit dem völligen Untergange des hohenstaufischen Hauses endigte. Es liegt uns ferne, diesen welterschütternden Kampf hier weiter zu verfolgen; nur dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß derselbe noch ein Mal, gleichsam als Nachspiel, den früheren Streit zwischen dem welfischen und hohenstaufischen Geschlechte dadurch wach rief, daß der Kaiser, um das Besitzthum eines Fürstengeschlechtes, das immer noch heimliche Besorgnisse in ihm erregte, zu beschränken, einen in dem welfischen Hause entstandenen Erbstreit dazu zu benutzen versuchte, sich einen Theil der Erbgüter, welche nach dem Tode des Pfalzgrafen Heinrich, 1227, dem Sohne Wilhelm's von Lüneburg und Braunschweig, Otto dem Kinde, als einzigen männlichen Nachkommen Heinrich's des Löwen, zugefallen waren, anzueignen; der Pabst Gregor IX. dagegen in seiner Bedrängniß darauf dachte, den Welfen an die Spitze der gegen den Kaiser gerichteten Partei in Deutschland zu stellen und ihm in dieser Absicht durch seinen Legaten die Kaiserkrone anbieten ließ. Doch war Otto, obgleich alle Gegner des hohenstaufischen Hauses ihr

Augenmerk auf ihn richteten, besonnen genug, die mit dem glänzenden Anerbieten verbundenen Gefahren richtig zu würdigen; er lehnte daher alle Anträge der Art ab und erwiderte dem Markgrafen von Montferrat, als derselbe ihn im Namen des Pabstes aufforderte, als Gegenkönig des Hohenstaufen aufzutreten: er wolle nicht wie sein Oheim, der Kaiser Otto IV., sterben. Nichtsdestoweniger zeigte sich Friedrich II. so erbittert gegen ihn, daß es der Fürbitte deutscher Stände und des Königs Johann von England bedurfte, um ihn zu besänftigen, und erst auf dem Reichstage zu Mainz im August des Jahres 1235 ward es dem Welfen gestattet, im Beisein des Kanzlers und der Räthe des Kaisers vor demselben sein Knie zu beugen, Braunschweig und Lüneburg mit seinen übrigen Allodien in dessen Hände dem Reiche zu eigen zu übergeben, auf das Herzogsamt in Sachsen, sowie auf den Besitz der Pfalz am Rhein Verzicht zu leisten und, das heilige Kreuz berührend, den üblichen Lehenseid zu schwören. Darauf erhob der Kaiser mit Zustimmung der Fürsten die welfischen Erbgüter Braunschweig und Lüneburg als ein auch in weiblicher Linie erbliches Reichslehen zu einem Herzogthume und verlieh dem Herzoge außerdem den Zehnten und Zins von den Bergwerken zu Goslar, welche einst Heinrich der Löwe, sein Großvater, vergeblich von Friedrich Barbarossa verlangt hatte. (Godofr. Colon. ad a. 1235. Annal. Saxo und Albert. Stad. ad h. a. Origg. Guelf. T. IV. p. 49. 141).

So hatte der Kaiser Friedrich II. mitten im alten Herzogthume Sachsen ein Herzogthum neuer Art geschaffen und damit den lange dauernden Streit zwischen seinem und dem vormals so mächtigen welfischen Hause für immer geschlichtet. Indessen blieb der Herzog Otto, obgleich mit dem Kaiser versöhnt, bis an seinen Tod der kirchlichen Partei zugeneigt, und wenn er sich auch aus Grundsatz nicht an die Spitze derselben stellte oder öffentlich an ihren Bewegungen gegen den Kaiser und dessen Anhänger thätigen Antheil nahm, so ließ er sich doch durch die Einwirkungen des Pabstes Innocenz IV. (von 1243—1254, s. den Art.) bestimmen, seine Tochter Elisabeth mit dem Grafen Wilhelm von Holland, der nach Heinrich's (Raspe) von Thüringen Tode, 1247, zum Gegenkönige des großen Hohenstaufen gewählt war, zu verloben und nach des Kaisers Tode im Beisein des päbstlichen Legaten Hugo am 25. Januar 1250 unter großen Festlichkeiten zu Braunschweig zu vermählen (Chron. Erford. ad a. 1252). Doch starb Otto schon in demselben Jahre und mit ihm sank die hauptsächlichste Stütze des obwohl tapferen und waffenkundigen, den schwierigen Verhältnissen der Zeit aber nicht gewachsenen Gegenkönigs des Hohenstaufen, Konrad's IV. Zwar überlebte er diesen noch zwei Jahre, verlor aber selbst im Jahre 1256 auf einem Zuge gegen die Friesen sein Leben und das „heilige, römische Reich deutscher Nation" ging der „kaiserlosen, schrecklichen Zeit" entgegen, wo bei der völligen Zerrüttung aller Verhältnisse in Deutschland Jeder auf sich selbst gestellt war und mit der Vernichtung des kaiserlichen Ansehens zugleich die päbstliche Gewalt über die deutsche Krone und Kirche nach den von Gregor VII. aufgestellten Grundsätzen immer fester gegründet wurde.

Ungeachtet nach dem schmählichen Untergange der mächtigen Hohenstaufen der große Kampf des Kaiserthums und des Pabstthums um die Oberherrschaft über Kirche und Staat beendigt, und der mit demselben verflochtene Streit des welfischen und waiblingischen Hauses in Deutschland längst geschlichtet war, wurden in Italien die daraus hervorgegangenen blutigen Parteikämpfe, welche unter dem Namen der guelfischen und ghibellinischen bekannt sind, noch lange Zeit mit der größten Erbitterung fortgesetzt. Wir müssen daher, bevor wir diesen Artikel schließen, noch einige Andeutungen über dieselben hinzufügen, obgleich sie bald einen anderen Karakter erhielten und andere Zwecke verfolgten. Zwar blieb der Pabst, als in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts die Namen „Guelfen und Ghibellinen" aufkamen, noch immer der Mittelpunkt der guelfischen Partei, während sich die ghibellinische dem Kaiserthum zuneigte und dessen Bestrebungen unterstützte. Als jedoch Italien von inneren Spaltungen und politischen Parteikämpfen mehr und mehr zerrissen wurde, schlossen sich die einzelnen, einander ent-

gegenstehenden Parteien des Adels und des Bürgerstandes mehr oder weniger offen an die beiden Gegensätze, das Pabstthum und das Kaiserthum, an, um ihre besonderen Absichten, die meistens der Kirche völlig fremd waren, zu bemänteln. So traten nicht nur ganze Städte einander feindselig gegenüber, sondern es gab auch kaum irgend eine Stadt, welche nicht entweder in ihren Mauern dergleichen Kämpfe des Adels unter sich oder gegen die nach Unabhängigkeit strebende Bürgerschaft sah, oder außerhalb derselben Angriffe des zeitweilig vertriebenen Adels erfuhr. Nicht selten waren es geringfügige Ursachen, aus denen diese Zwistigkeiten und Fehden entstanden, in welchen die Häupter der Parteien einander gerüstet und kampfbegierig entgegentraten und den Namen Guelfen und Ghibellinen führten, ohne daß sie ein klares Bewußtseyn von der ursprünglichen Bedeutung und Entstehung dieser Parteinamen hatten. Mit Recht konnte daher schon der Pabst Gregor X. im Jahre 1273 sagen: „Guelphus aut Gibellinus, nomina ne illis quidem, qui illa proferunt, nota; inane nomen, quod significet, nemo intelligit." (Muratori, Scriptt. rerum Ital. T. XI. p. 178). Da indessen diese Parteikämpfe meist örtlicher Natur waren und sich seit der Mitte des 14. Jahrhunderts immer mehr auf die Begründung von aristokratischer oder demokratischer Verfassung in den einzelnen Städten bezogen, so verloren sich auch die früheren Parteinamen der Guelfen und Ghibellinen allmählich und kamen mehr und mehr in Vergessenheit.

Literatur: Scheidii Origines Guelficae, Honov. 1750—1753. IV Tomi fol. T. V. cura Jung 1780. Gerh. Hess, Monumenta domus Guelficae. Frcf. 1784, und darin besonders das Chronicon monachi Weingart. — Stenzel, Geschichte Deutschlands unter den fränkischen Kaisern, 2 Bde., Leipzig 1827. Friedrich v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, 6 Bände der dritten Auflage, Leipz. 1857. Stälin, würtembergische Geschichte, Theil 1 und 2. Havemann, Geschichte der Lande Braunschweig und Lüneburg, Bd. I., Göttingen 1853. Pfister, Geschichte der Deutschen, Bd. I.—III., Hamburg 1831. Leo, Geschichte Italiens, Theil 1—4, Hamburg 1829. Wachsmuth, Geschichte der politischen Parteiungen, zwei Bände. Schröckh, Kirchengeschichte Bd. XXI. ff. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. II. der vierten Auflage, Bonn 1848. G. H. Klippel.

Welt, im biblischen Sinne. Diese Vorstellung trägt zwar an sich keinen religiösen Karakter und empfängt denselben erst durch technische Ausprägung; doch übt sie einen höchst mächtigen Einfluß aus auf die Gestaltung aller religiösen Hauptbegriffe: die Idee Gottes wie die des Menschen, die der Offenbarung und des Heiles — alle diese Ideen sind stark bedingt durch die Vorstellungen, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch unter dem Worte „Welt" vielsinnig zusammenfaßt. Denn die Welt bildet stets nicht nur den Schauplatz, sondern auch das Objekt des göttlichen Wollens und Wirkens, sowie der menschlichen Thätigkeit. — Wenden wir uns zunächst zum Alten Testamente. Für die Welt im Sinne von Universum besitzt der Hebräer kein besonderes Wort. Eine Nöthigung, ein solches auszuprägen, könnte höchstens darin liegen, wenn er die Schöpfung als Ein großes Gotteswerk darstellen wollte. Hiezu genügte ihm aber die Zusammenfassung „Himmel und Erde". Der Himmel („die Höhe"; s. d. Art. Bd. VI. S. 599 ff.) wird unter dem zwiefachen Gesichtspunkte angeschaut, daß er theils mit der Erde ein Ganzes ausmache, eng zu ihr gehöre, theils ihr gegenüberstehe: dann ist jene Wohnort der Menschen, dieser Wohnung Gottes. Erst spät neigte die Phantasie der Dichter dahin, diese zwiefache Betrachtungsweise in Vorstellungen einzufassen und gleichsam zu lokalisiren. (Darum ist es ein starker Mißgriff und arger Rückschritt in der theologischen Erkenntniß, diese Doppelheit der Himmel nicht nur für ein „Glaubensobjekt" der Israeliten, sondern auch als objektive Thatsache hinzustellen, wie die alten und neuen Theosophen zu thun lieben. Alle Erkenntniß soll Bild und Sache sondern, nie aber gleichsetzen). Nach der ersteren Seite hin gehört der Himmel enge zur Erde, daher auch 1 Mos. Kap. 1. nicht eine Kosmogonie, sondern eine Geogonie gibt, da das Wesen der Erde ohne die Himmelskörper nicht gedacht

werden kann. Alles, was über das eigentliche Firmament (רָקִיעַ, στερέωμα) ausgesagt wird, will nur die unmittelbare Erscheinung darstellen und anschaulich motiviren. Fest muß es seyn, weil es nicht herniederkommt, gegründet auf Säulen (Bergen am Horizonte) Hiob 26, 11. 2 Sam. 22, 8., auch Thore führen in den Himmel ein 1 Mos. 28, 7.; die Gestirne sind an dieser Raqia' befestigt 1 Mos, 1, 14. Sowohl das Licht als auch Regen und Blitze durchbrechen dies Gewölbe Hiob 38, 24—30. Nach Spr. 3, 20. 8, 28. Hiob 37, 18. ist es eins mit dem Aether (שְׁחָק), dem die dichten Wolken, עָבִים, gegenüberstehen. Zu der anderen Vorstellung, welche den Himmel als Wohnsitz Gottes auffaßt, leitet die Wahrnehmung über, daß die großen Gestirne (1 Mos. 1, 16.) die Erde „beherrschen". Die festen Ordnungen und bestimmten Zeiten verrathen die Ahnung von Naturgesetzen, die jedoch als solche dem Hebräer, wie den Semiten überhaupt, ferne liegen. Das sind „die Satzungen des Himmels" Hiob 38, 33. Psalm 104, 19. Allein sie bleiben dem Menschen ewig unbekannt; ihre exakte Kenntniß ist ein Privilegium der göttlichen Weisheit. (Nur poetisch wird den Gestirnen selbst eine derartige Weisheit und Einsicht beigelegt, — die einzige Form, in der ihre Bewegungen als Akte einer gewissen Selbstständigkeit erscheinen). Eine genaue Berechnung der Bewegungen von Sonne und Mond, der Planeten und Fixsterne lag nicht in der Neigung des Hebräers; eine sichere Vorherbestimmung war ohnedieß durch die astronomischen Kenntnisse weder der Chaldäer noch der Aegypter zu erzielen; die Verwendung der letzteren zur Mantik (Astrologie) durchschaute sein Blick als trügend und verabscheute sein Sinn als heidnisch. Am wenigsten zeigten sie sich fähig, theils die Wechsel der Witterung, theils die außerordentlichen Naturereignisse zu erklären, von denen das persönliche Ergehen des Einzelnen am meisten abhing. Die direkte Beziehung des ganzen Naturwaltens auf die höchste Ursache, bei der die Himmelskörper nur als Vermittler von untergeordneter Bedeutung bleiben mußten, verhinderte das Entstehen einer Naturkunde in strengerem Sinne. Daher wird kein Fatum gedacht, das der freien Selbstbestimmung Gottes Eintrag thäte; die außergewöhnlichen Naturereignisse sind Zeichen (אוֹתוֹת) 1 Mos. 1, 14. Jer. 10, 2.) — symbolische Andeutungen göttlichen Willens in der Sphäre der sinnlichen Erscheinung. Gott beweist sich als steter Wohlthäter der Menschen, wenn er die von ihm beschworene Naturordnung (1 Mos. 8, 20 ff.) eintreten läßt. Jer. 5, 24. Schon seit der assyrischen Zeit wurden von vielen „Sonne, Mond und das ganze Heer des Himmels" mit Räuchern verehrt, vollends seit der Berührung mit den sternkundigen Chaldäern; aber deren Astrologie wird von den Propheten verspottet und der Cultus streng gerügt. Jer. 10, 2. Jes. 47, 13. Dagegen faßte man die Naturerscheinungen als solche mit Klarheit und Lebhaftigkeit auf; — kein Wunder, wenn aber nun in der Tradition die Dimensionen derselben sich vergrößerten, da sie stets als Wirkungen des Allmächtigen galten, vollends sobald sie bedeutende Entwicklungsmomente begleiteten. (Weiteres über das Weltgebäude im alttestamentl. Sinne s. bei Cäsar von Lengerke, Kenaan, 1844. S. 1—24; bei H. König, die Theologie der Psalmen, 1857. S. 293 ff.; von Coelln, bibl. Theologie I. §. 37 ff.). Hieraus folgt, daß dem Hebräer die Naturordnung niemals mit dem göttlichen Walten in einen intellektuellen Conflikt gerathen konnte, weil selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen (Donner, Rauschen des Waldes, Regen) von Gott ausgehen. Es fehlt ihm die Idee des Kosmos im griechischen Sinne, als Gegensatz zur chaotischen ἀκοσμία: denn diese setzt eine dem Weltgebäude schlechthin immanente Ordnung voraus, welche wir freilich nur schrittweise und annähernd begreifen können. Wie sie wohl zuerst bei den Pythagoräern auftaucht (s. Plato, Gorgias I. S. 508. Plin. hist. nat. II, 3. Bentley, opusce. phill. p. 347.445), so nimmt sie Theil an dem Gegensatze des philosophischen Erkennens gegen den naiven griechischen Götterglauben. Fälschlich hat man diese Anschauung als eine höhere Stufe der Einsicht geltend gemacht: sie ist nur möglich um den zu theuern Preis der Idee einer wahrhaften göttlichen Weltregierung, nur möglich, wo überhaupt der religiöse Glaube als eine niedrigere Stufe dem reinen Erkennen un-

tergeordnet wird. Gänzlich verfehlt ist der Vorwurf, die israelitische Religion raube der Natur zu Gunsten Gottes alle Selbstständigkeit (Hegel); wo das Göttliche als Absolutes gilt, kann die Natur nur ein Relatives, d. h. durch das Absolute ebenso ursprünglich gesetzt, wie dauernd bedingt seyn. Auf die Menschenwelt aber jenen Satz auszudehnen, ist schief; denn der Jehovismus kennt auf's Bestimmteste eine hohe Freiheit des Menschen, wie schon das Gesetz voraussetzt und die Thatsache der Sünde bezeugt, und verwirft entschieden den Fatalismus und Determinismus, welcher erst in der religiösen Karrikatur des Islam auftritt. — Erst die neuere Cultur, erwachsend aus dem griechischen Geiste, hat den Begriff des Kosmos sich angeeignet; die religiöse Anschauung, welche die göttliche Freiheit betont, geräth mit jener Idee einer der Welt schlechthin eingeborenen Ordnung in einen principiellen Conflikt, an dessen Lösung die Theologie und Philosophie seit fast zwei Jahrhunderten sich abmühen, der im Deismus wie im Pantheismus am deutlichsten zu Tage tritt und bei jedem Wunderstreite sich immer auf's Neue kundgibt. Der Gegensatz des Semitischen und „Japhetischen" (oder Arischen) spielt mit in die Frage hinein, erklärt sie aber nicht: vielmehr trägt sie rein spekulativ-theologisches Gepräge, indem sie das Verhältniß von Werk und Wirkung Gottes zu begreifen sucht.

Der andere Theil des Weltgebäudes, die Erde, hat ihren Namen von dem „Niedrigen", und ist also ursprünglich schon im Gegensatze zur Himmelshöhe aufgefaßt (Luther übersetzt הָאָרֶץ sehr häufig mit „Welt"). Der Ausdruck תֵּבֵל (Luther: Weltkreis) geht auch auf Erde, aber weniger als Schauplatz der Offenbarung und Gegenpol des Himmels, denn als Wohnort des Menschen und seiner Habe. תבל ist die Erde als „vollbewohnte Landschaft", von יבל, wallen, herzuleiten, daher auch tropisch für die Bewohner 1 Sam. 2, 8. Ps. 18, 16. 93, 1. 96, 10., dagegen nicht für einzelne Theile der Erde; denn auch Jes. 13, 11. 14, 17 u. ö. ist an die gesammten Ländermassen zu denken, ohne daß der Vers. einige hätte ausschließen wollen. Treffend geben es daher die LXX. meistens mit *οἰκουμένη*, Jes. 34, 1. Jer. 10, 12. 51, 14. Nah. 1, 5. Dem Augenschein folgend, betrachtete man die Erde als einen Kreis Jes 40, 22. Spr. 8, 22. Hiob 22, 14., welcher auf dem Weltmeer, der großen Tiefe (תְּהוֹם), der Quellen, Flüsse, selbst die einzelnen Meere entspringen, ruhe. Ps. 24, 2. 75, 4. 136, 6. Nicht minder häufig redet die Schrift von den vier Flügeln oder Säumen der Erde (auch Enden, Gränzen), wobei das Bild eines viereckigen Mantels zu Grunde liegt. Jes. 11, 12. Hiob 38, 13. Ezech. 1, 2. 5 Mos. 22, 12. Sach. 8, 23 f. Der Ausdruck אַפְסֵי הָאָרֶץ Ps. 2, 8 u. ö. bezeichnet die entferntesten Länder, wie aus Ps. 22, 28. hervorgeht, wo mit ihm „alle Geschlechter der Heiden" parallel steht. Bei der Bezeichnung der vier Weltgegenden gingen die Hebräer von der Vorderseite aus, wie die Griechen und andere Völker, welche ihnen mit dem Osten (daher קֶדֶם) zusammenfiel, auch מִזְרָח Jes. 41, 2. אוֹרִים, Lichtgegenden, 24, 15: darum ist links der Norden und rechts der Süden (תֵּימָן). Im Norden ist auch die dunkle Region (צָפוֹן) Hiob 23, 9. 37, 22; hier sind die höchsten Berge, vor allen der heilige Götterberg Jes. 14, 13., weßhalb auch der Cherub, der stets die göttliche Gegenwart andeutet hier seinen Sitz hat Ezech. 28, 14. Vom Norden her kommt in der Regel Jehovah Ps. 48, 3. Ezech. 1, 4; hier waren die ältesten Sitze der Menschen, im ersten (Eden), wie im zweiten (Ararat) Anfange des Geschlechtes. Die Erde selbst ruht auf der großen Wassertiefe Hiob 36, 20. 38, 16., nach anderer Anschauung auf Grundvesten Ps. 18, 8. 75, 4. 104, 5. Hiob 9, 6. 38, 6., den Wurzeln der hohen Berge Ps. 90, 2., welche, im Vergleich mit dem loseren, also auch vergänglicherem Erdboden für ewig und unwandelbar gelten Micha 6, 2. Jes. 24, 18. Jer. 49, 19. Wie diese Vorstellungen sich schon kaum mit 1 Mos. Kap. 1. unbefangen vereinigen lassen, so wenig andere, wie wir sie bei den Sprüchen Sal. und Hiob finden; diese Mannichfaltigkeit beweist unsern obigen Satz hinlänglich, daß dieser ganze Kreis von Vorstellungen keineswegs als Glaubensansicht, selbst nicht als feste Volksmeinung galt, sondern als Objekt der dichtenden

Phantaſie, welche nur die Größe, Weisheit und Güte Gottes dadurch anſchaulich und würdig darzuſtellen, nicht aber etwas „Geologiſches“ zu lehren verſuchte. — Unter der Erde und dem Meere dachte man die Scheol, „das Land des Todes, des Schreckens, der Finſterniß“ Ezech. 32, 48. Hiob 10, 21. 22. 11, 8. Jeſ. 57, 9. Am. 9, 2. Pſ. 63, 10. Spr. 15, 11. Pſ. 88, 7. 12. — den Aufenthalt der kraftloſen Schemen (Rophaim), der Geſtorbenen, bald als mächtiges Gefängniß mit Thoren u. ſ. w., bald als gieriges Ungeheuer dargeſtellt. — Da aber das Hauptintereſſe des Iſraeliten an den göttlichen Heilsthaten haftete, ſo bedeutet die Bezeichnung „die ganze Erde“ in den weitaus meiſten Fällen die geſammte Menſchenwelt. Denn die großartige Höhe der iſraelitiſchen Lebensanſchauung ſtellt die ganze unvernünftige Natur tief unter den Menſchen, der ſein Herrſcherrecht über dieſelbe ausüben ſoll (1 Moſ. 1, 27.); dagegen gehören alle Menſchen Einer großen Famile an und ſind unter ſich verwandt. 1 Moſ. Kap. 10. Darum iſt Jehovah auch Richter über die ganze Erde 1 Moſ. 18, 25. Pſ. 94, 2. Joſ. 3, 11. Pſ. 59, 14. 105, 7. 119, 52. 1 Chr. 17, 14; deshalb ſoll man ihn überall fürchten Pſ. 22, 28. 24, 7. 33, 8. 48, 11. 96, 1. 98, 3. 4. Sein „Heil“ wird überall geoffenbart werden Pſ. 49, 9. 52, 10. Jer. 16, 19. Dieſe univerſale Richtung der Idee begleitet den Jehovismus ſchon in ſeinen Anfängen und culminirt in den großen Propheten; ſie erſtirbt ſelbſt nicht in dem partikulariſtiſchen Judenſtolze des Phariſäismus, nur daß ſie hier zur Karrikatur (Proſelytismus) und eudämoniſtiſch depravirt wird.

Die LXX ſetzen in faſt allen dieſen Fällen *γῆ*, niemals dagegen *κόσμος*, das bei ihnen faſt nur die alte Bedeutung „Schmuck“ hat Jeſ. 51, 19. 49, 18. 2 Moſ. 33, 5. Jer. 4, 30. Ezech. 7, 20; daher heißen auch die Sterne *ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ* 5 Moſ. 17, 3. 4, 19. Jeſ. 24, 21. 40, 26. „Schmuck“ bedeutet es auch 1 Makk. 1, 23. Sir. 32, 6. Erſt das Buch der Weisheit bildet den erſten Wendepunkt und führt das griechiſche Wort mit ſemitiſcher Begriffsfärbung in den religiöſen Sprachgebrauch ein. Jene Idee der Ordnung als einer von Gott nicht unmittelbar geſetzten und gehandhabten mußte fallen; *κόσμος* bedeutet zunächſt daſſelbe, wie *τὰ πάντα*, das All, Weltgebäude, als Objekt des Schöpfungsaktes (1, 14. 7, 17. 9, 3. 9.), welches durch Gott (*ἐν λόγῳ* 9, 1), *ἐξ ἀμόρφου ὕλης* geſchaffen iſt 11, 17. (2 Makk. 7, 23). Dann ſteht es für *οἰκουμένη*, alles Lebendige auf Erden umfaſſend, aber ſich deshalb leicht zu dem Begriffe „Menſchenwelt“ verengernd. In den *κόσμος* iſt der Tod, iſt der Götzendienſt gekommen 2, 23. 14, 13. So heißt Adam *πρωτόπλαστος πατὴρ κόσμου* 10, 1; „eine Menge von Weiſen iſt Heil der Welt“ 6, 25; ſo beruhte auch „die Hoffnung der Welt“ auf dem Saamen Noah's 14, 6. Allein auch die Natur ſelbſt iſt *κόσμος* und nach dieſer Seite hin eine bereite Waffe in der Hand Gottes zur Vertheidigung der Gerechten und zum Kriege gegen die Thoren. Der Verf. denkt an jene Stellen Joſ. 10, 11. 14 (Schlacht bei Gibeon). Richt. 5, 4. 20 (Kampf gegen Siſera). 1 Kön. 18, 38 (Elias am Karmel), die einen Beleg geben zu ſeinem Satze: die Welt wird mit Gott gegen die Throne ſtreiten, 5, 20., und *ὑπέρμαχός ἐστιν ὁ κόσμος δικαίων* 16, 17. Eine leiſe Färbung nach der ungünſtigen Seite hin erhält *κόσμος* in dem Satze: die *πρυτάνεις κόσμου* hätten Feuer, Luft, Geſtirne für Götter gehalten, 13, 2; jedoch wird *κόσμος* nicht weiter auf die Menſchenwelt nach ihrer vergänglichen oder ſündhaften Seite bezogen.

Näher kommt der neuteſtamentlichen Bedeutung das Wort *αἰών*, vielfach von den LXX. für עוֹלָם nach den verſchiedenen Wendungen dieſes Begriffs gebraucht. Der Grieche folgt aber nur dem chaldäiſchen und rabbiniſchen Sprachgebrauche des עוֹלָם für Welt im Sinne von Univerſum, wofür Weish. 13, 9. Sir. 38, 45. Predig. 3, 11 (LXX) *αἰών* ſteht. Daneben geht die Bedeutung „Zeitlauf, Dauer, Ewigkeit“ her, (letztere z. B. Weish. 4, 2. Sir. 18, 9.) Allein auch dieſer Begriff ſcheint deutlich in Weish. 14, 6. 18, 4. auf die Menſchenwelt bezogen, anders als genus humanum, was *γένεσις* 14, 6. 3, 12. heißt.

Im Neuen Teſtamente, welches die Univerſalreligion verkündigt, muß der Begriff der Welt eine viel bedeutendere ſittlich-religiöſe Ausprägung erhalten. Zunächſt freilich bleibt die Bedeutung „Univerſum“, vorzüglich wo es ſich um die Gründung (יְסַד, καταβολή) derſelben handelt, Joh. 15, 19. 17, 5. 24. Apgeſch. 17, 24. Röm. 1, 20. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 1, 2 u. ö.; doch ſo, daß vorzugsweiſe dabei an die Erde gedacht wird, weil in ihr das Geſchaffene als ſolches am deutlichſten zur Erſcheinung kommt und am genaueſten erkannt werden kann. Daher ſteht ſynonymiſch leicht für κόσμος auch οἰκουμένη, vergl. Matth. 4, 8. mit Luk. 4, 5 (1 Hebr. 1, 6. 2, 5. Apgeſch. 17, 6. 19, 27. Offb. 12, 19. 16, 4). Ueberhaupt bedeutet κόσμος dann die Menſchenwelt, inſofern ſie gerade den Ort und das Ziel der göttlichen Heilsoffenbarung bildet: Joh. 1, 9. 6, 14. 9, 39. 10, 36. 11, 27. 16, 21. 18, 37 und ſonſt. — Allein auf drei Wegen empfängt κόσμος eine ſittlich-religiöſe Beſtimmtheit: 1) durch die Gegenüberſtellung des Reiches der Himmel oder Gottes, 2) durch die Reflexion auf die Vergänglichkeit des rein Creatürlichen, 3) durch die Synonymie mit αἰών. Noch indifferent iſt der Begriff κόσμος, wenn er die Stätte bezeichnet, auf der das Gottesreich gegründet wird, Matth. 13, 38. 26, 13; aber als des Lichtes der wahren Gottesoffenbarung bedürftig erſcheint der κόσμος, wenn Chriſtus „das Licht der Welt“ heißt (Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46. oder „der Welt Heiland“ 4, 42), wenn die Apoſtel Lichter der Welt ſind (Matth. 5, 14), und alle Chriſten es ſeyn ſollen (Phil. 2, 15). Sie iſt bedürftig der Liebe Gottes (Joh. 3, 16. 17. 19), um nicht verloren zu gehen (Joh. 12, 47), und des wahren Lebens (Joh. 6, 33. 51), da ſie ſelbſt nur φθορά bringen kann 2 Petr. 1, 4. Darum iſt der Kosmos aus ſich ſelbſt unfähig, das Heil (Licht und Leben) zu erzeugen. Sofern nun die Sorge und das Streben um Irdiſches den Sinn des Menſchen erfüllt (Matth. 13, 22), ſo entzieht er ſich damit den Einwirkungen Gottes und kann nicht ein Bürger ſeines Reiches werden; denn dieſe trachten nach der Gerechtigkeit, nicht nach dem Irdiſchen. Matth. 6, 22 ff. Dadurch bietet der Kosmos dem Gläubigen vielfache σκάνδαλα, Hinderniſſe, um in das Gottesreich zu gelangen, und deshalb trifft ihn der Weheruf Chriſti Matth. 18, 7. — Dieſe Begriffswendung führt nun zu einer Synonymie mit αἰών, die wir in den erſten Anfängen ſchon in der Sapienz beobachteten. Nur ſelten heißt αἰών noch die Welt als Univerſum (αἰῶνες Hebr. 1, 2. 11, 3. 1 Tim. 1, 17): vielmehr ſteht er überwiegend unter dem techniſchen heilsgeſchichtlichen Gegenſatze von αἰὼν ὁ οὗτος und ὁ μέλλων oder ὁ ἐρχόμενος (Mark. 10, 30. Luk. 18, 30. 20, 35. Gal. 1, 4. Eph. 1, 21. Hebr. 2, 5. 6, 5. cf. Bertholdt, christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate. Erlang. 1811. p. 38). Der letztere beginnt nach den Rabbinen mit den Segnungen des erſcheinenden Meſſias, nach dem neuen Teſtament mit der Paruſie Chriſti. Doch ſpielt der Ausdruck in der teſtamentlichen Eſchatologie keine bedeutende Rolle; deshalb iſt unter αἰών faſt nur der οὗτος verſtanden, auch ohne dieſen Zuſatz z. B. wo von der συντέλεια τοῦ αἰῶνος die Rede iſt, und ſonſt. Matth. 13, 39. 40. 24, 3. Es bedeutet den gegenwärtigen Weltlauf, abgeſehen von den Heilswirkungen durch Chriſtus, und dadurch iſt er religiös und heilsgeſchichtlich als die Zeitperiode, in der die weltliche Sünde waltet, karakteriſirt, metonymiſch dann wohl für die Menſchen, ſo weit ſie dem nichtgöttlichen, reſp. ungöttlichen, alſo kosmiſchen Geiſte dieſes Aeon huldigen. Damit iſt die Gleichheit mit „Kosmos“ im zuletzt angegebenen Sinne erreicht, ſo daß ſelbſt οὗτος mit κόσμος verbunden wird. „Die Weisheit dieſes Kosmos“ 1 Kor. 1, 20 ff. iſt identiſch mit der dieſes Aeons 2, 6; die πρυτάνεις κόσμου der Sapienz haben ihre Parallelen an den ἄρχοντες τούτου τοῦ αἰῶνος 1 Kor. 2, 6—8. Jene Weisheit iſt aber, weil ungöttlich, „Thorheit“, ſofern ihre rein kosmiſchen, alſo vergänglichen Mittel dem höchſten Zwecke des Menſchen (ewiges Leben) widerſprechen. Beides erſcheint auch verbunden Eph. 2, 2: welche κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου wandeln, leben in Sünden, Begierden, Uebertretungen (Mark. 4, 19). Demas verließ Paulum und damit auch die Nachfolge Chriſti, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα 2 Tim. 4, 10. Derſelbe

Gegenſatz wird nur ſchärfer betont in dem Wort Jak. 4, 4., daß die φιλία τοῦ κόσμου eo ipso ἔχθρα τοῦ θεοῦ iſt. Und ganz ähnlich wie Paulus an die Spitze ſeiner Paräneſen (λογικὴ λατρεία) ſtellt: μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ Röm. 12, 2., ſo warnt Jakobus, in analoger Zuſammenfaſſung 1, 27: die θρησκεία καθαρά beſtehe darin, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. Dort geht αἰών auf den Complex aller irdiſchen Zwecke, Gewohnheiten, Lebensanſchauungen, wie ſie den unchriſtlichen Weltlauf bezeichnen; hier geht κόσμος auf den Complex aller ſinnlichen Güter, die Verlockungen zur Sünde bieten, und der ſchlechten Vergänglichkeit, auf welcher ſtets die Unreinheit baſirt. In gleicher Weiſe warnt Johannes I, 2, 15., „die Welt“ (κόσμος) zu lieben, ermahnt Paulus, die κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι zu fliehen, Tit. 2, 12. Dahin gehört auch die λύπη τοῦ κόσμου 2 Kor. 7, 10., welche den Tod wirkt, ſofern ſie ſich um Vergängliches abhärmt. Denn das Weſen dieſer Welt vergeht, 1 Kor 7, 31. 2 Petr. 1, 4. Τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου ſuchen nur das Irdiſche Luk. 12, 30., oft klüglich als υἱοὶ τοῦ αἰῶνος Luk. 16, 8: aber ſchon treten dieſe „den Kindern des Lichts“ ſcharf gegenüber Luk. 16, 8. 20, 34. 35. — Die Metonymie auf den perſönlichen Inhalt dieſer unchriſtlichen Sphäre vollzieht ſich vorzüglich an dem Ausdrucke κόσμος — die Menſchenwelt, ſofern und ſoweit ſie, wegen ihrer Schwäche und Sündigkeit, der wahren Gottesoffenbarung und folgerichtig den Chriſten ſelbſt theils gleichgültig, überwiegend aber in feindlicher Weiſe gegenüberſteht. Wollte Gott richten, ſo wäre die ganze Welt ſchuldig, Röm. 3, 19; ſofern ſie kosmiſch bleibt, ſich nicht in Gottesreich umwandeln läßt, wird ſie in der That dem Verderben des Endgerichtes anheimfallen, 1 Kor. 11, 32. Hebr. 11, 7; die Heiligen (Chriſten) werden den Kosmos richten 1 Kor. 6, 2., weil ſie, urſprünglich ſelbſt ihm angehörig, ſein Bedürfniß einer Erlöſung wie ſeine innere Nichtigkeit erkennen. Sie aber ſterben durch die Taufe (und durch die Erneuerung des Geiſtes) dem Kosmos ab Römer Kap. 6., nur daß ſie noch in dieſer Gemeinſchaft bleiben (Joh. 17, 11. 15) und durch den „Leib der Sünde“ mit ihr zuſammenhängen. Die „Welt“ iſt für ſie todt, wie ſie wiederum für die Welt todt ſind Gal. 6, 14. Die widergöttliche Sinnesrichtung der Welt war früher gleichſam noch latent; ſie ſteigert ſich aber, da im Chriſtenthum Gott ſelbſt dieſe Feindſchaft der Welt verſöhnt hat 2 Kor. 5, 19. Röm. 5, 10. Stößt ſie die Hand Gottes zurück, ſo ſtellt ſich ihr Haß Gottes in der tödtlichen Feindſchaft gegen die Chriſten dar, die „ein Fluch der Welt“ zu ſeyn ſcheinen, während ſie doch in Wahrheit allein ihr Licht und Leben ſpenden 1 Kor. 4, 9. 13. Phil. 2, 15.

Aus dieſer Ueberſicht erhellt, daß die Auffaſſung des Kosmos bei Johannes nichts weniger als ſingulär daſteht, ſondern nicht nur die breiteſten Grundlagen, ſondern auch in den meiſten Punkten faſt identiſche Parallelen in den anderen neuteſtamentlichen Vorſtellungskreiſen findet, vorzugsweiſe bei Paulus und Jakobus. Wie wir oben ſahen, bedeutet bei Johannes κόσμος ſehr häufig „das Univerſum“ und iſt gleich πάντα. Eigenthümlich iſt ihm aber, daß nach ihm die Welt durch den Logos geſchaffen iſt; das Offenbarungswort Gottes in Chriſto wird dadurch identiſch geſetzt mit dem ſchöpferiſchen, um die Univerſalität des Chriſtenthums ebenſo wie ſeine Abſolutheit gleich in den tiefſten Wurzeln aufzuzeigen. „Ohne den Logos iſt nichts geworden“ (Joh. 1, 2 ff.). Ja Alles, was an Heil (Licht und Leben) im Kosmos je geweſen iſt, geht auf den Logos als Cauſalprincip zurück. Zwar weiſt die Welt dieſes Heil zurück, aber dennoch iſt der Logos in ihr vorhanden; freilich iſt durch jenen Mißerfolg das Weſen der Welt als σκοτία erwieſen. (Irrig iſt die Auffaſſung: „es gibt außer dem Einen Weltſchöpfer noch einen zweiten, den Logos.“ S. Köſtlin, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis. Berlin 1843. S. 115. Denn der Logos iſt eben nur das ſchlechthinnige Organ des ſchöpferiſchen Gottes. Und wenn damit auch „der jüdiſche Monotheismus negirt“ iſt, ſo wird andererſeits der altteſtamentliche Schöpfungsbegriff nur näher beſtimmt und mit der Heilsoffenbarung in realen Zuſammenhang gebracht). — An und für ſich iſt die Welt abhängig von Gott und bildet mit ihrem

Weſen einen ſcharfen Unterſchied von allem Himmliſchen Ev. Joh. 8, 21. Daher adoptirt Johannes den Ausdruck ὁ κόσμος οὗτος 8, 12. 12, 25. 18, 36. Die Welt kann, nur mit eigenen Kräften, das Wahre nicht wiſſen und erkennt Gott nicht 3, 27. 31. 17, 25. Dieſer Gegenſatz prägt ſich in dem engeren von σάρξ und πνεῦμα aus 3, 3—8. Jene Finſterniß, reſp. Blindheit der Welt iſt ihr eigenthümliches Weſen, das nicht durch Urſünde und Urſchuld begründet wird; nicht die Finſterniß ſelbſt, ſondern das Abſtoßen des Lichtes erzeugt Sünde — ganz analog der levitiſchen Unreinheit, die, an ſich wohl Gott mißfällig, nur dann Schuld erzeugt, wenn man ſie nicht ſo bald als möglich ſühnt. — Die Unfähigkeit der Welt und damit ihre Finſterniß ſteigert ſich durch die Ablehnung der Wahrheit: ja, ſie hat ein Streben zu dieſer Lüge, und darum iſt „der Vater der Lüge“ auch zugleich „Fürſt dieſer Welt“. Vgl. Köſtlin a. a. O. S. 126 ff. Die Juden ſind deshalb „nicht aus Gott“, ſondern von ihrem Vater, dem Teufel 8, 37 ff. Mit der Liebe zur Finſterniß paart ſich dann der Haß der Welt gegen Gott und Chriſtus und gegen die Menſchen; ja, alle Sünde iſt eine Begierde und „Liebe“ zu dem, was im Kosmos iſt, 1 Joh. 2, 15—17., die aber zum Tode führt, da die Welt ſelbſt durch und durch vergänglich iſt. Daher das allgemeine Urtheil: die ganze Welt liegt im Argen 1 Joh. 2, 17. Die Welt, nach dieſer Steigerung ihres nichtgöttlichen Weſens, haßt die Chriſten, wie ſie Chriſtum gehaßt hat Ev. Joh. 7, 7. 15, 18. 19. 17, 14. Darum richtet ſich die Offenbarung auch nicht an die Welt, ſondern an die Jünger 14, 22., die zwar in, aber nicht von der Welt ſind 15, 19., d. h. nicht ihres Weſens, ihrer irdiſchen, fleiſchlichen Geſinnung. Auch alle Chriſten ſind „aus Gott geboren“, mit göttlichen Beſtrebungen, Zielen, Zwecken, die denen der Welt entgegenſtehen. Aber die Welt hat mit ihrem Unglauben Unrecht und verfällt demnach dem göttlichen Gerichte Ev. Joh. 16, 8 ff. 12, 31. — Dieſe dem Johannes eigenthümliche Schärfung des Weltbegriffes überträgt ſich auf die Faſſung des Zweckes Jeſu. Sein Reich iſt nicht von dieſer Welt 18, 36; ja, er hat die Welt überwunden 16, 33., und jeder Gläubige hat durch ſeinen Glauben an den Weltüberwinder das Gleiche gethan 1 Joh. 5, 4. 5. Denn dadurch, daß Chriſtus Leben bringt, beſiegt er den der Welt immanenten Todeskeim, durch ſeine Wahrheit die Weltlüge, durch ſein Licht die Weltfinſterniß. Der Sieg richtet ſich gegen die Mächte, welche in dieſen Eigenſchaften der Welt liegen, ſobald ſie das Evangelium zu vernichten ſtreben; ſo weit ſie aber nur unfreiwillige Hinderniſſe des wahren Lebens ſind, iſt die Welt Gegenſtand der Verſöhnung, des ἱλασμός, durch Chriſtum, welche die Unreinheit zur Reinheit, den Tod zum Leben, das göttliche Mißfallen zum gnädigen Wohlgefallen umſetzt. 1 Joh. 2, 2. 4, 14.

Die in der chriſtlichen Kirche hervorgetretenen mannichfachen Vorſtellungen von der „Welt“ an ihrem teſtamentiſchen Urbilde prüfend zu meſſen, iſt zwar von höchſtem Intereſſe, würde aber zu weit führen. Daher nur einige Andeutungen. Auguſtin's massa perditionis (eine Vorſtellung von dem mächtigſten geſchichtlichen Einfluſſe auf die Bildung aller ſoteriologiſchen Dogmen) nimmt die johanneiſche Ausprägung des Kosmosbegriffs lebhaft auf und gibt ſie nach ihrer dunkeln Seite richtig wieder. Allein die ganze Vorſtellung erhält eine ſehr veränderte Beleuchtung theils dadurch, daß Auguſtin das ſtete Seyn des Logos in der Welt nicht mit hineinzieht, was Johannes ſtets vorausſetzt, theils durch die cauſale Motivirung der Sünde, die Auguſtin der Lehre des Paulus (Röm. 5, 12.) entnimmt und welche das Dogma vom peccatum originale bilden half. Dieſe Combination war aber mit Vorſicht zu vollziehen, und darum paſſen Ausſprüche wie Ev. Joh. 15, 22. 24. nicht hinein; eben ſo warnte vor einer ſchlechthinnigen Identifikation des ſündigen Kosmos mit der Menſchenwelt in der Geſammtheit ihrer Individuen die johanneiſche Karakteriſtik der Gläubigen, als derer, die nicht aus der Welt (und dennoch Menſchen), ſondern „aus Gott geboren“ ſeyen. Ferner iſt von Auguſtin überſehen, daß die dem Chriſtenthum feindliche Seite, alſo die eigentliche Verſchuldung der Welt, erſt mit der faktiſchen Ablehnung der Logosoffenbarung beginnt. Am bedenklichſten iſt aber eine andere Combination; mit dem (ohnehin nur annähernd richtig

reproducirten) neuteſtamentlichen Kosmosbegriffe vereinigt er die altteſtamentliche Erwählungsidee in ihrer ganzen Strenge, ohne zu erwägen, daß dem erwählten Volke Iſrael keineswegs ein ſolcher Kosmos gegenüberſteht, wie das A. Teſtam. deutlich zeigt, und daß die altteſtamentliche Erwählung nimmermehr unbedingt das Heil, vollends nicht in chriſtlichem Sinne, involvirt, ſondern nur einen beſtimmten Beruf innerhalb der von Gott geleiteten Heilsgeſchichte oder Heilsvermittelung. — Die auguſtiniſche Vorſtellung hat mächtig auf die Reformatoren gewirkt, vorzüglich auf die Reformirten calviniſcher Zunge, deren Entwickelungsgeſchichte daher mehr Gemeindebildung als chriſtliche Weltüberwindung zeigt; die chriſtliche Sitte bekam dadurch einen rigoroſen Anſtrich, der ſie oft mit dem johanneiſchen Geiſte in Widerſpruch zu ſetzen drohte. Der ſtille Einfluß des chriſtlichen Geiſtes auf die chriſtliche Welt ward zu leicht überſehen, wenn man außerhalb „der Erwählten“ nur den finſtern Kosmos zu ſehen glaubte. — Die lutheriſche Kirche führte jene Vorſtellung von „Welt“ zunächſt nur theoretiſch mit; das Vertrauen auf die Kraft der Taufe und die Reinheit der Lehre ließ die Welt eigentlich nur außerhalb der Gränzen der eigenen Kirche erblicken. Erſt als Spener die theoretiſche Lehre von der Wiedergeburt und Heiligung als praktiſchen Maaßſtab für die Wirklichkeit des Chriſtſeyns aufſtellte, und auf die Gründung von ecclesiolis in der äußeren ecclesia Bedacht nahm, erhielt der Weltbegriff auch auf lutheriſchem Boden Wichtigkeit und Einfluß — im Pietismus und ſeinen Anregungen (Herrnhut, Methodismus). Die tieferen Zuſammenhänge des Chriſtenthums mit den Beſtrebungen der modernen Cultur im weiteſten Umfange müſſen verkannt werden, wenn Alles, was nicht den ſehr eigenthümlichen Stempel ſpecifiſcher Chriſtlichkeit trägt, zu dem Kosmos gerechnet wird, der nur σκοτία und ψεῦδος ſeyn ſoll. Die ganze neuere Ethik ſpiegelt ebenſo wie die heutige Verfaſſungsbewegung (vor Allem in der Frage, ob National- oder Individualkirche?) die Neigung durch, den überkommenen Kosmosbegriff feſtzuhalten oder zu verbeſſern. L. Dieſtel.

Weltgeiſtliche (seculares clerici, clerici non professi), Weltprieſter, Laienprieſter, Leuteprieſter nennt man diejenigen Kleriker, welche ſich in der Welt (in seculo, in mundo), im Verkehr mit der Geſellſchaft befinden, im Gegenſatze gegen diejenigen, welche ſich von derſelben in die Einſamkeit, die Mauern eines Kloſters zurückziehen, alſo Kloſtergeiſtliche, Regularkleriker (regulares oder religiosi clerici, clerici professi). Eine förmliche Sonderung von Secular- und Regularklerus beſtand urſprünglich nicht, ſondern nur die von Klerus und Laien, zu welchen letzteren auch die Mönche gehörten. Darum erklärt Hieronymus im Jahre 372 in der epist. I. ad Heliodorum (in c. 6. Cau. XVI. qu. I.): „Alia causa est monachorum, alia clericorum. Clerici pascunt oves, ego pascor; illi de altario vivunt: mihi quasi infructuosae arbori securis ponitur ad radicem, si munus ad altare non defero. Mihi ante presbyterum sedere non licet“ etc. Eben ſo äußert derſelbe in den epist. ad Rusticum monachum de vivendi forma (in c. 33. dist. V. de conſecr.): „— Ecce illi (clerici) fruuntur suis rebus, ministrant ecclesiis, adeunt balnea, unguenta non spernunt, et in omnium flore versantur . . . . . Breviter respondeo, me in praesenti opusculo non de clericis disputare, sed monachum instituere.“ Obſchon die Mönche auch ſpäter in vieler Hinſicht mit den Laien zuſammen dem Klerus gegenübergeſtellt (man ſ. z. B. auch can. 2. Conc. Chalced. a. 451 in c. 8. Cau. I. qu. I.) werden, tritt doch, wie auch die Worte des Hieronymus an den Ruſticus zeigen, die Differenz der Regularen insbeſondere dadurch hervor, daß ſie ſich weltlichem Leben und den Genüſſen deſſelben entziehen. Daher wird auch das „in mundo esse“ dem „monachum fieri“ entgegengeſetzt (c. 2. §. 2. Cau. I. qu. VII., aus der Synodus VII. a. 787). Von Mönchen heißt es: sedeat solitarius et taceat, quia mundo mortuus est, Deo autem vivit (in c. 8. Cau. XVI. qu. I, Eugenius?).

Die Uebernahme des Klerikats von Seiten der Regularen ſchien wegen dieſer Discrepanz eigentlich unſtatthaft (m. ſ. noch Gregor I. ep. I. a. 595 in c. 2. Cau. XVI.

qu. I.), doch betrachtete man auch schon zeitig das Mönchsleben als eine vortreffliche Vorbereitung für den Empfang der Weihen und billigte die Ordination der Regularen vornehmlich seit der Beförderung des Cölibats (Siricius ad Himerium a. 385 in c. 29. Can. XVI. qu. I.; Hieronymus a. 400 in c. 26. 27. eod.; Innocent I. a. 404 in c. 3. eod. u. a. m.). Seitdem heißen diejenigen Kleriker, welche nicht Regularen sind, Seculargeistliche. Damit sollte aber nicht ausgedrückt werden, daß sie in Bezug auf den Weltverkehr und weltliche Geschäfte im Allgemeinen anders beurtheilt würden, als die Regulargeistlichen, denn darin stimmen die canones mit den regulae zusammen: No secularibus negotiis se immisceant clerici vel monachi (Tit. X. III, 50, in VI°. III, 24). Zur weiteren Verbreitung des Regularklerus trug besonders die Einführung der vita communis im 8. Jahrhundert bei und die dadurch begründete Distinktion der canonici seculares und regulares (vgl. Thomassin vetus et nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. III. cap. IX. nro. VIII.). Diese Thatsache diente zugleich zu mannichfacher weiterer Annäherung beider Arten von Geistlichen, aber auch nicht minder zur genaueren Begränzung ihrer Differenzen. Die Verschiedenheit der Weltgeistlichen von den Klostergeistlichen zeigt sich nämlich darin, daß diese als Mönche die drei vota monastica geleistet haben und dadurch in anderer Weise verpflichtet sind, als die Weltgeistlichen. Während das votum paupertatis den Regularklerus unfähig macht, für sich Eigenthum zu erwerben und darüber zu disponiren, bleibt dem Secularklerus diese Fähigkeit (vgl. d. Art. „Testamente, kanon. Bestimmungen darüber", in Bd. XV. S. 572. 574). Der Gehorsam gegen die geistlichen Oberen besteht zwar als gemeinsame Pflicht für beide Arten der Kleriker, aber der Inhalt des von den Regularen geleisteten votum obedientiae ist ein umfangreicherer (m. s. d. Art. „Obedienz" Bd. X. S. 508. 509). Nur der Regularklerus leistet auch das votum castitatis, während für den Secularklerus die Verpflichtung zur Ehelosigkeit aus dem Empfang der Weihe selbst folgt und für diejenigen, welche nur als ministri ordinirt sind, nicht so wirksam ist, als für Priester und Regularen (m. s. d. Art. „Cölibat" Bd. II. S. 771 f.). Einige andere Verschiedenheiten zwischen beiden Arten von Geistlichen beruhen auf besonderen Festsetzungen, wie wegen des titulus professionis oder paupertatis für regulares professi, wegen des Fortfallens der Beneficien u. and. (vgl. Conc. Trident. sess. XXV. de regularibus).

Durch päbstliche Dispensation kann der Regulargeistliche ad ecclesiam secularem transire (c. 8. Can. XVI. qu. I. Eugenius?) und secularisirt, d. h. von den Mönchsgelübden befreit unter die Weltgeistlichen versetzt werden (c. 5. Extrav. comm. de poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV.); doch soll grundsätzlich eine für Regularen bestimmte Stelle nicht einem Weltgeistlichen verliehen werden, wenn nicht das Bedürfniß dazu drängt. So entschied bereits Innocenz III. im Jahre 1206 in einem Schreiben an den Patriarchen in Constantinopel (c. 5. X. de religiosis domibus. III, 36): „Quamdiu monasteria per regulares viros, sive Graecos sive Latinos, remanere potuerint ordinata, non sunt ad seculares clericos transferenda. Sed si regulares defuerint, propter eorum defectum in eis seculares clerici poterunt ordinari." Schon drei Jahre vorher hatte derselbe Pabst entschieden, daß Weltgeistliche nicht mit Regularen zusammen in einer Stiftskirche wirken dürften, und als Motiv dafür sich auf 5 Mos. 22, 10. 11. berufen: „— Quum secundum legem divinam non sit in bove arandum et asino, nec quisquam debeat vestem induere de lano linoque contextam . . . . . compellatis presbyterum aliosque clericos non professos, ut vel beati Augustini regulam in eadem ecclesia constitutam profiteantur et servent, aut ipsam ecclesiam omnino dimittant" (c. 27. X. de electione I, 6.).

H. F. Jacobson.

Wendelin oder **Wandelin**, ein Heiliger, dessen Gedächtnißfest in der katholischen Kirche am 20. Oktober gefeiert wird, lebte und wirkte als Glaubensbote um die Mitte des siebenten Jahrhunderts. Nach allgemein angenommener Ueberlieferung stammte

er aus einer angesehenen und edlen, angeblich fürstlichen Familie Schottlands und erhielt, da er von seinen Eltern frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt war, eine mönchische Erziehung. Die klösterliche Einsamkeit, in welcher er seine Jugendjahre zubrachte, riefen in ihm den Wunsch zur Entsagung und zum beschaulichen Leben hervor und befestigte ihn in dem Entschlusse, das Kloster zu verlassen und als Eremit für die Ausbreitung des Christenthums zu wirken. Schon längst waren vor ihm mehrere Briten und Schotten in gleicher Absicht nach Deutschland gewandert. Ihrem Beispiele folgend, kam er als Pilger in die Gegend von Trier, wo er sich in einem einsamen Walde niederließ und eine Zeit lang für sich, abgeschieden von der Welt, bei der dürftigsten Nahrung ein ascetisches Leben führte, dann aber in dem jetzigen Fürstenthum Lichtenberg, unfern der Blies, an dem Orte, der später seine Grabstätte wurde und nach ihm den Namen St. Wendel erhielt, als Knecht in die Dienste eines begüterten Mannes trat und sich der niedrigen Arbeit des Viehhütens unterzog. Hier erwarb er sich bald durch die gewissenhafte Besorgung aller ihm aufgetragenen Geschäfte, durch liebreiche Freundlichkeit und Dienstgefälligkeit gegen Jedermann, vor Allem aber durch seine aufrichtige und innige Frömmigkeit so sehr die Liebe und Achtung der Bewohner dieser Gegend, daß ihn die Mönche des benachbarten, um das Jahr 625 vom Könige Dagobert I. von Austrasien gegründeten Klosters Tholey an der Saar, nach dem Tode ihres Abtes zu ihrem Vorsteher wählten. Lange trug Wendelin Bedenken, die ihm angetragene Würde anzunehmen; doch gab er endlich, nachdem er die Tracht der Benediktiner angelegt hatte, den wiederholten Aufforderungen der Mönche nach und leitete noch mehrere Jahre die Klostergemeinde mit Liebe und Weisheit. Unermüdet im Dienste Gottes, war er stets bestrebt, das Christenthum mehr durch das Vorbild seines frommen Wandels, als durch Vorschriften und Ermahnungen zu befördern und zu verbreiten. Die Zeit, wann Wendelin gestorben ist, läßt sich ebenso wenig als die einzelnen Thatsachen seines Lebens und Wirkens genauer bestimmen, da sich die über ihn erhaltenen Nachrichten ausschließlich auf die mit legendenhaften Volkssagen ausgeschmückte Lebensbeschreibung, welche in den Akten der Heiligen (Acta Sanctt. Boll. Juli VI. p. 171 sqq.) enthalten ist, gründen und andere kritisch bewährte Quellenangaben fehlen. Sein Andenken als wunderthätiger Heiliger hat sich besonders unter den Landleuten und Hirten erhalten, von denen er in einigen Gegenden Deutschlands und der Schweiz noch gegenwärtig hoch verehrt und vornehmlich bei Viehseuchen als Nothhelfer angerufen wird. Vergl. außer der Lebensbeschreibung in den Actis Sanctt.: Niklas Vogt, rheinische Geschichten und Sagen Bd. I. S. 283 ff.; W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I. S. 480; H. A. Berlepsch, die Alpen in Natur- und Lebensbildern (Leipzig 1861) S. 386 f. G. H. Klippel.

Wendelin, Markus Friedrich, nimmt unter den reformirten Dogmatikern der scholastischen Schule eine ehrenwerthe Stellung ein. Er war geboren zu Sandhagen unweit Heidelberg im Jahre 1584 als der Sohn des dortigen Pfarrers; seine Geburt fiel sonach gerade in den Zeitpunkt, als nach des Kurfürsten Ludwig VI. Tode (1583) dessen Bruder Pfalzgraf Johann Kasimir, in seiner Eigenschaft als Vormund des jungen Kurfürsten Friedrich IV., dem von Ludwig der Kurpfalz aufgedrungenen Lutherthum seine Alleinherrschaft nahm und der reformirten Kirche und Lehre wieder Duldung verschaffte. Es ist bekannt, daß der letzteren die Mehrzahl der Prediger auch unter Ludwig fort und fort gehuldigt hatte (vgl. Häusser, Gesch. der rhein. Pfalz, Bd. II. S. 145). Die Duldung der reformirten Lehre führte daher unmittelbar zu einem Siege derselben, und der verbissene Widerspruch der lutherischen Minderheit gegen das Toleranzedikt Johann Kasimir's hatte nur die Folge, daß die reformirte Kirche aus einer gleichberechtigten in die alleinberechtigte verwandelt wurde, indem Kasimir sich wider Willen genöthigt sah, die lutherisch gesinnten Prediger am 4. Januar 1584 wegen ihres wüthenden Tobens und Scheltens zu entlassen. Da Wendelin's Vater nicht zu diesen Entlassenen gehörte, so muß er zu der Zahl der reformirtgesinnten Mehrheit gehört haben. — Einer von Haus

aus reformirten Pfarrfamilie iſt alſo Markus Friedrich Wendelin entſproſſen. Seine theologiſche Bildung hat er ohne Zweifel zu Heidelberg empfangen, wo um jene Zeit (um 1600—1604) Paul Toſſanus (der Sohn des Daniel Toſſanus), David Pareus, Bartholomäus Koppen (der, ein geborener Mecklenburger, zu Baſel und Genf ſtudirt hatte) und Quirin Reuter unter Kurfürſt Friedrich IV. als Profeſſoren der Theologie wirkten. Die erbitterte confeſſionelle Polemik unter Kaſimir's Vormundſchaft hatte die Theologen mit Nothwendigkeit zur ſcholaſtiſchen Präciſirung der reformirten Lehre hingedrängt. So war Wendelin ein Kind und Schüler der ſcholaſtiſchen Schule und erwies ſich als ſolcher in ſeiner literariſchen Thätigkeit, obwohl er ſeinem äußeren Lebensberufe nach nicht eigentlich der Theologie angehörte. Er wurde nämlich, nachdem er ſeine Studien vollendet hatte, Erzieher der fürſtl. Anhalt-Deſſauiſchen Prinzen und erhielt in Folge dieſes Verhältniſſes im Jahre 1611 die Stelle als Rektor des Gymnaſiums zu Zerbſt, welche er 41 Jahre lang bis zu ſeinem 1652 erfolgten Tode bekleidet hat. Dieſer ſein äußerer Lebensberuf veranlaßte ihn, eine Reihe von Schriften zu verfaſſen, die dem Kreiſe der allgemeinen humaniſtiſch-realiſtiſchen Studien angehören und von der allſeitigen Bildung ihres Autors Zeugniß ablegen: eine logica, ein compendium rhetorices, eine medulla latinitatis, ſodann contemplationum physicarum sectiones tres (nämlich physiologiae generalis, cosmologiae, und de corporibus coelestibus), ferner eine philosophia moralis, eine politica und eine hiſtoriſch-geographiſche Schrift über Aegypten: admiranda Nili ex 318 autoritatibus graecis et latinis illustrata. Aber ſein innerſtes Geiſtesleben blieb doch der Theologie zugewandt (die er auf dem Zerbſter Gymnaſium neben den allgemeinen Wiſſenſchaften auch zu lehren hatte), und auf dieſem Felde liegen ſeine bedeutendſten Leiſtungen: ſein Compendium christianae theologiae (Hanau 1634), ſein Christianae theologiae systema majus (nach ſeinem Tode zu Kaſſel 1656 erſchienen; eine ſpätere Ausgabe Frankfurt a. M. 1677), ſeine exercitationes theologicae contra Jo. Gerhardum et Danhauerum, und ſeine collatio doctrinae reformatorum et lutheranorum (Kaſſel 1660). Seine vielſeitige allgemeine Bildung bewahrte ihn vor der Klippe, ſich in abſtruſe Quäſtionen zu verlieren; ſeine logiſchen und philoſophiſchen Vorausſetzungen ſind einfacher und durchſichtiger Natur; er macht von der Dialektik mehr nur einen formellen Gebrauch, als daß er ſich — wie Gisbert Voet — in die haarſpaltigen Begriffsdiſtinktionen des feinen Ariſtotelismus verirrte. Die Fragen, in die er jegliches Dogma zerlegt, ſind ſolche, die ſich ihm aus dem Dogma ſelber und deſſen innerer Dialektik ergeben und zur Aufhellung und Präciſirung des Dogma's wirklich dienen; nicht ſind ſie (wie ſo oft bei Voet) von Außen her aus dem ariſtoteliſchen Syſtem an das Dogma herangebracht. So hat ſeine Scholaſtik etwas Geſundes. In der Zertheilung des Stoffes ſowie in der Entſcheidung ſchwieriger Probleme tritt überall ein großer Scharfſinn an den Tag; weniger jener Tiefſinn, welcher große und fruchtbare Ideen in der compakten Form ſcholaſtiſcher Begriffsbeſtimmungen zu erfaſſen und zur Darſtellung zu bringen vermöchte. — Wendelin's Systema christ. theol. iſt in's Holländiſche und von dem ſiebenbürgiſchen Fürſten Michael Apaffi in's Ungariſche überſetzt worden.

Quellen: ſeine Schriften; Beemanni anhältiſche Hiſtorie; Jöcher's allgem. Gelehrten-Lexikon. Dr. A. Ebrard.

Wenden, Bekehrung zum Chriſtenthum. Die älteſte Nachricht, welche wir über die Wenden beſitzen, findet ſich bei Tacitus (Germ. c. 46. und bei Plinius dem Aelteren (Hist. natur. IV, 27), nach welchen ſie jenſeits der Weichſel zwiſchen den Baſtarnen und Finnen im heutigen Polen, Lithauen und Oſtpreußen wohnten. Ptolemäus (III, 5) verſetzt ſie dagegen an die Küſte der Oſtſee, jenſeits der Weichſel, und rechnet ſie zu den Sarmaten. Dieſe Angabe, welche auch von Jornandes (de reb. goth. c. 5) beſtätigt wird, iſt wahrſcheinlich die richtige, denn wir finden die Wendenſtämme über ein Jahrhundert ſpäter noch in denſelben Wohnſitzen. Als indeſſen im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts mehrere deutſche

Völkerschaften, die Heruler und Rugier, die Markomannen, Vandalen, Gothen und Langobarden, gegen die Gränzen des Römerreiches auswanderten und dadurch ihre ursprünglichen Wohnsitze schwächten, begannen die von den Avaren (vergl. Fredegar c. 48. Bouquet II. p. 432) bedrängten Wenden sich von der Weichsel ab über das nordöstliche Deutschland bis an und über die Elbe auszubreiten, wo sie auf bereits ansäßige deutsche Völkerschaften stießen und unmittelbare Nachbarn der Bayern, Thüringer und Sachsen wurden, mit denen sie seitdem in einen Jahrhunderte dauernden Kampf geriethen, welcher theils mit ihrer völligen Unterwerfung, theils mit ihrer Germanisirung, und in Folge davon mit dem Siege des Christenthums über das slavische Heidenthum endigte.

Unter den verschiedenen, in das nordöstliche Deutschland eingedrungenen Zweigen der Wenden-Slaven*) zeichnen die Schriftsteller, welche ihrer gedenken, vorzüglich die Obotriten oder Abodriten in Mecklenburg, die Ranen oder Rugianen auf der Insel Rügen, die Pommern, Ukrer, Haveller und Lusizer, deren Wohnsitze noch gegenwärtig ihren Namen tragen, die Lutizen oder Wilzen zwischen der Oder und Elbe, und die Sorben in Meißen, dem Osterland und Brandenburg aus. Von den übrigen slavischen Stämmen in Sprache und Lebensweise nicht wesentlich abweichend, beschäftigten sich die Wenden hauptsächlich mit dem Ackerbau, der Viehzucht, Jagd und Fischerei, trieben daneben aber auch Räubereien zu Wasser und zu Lande. Die älteste Verfassung war ganz demokratisch und ging erst allmählich in Fürstenherrschaft über. Ihre Waffen waren einfach und mangelhaft; im Kriege kämpften sie meistens zu Fuß. Im gewöhnlichen Leben sehr genügsam und mäßig, zeichneten sie sich durch Freiheitsliebe, durch Gastfreundschaft gegen Fremde, sowie durch die Keuschheit und Treue der Frauen gegen ihre Männer aus. Die Ehe war polygamisch, da der Mann so viele Frauen nehmen durfte, als er wollte und zu ernähren vermochte (Sefrid. vit. S. Ottonis, c. 77). Ohne einen eigenen Ausdruck für Tugend in ihrer Sprache zu besitzen, faßten sie ihre Moral in die Worte zusammen: „Sey gerecht, mildthätig, gastfrei, brav!“ Dabei hielten sie Treubruch gegen Feinde für erlaubt, selbst wenn sie die Götter zu Zeugen der beschworenen Treue angerufen hatten (Thiotm. VI, c. 16 sqq. VIII, c. 4. Helm. I, c. 36 sqq. 52. 82. II, c. 12). Gleichwohl fehlte es ihnen keineswegs an äußerer Frömmigkeit. Unter den zahlreichen und mancherlei Göttern, welche sie in Tempeln und heiligen Hainen verehrten, werden besonders 14 als Hauptgottheiten erwähnt, von denen Siwa oder Zywie Leben, Gerovit oder Herovit den Frühlingssieger, Porevit den Waldsieger, Porenuz vielleicht den Waldbeschränker oder Waldverkürzer, Rugiavit den Sieger im Hirschgeschrei bedeutet. Dagegen bezeichnet Zernebog einen schwarzen und bösen Gott, Pizamar den Frieden der bösen Götter, Svantovit den heiligen und lichten Sieger, Prove das Recht. Der Name Triglav, der Dreiköpfige, gibt eine bloß äußerliche Bestimmung, während die übrigen vier, Zuarasici, Radigast, Gudrac oder Godrac und Podaga unerklärt bleiben (vergl. L. Giesebrecht, wendische Geschichten, Band I. S. 59 f. und die daselbst angeführten Belegstellen). So weit sich die Religion der Wenden aus darüber erhaltenen Nachrichten beurtheilen läßt, erscheinen ihre Götter zum Theil als Naturmächte, zum Theil als ethische Gewalten, in denen die dualistische Grundidee von einem guten und einem bösen Wesen nicht zu verkennen ist. Von den Göttern erwarteten die Wenden Glück oder Unglück, und um dasselbe im Voraus zu

*) Der allgemeine Name „Wenden“ wird von dem germanischen Worte Wand, Watten, Wasser abgeleitet und soll Meeranwohner bezeichnen, während der einheimische, bei ihnen selbst übliche Name Slaven, Slovenen wahrscheinlich von slowo, Wort, also die Redenden, einander Verständlichen, ὁμόγλωττοι, abzuleiten ist, wofür der Umstand spricht, daß sie ihre westlichen Nachbarn, die Deutschen, als njem, njemotz, die Stummen, Unverständlichen, bezeichneten. Vergl. Pfister, Gesch. der Teutschen. Bd. I. S. 532; Zeuß, die Deutschen und die Nachbarstämme. S. 68; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl. Th. I. S. 532.

erforſchen, bedienten ſie ſich der Orakel und Götterausſprüche, welche ſie durch den Mund der Prieſter erhielten (Thietm. VI, c. 17 sqq.). Daher verliehen Zeichendeuterei und Sehergabe den Prieſtern ein bedeutendes Anſehen in dem öffentlichen Leben der Nation, und da ihnen ihr Amt ebenſo viel Reichthum als Einfluß verſchaffte, ſo waren ſie es hauptſächlich, welche am Eifrigſten und Längſten der Aufnahme und Verbreitung des Chriſtenthums im Wendenlande widerſtrebten.

Da die Bekehrung der Pommern, Ranen (Rügier) und Obotriten bereits in früheren Artikeln der Real-Encykl. (vgl. Bd. XII, 51 ff. Bd. XIII, 158 ff. und Bd. XVII, S. 171 ff. unter Vicelin) ausführlich abgehandelt iſt, ſo haben wir uns hier auf die Haveller, Wilzen und Sorben zu beſchränken. Obwohl es keinem Zweifel unterliegt, daß zu dieſen wendiſchen Völkerſchaften, von denen einzelne Schwärme ſelbſt in's Frankenland und bis in die Rheingegenden vorgedrungen waren, einerſeits durch kühne Glaubensboten, andererſeits durch den gegenſeitigen Verkehr mit den benachbarten Deutſchen ſchon frühzeitig eine allgemeine Kunde des Chriſtenthums gelangte, ſo vermochte daſſelbe, dem herrſchenden ſlaviſchen Heidenthume gegenüber, doch unter ihnen um ſo weniger feſte Wurzel zu ſchlagen, als ſie unter den fränkiſchen Königen, beſonders an Karl dem Großen (ſ. den Art.), einen mächtigen Gegner fanden, der ſie größtentheils mit Waffengewalt zur Unterwerfung zwang und dadurch den Haß gegen die Religion ihrer Gebieter verſtärkte. Zwar hatte der Sieger, um die Unterworfenen im Zaume zu halten, an den Gränzen da, wo ſpäter die Städte Halle und Magdeburg aufblühten, zwei Feſtungen erbauen laſſen und über die ſorbiſche und böhmiſche Mark, ebenſo wie in dem eroberten Avarenlande, tapfere Grafen geſetzt. Als jedoch nach ſeinem Tode im Karolingiſchen Königshauſe vielfache Zerwürfniſſe ausbrachen und innere Kriege das Reich ſchwächten, verſuchten ſogleich auch die Wenden, nicht minder von der Liebe zur Freiheit, als von Haß gegen die neue, ihnen aufgedrungene Religion beſeelt, ſich von der fränkiſchen Herrſchaft durch wiederholte Empörungen frei zu machen, und es gelang ihnen Alles, was Karl der Große rückſichtlich ihrer beabſichtigt hatte, zu vereiteln (Helm. I, c. 9). Somit war es den kräftigen Herrſchern aus dem ſächſiſchen Hauſe vorbehalten, ſich dieſe wendiſchen Völkerſchaften nicht nur mit glücklicherem Erfolge völlig zu unterwerfen, ſondern auch unter ihnen dem Chriſtenthume und mit demſelben der deutſchen Kultur durch Stiftung von Kirchen, Klöſtern und Bisthümern Feſtigkeit und Dauer zu geben. Schon Heinrich I. zog, nachdem er die inneren Verhältniſſe des Reiches mit Umſicht geordnet und ein tüchtiges Heer geſchaffen hatte, im Jahre 927 aus Sachſen an der Elbe aufwärts und griff ohne Zögern die Haveller mit Nachdruck an. Es war mitten im Winter und die Kälte ſo groß, daß er auf dem Eiſe des Havelfluſſes ſein Lager aufſchlug. Gleichwohl eroberte er nach mehreren Gefechten ihren Hauptſitz Brennaburg (Brandenburg), mit welchem das ganze Land in ſeine Gewalt fiel. Von hier rückte er gegen die Dalemincier, welche an den Ufern der Elbe von Meißen bis zur Gränze des jetzigen Böhmens wohnten. Nachdem er ſich in der Zeit von 20 Tagen ihres Mittelpunktes Gana (wahrſcheinlich des zwiſchen Meißen und Lommatſch belegenen Jahna) bemächtigt und die Beute ſeinen Kriegern überlaſſen hatte, drang er in Böhmen ein, erſchien mit ſeinem Heere vor Prag und zwang den Herzog Wenceslav zur Entrichtung eines jährlichen Tributes. Inzwiſchen wurde Meißen befeſtigt und zugleich der ganze Stamm der Milcener unterworfen (Widuk. I, c. 35. Thietm. I, c. 6). Während dieß geſchah, hatten die Redarier, vom Stamme der Wilzen, das Zeichen zum Aufſtande unter den nördlichen Wenden gegeben. Heinrich ſandte daher im Herbſte des Jahres 929 ein ſtarkes ſächſiſches Heer unter den tapferen Grafen Bernhard und Thietmar gegen dieſelben. Die beiden Heerführer belagerten mit vereinter Macht die Stadt der Feinde Lunkini, ohne Zweifel das jetzige Lenzen in der Priegnitz, unfern der Elbe. Am fünften Tage rückte ein großes Heer der Slaven zum Entſatze der Stadt herbei und der Angriff wurde für den folgenden Tag feſtgeſetzt. Die Schlacht blieb lange zweifelhaft, doch errangen endlich die Sachſen durch ihre gei-

ſtige Ueberlegenheit einen großen und entſcheidenden Sieg, welcher die Wenden dauernd der ſächſiſchen Herrſchaft unterwarf und die Reichsgränzen von der Elbe an die mittlere Oder erweiterte (Widuk. I, c. 36. Thietm. I, c. 6. Fasti Corbej. ad a. 929 und Annal. Quedlinb. ad a. 930 bei Pertz Mon. Scptt. T. III. p. 4 und 54). Um die Unterwerfung der überelbiſchen Wendenſlaven zu ſichern, ordnete Heinrich eine nachdrückliche Gränzvertheidigung an, indem er nicht nur viele Burgwarten befeſtigen ließ, ſondern auch auf der ſächſiſchen Gränze die nordſächſiſche Mark unter dem Grafen Bernhard gegen die Wilzen und die Markgrafſchaft Meißen gegen die Milciener und Daleminzier errichtete (vergl. Mascov. Comment. etc. I, §. 17). Da durch die faſt ununterbrochen geführten Gränzkriege die Bevölkerung der Wenden ſehr abgenommen hatte, ſo verpflanzte der König fränkiſche und ſächſiſche Coloniſten ſowohl in die meißniſche Mark, als auch in andere Gegenden, jenſeits der Elbe. Die dort eingewanderten Deutſchen ließen ſich ihrer Sicherheit wegen meiſtens vereinigt in feſten Orten nieder, während die Slaven zerſtreut auf dem Lande wohnen blieben und ſich erſt nach und nach mit ihnen zu einem Volke vermiſchten. Auf ſolche Art wurde ein Theil des Wendenlandes in eine deutſche Provinz verwandelt und ein glücklicher Anfang zur Einführung des Chriſtenthums gemacht.

Was König Heinrich zur Bekehrung und Germaniſirung der Wenden mit Umſicht begründet hatte, das ſicherte, erweiterte und vollendete nicht ohne hartnäckiges Widerſtreben und blutige Kämpfe der Unterworfenen ſein größerer Sohn und Nachfolger Otto I., und fand dabei an dem ebenſo klugen und treuen, als tapferen und beharrlichen Markgrafen Gero eine treffliche Stütze (Thietm. II, c. 9 und 13). Otto übertrug demſelben, als dem tüchtigſten Manne, die Leitung des ſtets ſich erneuernden Gränzkrieges gegen alle ſlaviſche Stämme auf dem rechten Elbufer, als er im Herbſte des Jahres 937 nebſt den angeſehenſten Biſchöfen des Reiches in der königlichen Pfalz zu Magdeburg verweilte und daſelbſt das Moritzkloſter ſtiftete (Widuk. II, c. 9. 21. 30). Von Gero, der ſpäter die herzogliche Würde erhielt, wurden zunächſt theils durch Liſt, theils durch Waffengewalt die lange hartnäckig kämpfenden Haveller wieder unterworfen, worauf Otto I. in Magdeburg, wo er wenige Monate vorher ſeine geliebte Gemahlin Editha durch den Tod verloren hatte (Widuk. II, c. 41), am 9. Mai 946 unter Zuziehung des päbſtlichen Legaten Marinus, des Erzbiſchofs Friedrich von Mainz, des Markgrafen Gero und mehrerer Biſchöfe die Urkunde ausſtellte, kraft welcher in Havelberg ein Bisthum errichtet und dem Biſchof Udo übergeben wurde.*) Der neue Sprengel, der dem Erzbiſchofe von Mainz untergeordnet ſeyn ſollte, umfaßte unmittelbar das Land zwiſchen der Elbe und Stremme, der Elbe und dem Murizſee mit den Provinzen Zemziza, Liezizi, Nielitizi, Daſſia, Linagga und Mirizi. Indeſſen ſcheint der Biſchof von Havelberg nie in den vollen Beſitz ſeines Sprengels gekommen zu ſeyn, da ſich die Slaven zwiſchen dem Murizſee und der Oder lange Zeit in größerer Freiheit erhielten und es ſomit ſeinem Bekehrungseifer und der Tapferkeit Gero's überlaſſen blieb, die deutſche Herrſchaft und das Chriſtenthum in dem nordöſtlichen Theile des Bisthums zu begründen und gegen Südoſten, wo keine Gränze angegeben war, ſo weit als möglich auszubreiten. Doch muß ſich das Chriſtenthum um dieſe Zeit unter den Slaven raſch verbreitet haben, denn Adam von Bremen (II, 8 und 16) berichtet nach dem Zeugniſſe des Königs Suen, daß man damals in jenen Gegenden nicht allein viele Kirchen und Klöſter gebaut hatte, ſondern daß auch die 22 ſlaviſchen Provinzen bis auf drei bekehrt waren, und Helmold (I, c. 12) ſchreibt den glücklichen Erfolg ausdrücklich dem Eifer und der Freigebigkeit der dem hamburgiſchen Erzbisthum untergebenen Biſchöfe von Aldenburg zu, welche Otto I. mit reichen Schenkungen bedacht habe. Als ſodann der tapfere Markgraf Gero auch die Ukrer in einem entſcheidenden Treffen beſiegt

*) Udo ſtarb im Jahre 983, aber erſt 991 folgte ihm Hilderich bis 1008, dann Erich, der bis ſpäteſtens 1024 die Würde bekleidete und Gottſchalk zum Nachfolger hatte.

hatte und der Sprengel des Bischofs von Havelberg immer mehr sich ausdehnte, faßte Otto den Plan, ein zweites Bisthum auf dem rechten Elbufer zu errichten, dessen Sitz die alte slavische Waldfeste Brandenburg an der Havel seyn sollte. Die Stiftungsurkunde, welche die Gränzen dieses neuen Sprengels feststellte, ward vom Könige in Gegenwart des Legaten Marinus, der Erzbischöfe von Mainz und Hamburg, des Markgrafen Gero und anderer geistlicher und weltlicher Großen am 1. Oktober 949 zu Magdeburg unterschrieben. Alles Land, das zwischen der Elbe und der südöstlich von der havelbergischen Diöcese lag, wurde der Thätigkeit des neuen Bischofs angewiesen: zunächst die Provinzen Maraciani, Ciervisti, Ploni, Zpriavani, Heveldun, Ucri, Riaciani, Lusici; die beiden Provinzen Zemzizi und Dassia scheinen schon damals von Havelberg an Brandenburg abgetreten zu seyn. Dagegen sollten die Ortschaften Gommern, Pechau, Biederitz, Möckern, Burg, Grabau und Sirtau, welche bereits früher von Otto I. dem Moritzkloster zu Magdeburg geschenkt waren, der Zehntpflichtigkeit gegen Brandenburg enthoben seyn; jedoch wurden dem Kloster dafür bestimmte Naturallieferungen an Brandenburg auferlegt und der Abt desselben mußte sich außerdem verpflichten, dem Bischofe zur Zeit der jährlichen Predigt und Confirmation Beistand zu leisten. Zum ersten Bischof wurde ein Geistlicher Thietmar oder Ditmar ernannt, dem 968 Dodilo und nach dessen Ermordung im Jahre 980 Volkmar I. nachfolgte. —

Ungeachtet Otto I. durch die Stiftung der Bisthümer Havelberg und Brandenburg einen festeren Grund zur Bekehrung der Wenden gelegt hatte, so blieb doch noch lange Zeit der Erfolg hinter seinen Erwartungen zurück, da einestheils die Unterworfenen zu hoch besteuert und deßhalb seinen Einrichtungen abgeneigt waren, anderntheils die fremde Sprache, in der die neue Religion gelehrt wurde, fast unübersteigliche Hindernisse in den Weg legte (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. II., Abtheil. 1, S. 361 der 4. Aufl. und die daselbst abgedruckten Beweisstellen). Auch benutzten nicht lange darauf zwei zinspflichtige Wendenfürsten, Raco und Stoinef, die allgemeine Unzufriedenheit zu einem Aufstande, der erst durch den Sieg des deutschen Heeres bei Raxa und durch die Unterdrückung der Anstifter des Aufruhrs beigelegt werden konnte (Widuk. III, c. 51 ff. Thiotm. II, c. 6 sq.). Seitdem richtete der König mit allem Ernst seine Blicke auf die Meißner und Lusitzer Wenden, über welche drei Markgrafen in Merseburg, Meißen und Zeitz gesetzt waren. Schon in der großen Ungarnschlacht auf dem Lechfelde am 10. August 955 hatte Otto im inbrünstigen Gebete zu Gott das Gelübde gethan, zur Ehre des heiligen Laurentius, dessen Tag es war, in Merseburg ein Bisthum zu gründen und seinen großen, neuerdings daselbst angefangenen Palast zu einer Kirche ausbauen zu lassen, wenn Christus ihm durch seine Fürbitte Sieg und Leben gewähren werde (Thiotm. II, c. 4). Sein Gebet ward erhört; bevor er jedoch das gethane Gelübde ausführte, wünschte er in Magdeburg ein Erzbisthum mit einem angemessenen, über die neuen wendischen Bisthümer sich erstreckenden Sprengel zu errichten. Allein der Bischof Bernhard von Halberstadt, in dessen Diöcese Magdeburg lag, verweigerte dazu seine Einwilligung, so sehr auch der König mit Bitten in ihn drang. Als daher Otto im Jahre 962 seinen zweiten Zug nach Italien zur Kaiserkrönung unternahm, verhandelte er darüber mit dem Pabste Johann XII. und bewog denselben, unter dem 12. Februar 962 eine Bulle zu erlassen, welche verordnete, daß zu Magdeburg beim Münster, welches der Kaiser erbaut habe, ein Erzstift errichtet werden solle, damit es die neubekehrten Slaven durch seine Suffragane regiere. Zu diesem solle ein Bisthum Merseburg gehören, welches mit einem Münster zu vereinigen sey, das der Kaiser in Folge eines Gelübdes dort erbauen werde. Dem Kaiser und seinen Nachfolgern solle das Recht zustehen, Zins und Zehnten aller Heiden, die durch sie bereits zur Taufe gebracht seyen und die sie künftig noch dazu bringen würden, zu vertheilen und dem Magdeburger, Merseburger und jedem beliebigen künftigen Bischofssitze zu überweisen. Sodann verpflichtete der Pabst die fünf Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln, Salzburg und Hamburg insbesondere, einträchtig mit allen Kräften des

Gemüthes und des Leibes dem kaiſerlichen Unternehmen förderlich zu ſeyn (vergleiche Annal. Saxo ad a. 962. Boyſen, hiſtoriſches Magazin Bd. I. S. 124, wo die Bulle vollſtändig abgedruckt iſt). Deſſenungeachtet konnte der Kaiſer immer noch nicht die Erfüllung ſeines Wunſches erreichen. Als er daher im Jahre 966 zum dritten Male nach Italien gezogen war, verſammelte er um Oſtern des folgenden Jahres in dieſer Angelegenheit auf's Neue in Ravenna eine Synode, auf welcher der Pabſt Johann XIII. und eine Anzahl Biſchöfe aus Italien, Germanien und Gallien zugegen waren (Cont. Regin. ad a. 967). Hier berichtete er ihnen, wie er die meiſten ſlaviſchen Nationen jenſeits der Elbe zum Chriſtenthume bekehrt habe, und forderte ſie auf, Anſtalten zu treffen, daß jene nicht in's Heidenthum zurückfielen. Die verſammelten Biſchöfe kamen der ihnen bekannten Abſicht des Kaiſers bereitwillig entgegen und erſuchten ihn, in Magdeburg bei der Kirche des heiligen Mauritius ein Erzbisthum zu errichten; ſie erklärten jedoch auch einſtimmig, daß die neue Stiftung nicht ohne Einverſtändniß des Biſchofs von Halberſtadt und des Erzbiſchofs von Mainz, deren Diöceſen dabei betheiligt wären, geſchehen dürfte. Demgemäß faßte die Synode mit Zuſtimmung des Pabſtes den Beſchluß, daß nach erlangter Einwilligung der genannten Kirchenfürſten Magdeburg ein Erzbisthum, dem die Biſchöfe von Havelberg und Brandenburg als Suffragane untergeordnet ſeyen, erhalten und ihm das Recht zuſtehen ſolle, an paſſend gelegenen Orten im Wendenlande, namentlich in Merſeburg, Zeitz und Meißen Bisthümer zu ſtiften (vergl. Boyſen, hiſtoriſches Magazin, Bd. I. S. 122). Dennoch würde der Kaiſer ſein Ziel ſo ſchnell nicht erreicht haben, wenn nicht bald darauf der Tod den Biſchof Bernhard von Halberſtadt, der am meiſten widerſtrebte, und wenige Wochen ſpäter auch den Erzbiſchof von Mainz aus dieſem Leben abgerufen hätte. Zum Nachfolger Bernhard's wählte das Volk und die Geiſtlichkeit in Halberſtadt den Hildiward, welchen der Kaiſer ſofort zu ſich nach Rom kommen ließ und erſt dann durch die Inveſtitur beſtätigte, nachdem derſelbe eingewilligt hatte, den Theil der halberſtädtiſchen Parochie, der zwiſchen der Ohre, Elbe, Bode und dem Friedrichswege lag, an St. Moritz in Magdeburg, und einen anderen zwiſchen dem Wildbache, dem Salzſee, der Saale, Unſtrut, Helme und Wallhauſen an die St. Lorenzkirche in Merſeburg abzutreten (Thietm. II, c. 12. 14). Nun ließ ſich auch der neugewählte Erzbiſchof Hatto von Mainz beſtimmen, die Biſchöfe in Havelberg und Brandenburg von der Verpflichtung gegen ſeine Kirche loszuſprechen und dem Magdeburgiſchen Erzbisthume zu überweiſen. Auf einer zweiten Synode in Ravenna, 968, erklärten dann beide Prälaten nochmals ihre Einwilligung in die beabſichtigte Maßregel, worauf der Kaiſer den Biſchof von Halberſtadt für die Abtretungen, zu denen dieſer ſich verſtanden hatte, entſchädigte (Meibom. rer. Germ. Scptt. Tom. II. p. 732 sq.). Sobald dieß geſchehen war, errichtete der Kaiſer auf der linken Seite der Elbe die beiden Bisthümer Merſeburg und Zeitz, während er auf der rechten des Stromes im Wendenlande den Gau Luſici vom brandenburgiſchen Sprengel wieder trennte und für die Luſitzer, Milciener und ihre ſlaviſchen Nachbarn, jenſeits des Boberfluſſes, ein eigenes Bisthum Meißen ſtiftete. Die Gränzen dieſer Diöceſe wurden weiter ausgedehnt, als bei den übrigen wendiſchen Bisthümern, und da es dem neuen Bisthume an einem beſtimmten Grundbeſitze fehlte, ſo verordnete die Stiftungsurkunde, „daß Alle, welche innerhalb der Gränzen deſſelben wohnten, von jeglichem Segen der Erde, an Feldfrucht und Vieh, von Geld, Kleidung, von Allem, was zum Nutzen der Menſchen dient, die Zehnten, welche ſie Gott, dem Allregierer, ſchuldig wären, ohne irgend eine Weiterung an die meißniſche Kirche entrichten ſollten. Wer ſich unterfange, dies Gebot zu umgehen oder zu brechen, über den werde ſofort der Zorn Gottes und aller Heiligen kommen“ (Meibom. rer. Germ. Scptt. T. I. p. 752 sq Calles, scr. episc. Misn. p. 17). Zum erſten Biſchof von Merſeburg wurde 968 Boſo gewählt, dem 971 Giſeler, dann 1004 Wigbert und vom 24. April 1009 bis zum 1. Dezember 1019 Thietmar von Waldeck, der rühmlichſt bekannte Geſchichtſchreiber (ſ. den Art.), nachfolgten. Dem Bisthum Zeitz, welches

1029 nach Naumburg verlegt ward, ſtanden Hugo I. bis 979, Friedrich bis 990, Hugo II. bis 1002 und Hildeward bis 1032 nacheinander vor. Das Bisthum Meißen erhielt den vom Kaiſer ernannten Burchard zum erſten Biſchof, nach welchem 982 Volkhold, 990 Eido oder Eid, 1015 Hildeward oder Eilward und 1023 Hubert folgten. Zum Erzbiſchofe von Magdeburg hatte der Kaiſer Anfangs den Abt des dortigen Moritzkloſters Richarius beſtimmt; als er jedoch nach dem Empfange eines ihm heimlich zugeſtellten Schreibens ſeine Anſichten über denſelben unerwartet änderte, wählte er ſtatt deſſen den Abt Adalbert zu Weißenburg, welcher ihm durch eine im Jahre 861 ſeinem Auftrage gemäß unternommene Miſſionsreiſe nach Rußland bekannt und lieb geworden war (vgl. Annal. Hildesh. Quedlinb. und Annal. Lamb. ad a. 960. Cont. Regin. ad a. 959. 960. 961. 966). Am 18. Oktober 968 empfing Adalbert, vom Kaiſer nach Rom geſandt, aus der Hand des Pabſtes das Pallium und die Weihe nebſt der Vollmacht, den unter ihm ſtehenden Biſchöfen im Slavenlande, jenſeits der Saale und Elbe, ihre Parochieen zu vertheilen und anzuordnen (vgl. Boyſen, hiſtoriſches Magazin, Bd. I. S. 128 ff.). Zugleich erhielt er auf die Fürbitte des Pabſtes die Erlaubniß, ſeine Abtei, die unter wahren und vollkommenen Chriſten gelegen, neben dem Erzbisthume, das ſich unter Völkern unvollkommenen Chriſtenglaubens befinde, zu behalten (vergl. Meibom. Scrptt. rer. germ. T. I. p. 762 sqq.). Von päbſtlichen Abgeordneten kehrte ſodann Adalbert zu ſeiner neuen und ſchwierigen Wirkſamkeit nach Deutſchland zurück. Hierauf ließ der Kaiſer an alle Biſchöfe und Grafen des erzbiſchöflichen Sprengels die Aufforderung ergehen, ſich zur Einführung ihres geiſtlichen Oberhirten auf das nächſte Weihnachtsfeſt in Magdeburg einzufinden (Thietm. II, c. 14. Helm. I, c. 11). Mit dieſer Feier, die nach des Kaiſers Anordnung geſchah, wurde die Weihe der ernannten Biſchöfe von Merſeburg, Zeitz und Meißen verbunden, und ſie ſowohl, als auch die Biſchöfe Dudo von Havelberg und Dudelin von Brandenburg, der mittlerweile dem Thietmar im Bisthume gefolgt war, gelobten gleichzeitig dem Adalbert, als ihrem Vorgeſetzten, Treue und Unterwerfung (vgl. Pertz Mon. T. IV. p. 560). Da um dieſe Zeit der Herzog Meſico auch für Polen ein Bisthum in Poſen geſtiftet und einem Geiſtlichen Namens Jordan übertragen hatte, ſo ward dieſes ebenfalls dem Magdeburger Sprengel zugetheilt (Thietm. II, c. 14), während das vom Herzoge Boleslav II. von Böhmen geſtiftete Bisthum zu Prag mit des Kaiſers Bewilligung zu dem Sprengel des Erzbiſchofs von Mainz gezogen wurde (vergl. Cosm. Prag. ad a. 967 bei Menken Scrptt. T. I. p. 1994).*

Mit der Errichtung und Eintheilung des Erzbisthums Magdeburg, deſſen Geſchichte in einem früheren Artikel der Real-Encyklopädie (Bd. VIII. S. 663 ff.) ausführlich mitgetheilt iſt, war endlich der lange gehegte Entwurf des Kaiſers Otto I. verwirklicht und ein feſter Grund für das Kirchenweſen im Wendenlande gelegt worden. Deſſenungeachtet koſtete es noch viele Mühe und Anſtrengung, das Chriſtenthum in demſelben einheimiſch zu machen, und noch volle zwei Jahrhunderte vergingen unter wiederholten Empörungen und manchen blutigen Kämpfen, bis es dem fortgeſetzten Unterrichte der Geiſtlichen in den Stiftern und Klöſtern, ſowie dem Einfluſſe der deutſchen Anſiedler in dem täglichen Verkehre gelang, nicht nur die trotzigen, unzufriedenen ſlaviſchen Gemüther zu beſänftigen, ſondern auch die geſammten, vom althergebrachten heidniſchen Aberglauben ſo lange beherrſchten Völkerſchaften mit den chriſtlichen Lehren zu durchdringen und an die Sprache, Lebensweiſe und Verfaſſung der Deutſchen ſo zu gewöhnen, daß ſie mit ihnen ein Ganzes wurden.

Literatur: Widukindi res gestae Saxonicae. Thietmari chronicon. M. Adami gesta Hamburg. eccles. pontificum bei Pertz Mon. Scriptt. T. III. und VII. Helmoldi chron. Slavorum in Leibnit. Scriptt. Brunsv. T. II. p. 537 sqq. — Zeuß, die Deutſchen und die Nachbarſtämme, München 1837. Gebhardi, allgemeine Geſchichte der Slaven und Wenden, IV Theile, 4°, Halle 1790 ff. K. Chr.

v. Leutſch, Markgraf Gero, Leipzig 1828. Pfiſter, Geſchichte der Deutſchen, Bd. I. und II. Ranke, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter dem ſächſiſchen Hauſe, 2 Bände, Berlin 1837 ff. L. Gieſebrecht, wendiſche Geſchichten aus den Jahren 780—1182, 3 Bände, Berlin 1843, 8°. Schröckh, Kirchengeſchichte, Theil XXI. S. 448 ff. Gieſeler, Kirchengeſchichte, Bd. II., Abth. 1, S. 361 ff. der 4. Aufl. Mooyer, Verzeichniſſe der deutſchen Biſchöfe ſeit dem Jahre 800. Minden 1854, 8°.

G. H. Klippel.

Werenfels, Samuel, der Sohn des Baſelſchen Antiſtes Peter Werenfels, wurde geboren am 1. März 1657. Den Grund zu ſeinen Studien legte er auf den vaterländiſchen Anſtalten von Baſel, Zürich, Bern, Lauſanne und Genf. Daran ſchloß ſich zu einer Zeit, als er ſchon in ſeiner Vaterſtadt als Profeſſor des Griechiſchen aufgetreten war, eine größere wiſſenſchaftliche Reiſe nach Holland und dem nördlichen Deutſchland. Seine öffentliche Lehrthätigkeit begann er auf dem Gebiete der Rhetorik, indem er den Lehrſtuhl dieſer Wiſſenſchaft in Baſel betrat. Es fiel dieß in eine Zeit, in welcher auch die proteſtantiſchen, namentlich die reformirten Theologen, wieder mehr Aufmerkſamkeit auf die Form der Predigt richteten. Wir erinnern an Tillotſon und Saurin. Werenfels hatte ſelbſt viele redneriſche Gabe und ſuchte dieſe nun auch in den Schülern zu wecken. Er verſchmähte es nicht, ihnen auch dramatiſche Spiele zur Uebung im freien Vortrage anzuempfehlen *). Gegenüber dem falſchen Pathos, das ſich auch auf vielen Kanzeln breit machte, empfahl er Natürlichkeit und edle Einfachheit der Rede, wovon jedoch eine gewiſſe Eleganz, der er ſich ſelbſt, auch im Lateiniſchen befliß, nicht ausgeſchloſſen war. Der Geſchmackloſigkeit und Pedanterie trat er in ſeiner berühmten Abhandlung „de logomachiis eruditorum" entgegen. Er betrachtete die Disputirſucht als eine Krankheit, die weſentlich in ſittlichen Gebrechen, namentlich im Hochmuth ihren Sitz hat, und bedauerte, daß auch die Theologie von ihr angeſteckt ſey. Freilich erſchien ihm Manches als leeres Wortgezänke (z. B. über ὑπόστασις und οὐσία), was mit tieferen Unterſchieden geiſtiger Anſchauung zuſammenhing. Als Heilmittel gegen die Krankheit ſchlug er ein Univerſal-Wörterbuch vor, in welchem über alle wiſſenſchaftlichen Begriffe genaue Definitionen gegeben würden, an die man ſich zu halten hätte, mit Vermeidung aller zweideutigen, dunkeln und verwirrenden Ausdrucksweiſen. Er verhehlte ſich freilich die Schwierigkeit einer ſolchen Aufgabe nicht, zu deren Löſung ſich nach ſeiner Anſicht die tüchtigſten und gelehrteſten Geiſter vereinigen ſollten. — Im Jahre 1696 trat Werenfels in die Reihe der theologiſchen Profeſſoren ein, indem er am 15. Dezember zum Profeſſor locorum communium et controversiarum (Dogmatik und Polemik) ernannt wurde. Am 9. Juni deſſelben Jahres empfing er in glänzender Verſammlung den Doktorgrad aus den Händen des J. R. Wettſtein. Obgleich er nun amtlich zur Behandlung der Controverſen verpflichtet war, ſo faßte er doch ſeine Aufgabe dahin, daß es ſich weniger darum handle, antiquirte Ketzereien zu widerlegen, als

*) Schon als Jüngling forderte er von den Behörden die alten Schulkomödien zurück. Vgl Oratio de comoediis. Opusc. p. 793. Welchen trefflichen pädagogiſchen Grundſätzen ſchon damals Werenfels huldigte, davon zeuge folgende Stelle: Illi optime aetati nostrae consulunt, qui voluptates nobis non prorsus adimunt, sed eas rationis freno moderantur, qui juveniles impetus non extingunt, sed hos ad virtutem dirigunt; qui cupiditates non tollunt, sed tenellos animos a pravis abstractos sensim ad honestas et liberales deflectunt: qui dulce, quod tantopere adpetimus, concedunt, sed ita ut dulci utile admisceant: qui gratissimum nobis potum propinant, sed ita, ut in illo lateat medicina: qui lusum nobis permittunt, sed ita ut in ipso lusu sit, quo doctiores, quo sapientiores, quo meliores reddamur. — Uebrigens unterſchied Werenfels ſehr gut zwiſchen Komödien der guten und der ſchlechten Art. Quod si itaque probo comoedias, comoedias intelligo non conductorum histrionum, sed ingenuorum adolescentium, non mercenariorum mimorum, sed artium liberalium studiosorum, quales ipsi aliquando Principes sine dignitatis imminutione agere non erubescunt. Comoedias probamus, sed castas, graves, honestas: sales commendamus, at non scurriles, non obcoenos. Lepores placent, sed urbani: joci, sed pudici, u. ſ. w.

die verkehrten theologiſchen Richtungen der Gegenwart zu bekämpfen und auch den theologiſchen Eifer auf ſein Maaß zurückzuführen*). In dieſer ireniſchen Richtung begegnete er ſich mit ſeinen Freunden Friedrich Oſterwald und Alphons Turretin (ſ. die Artt.), mit denen er das ſogenannte theologiſche Triumvirat der damaligen Zeit bildete. Wie er mit dieſen beiden Männern der reformirten Kirche auf einer Reiſe nach Genf und Neuenburg perſönliche Bekanntſchaft ſchloß, ſo näherte er ſich auch bei einem Aufenthalte in Paris dem gelehrten Benediktiner Montfaucon, obgleich er ſich des tiefgehenden Unterſchiedes zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus klar bewußt blieb und von aller falſchen Religionsmengerei ſich fern hielt **). Nach dem damals in Baſel üblichen Syſtem des Vorrückens von einer Nominal-Profeſſur zur anderen, vertauſchte Werenfels im Oktober 1703 ſeine bisherige Stelle mit der eines Profeſſors des Alten Teſtamentes, welche als die höhere galt. Das A. Teſtam. war nun freilich nicht ſein ſpecielles Fach; er fühlte das auch wohl und beſchränkte ſich mehr auf die praktiſche Erklärung der Pſalmen. Dagegen führte er in den Kreis der theologiſchen Studien eine in Baſel bisher nicht vertretene Disciplin ein, die Hermeneutik. Schon in ſeiner Antrittsrede handelte er von dem Ziel, das ſich der Schriftausleger zu ſetzen habe***). Seine Aufgabe fand er darin, mit Beſeitigung aller vorgefaßten Meinungen, dem urſprünglichen Sinne einer jeden Stelle mit Aufrichtigkeit und mit Unbefangenheit nachzugehen, das Gefundene dann, ohne Verdrehung, ohne etwas dazu oder davon zu thun, Anderen auszulegen und ſo klar als möglich in's Licht zu ſtellen.

Der wahre Sinn einer Stelle iſt nicht ein beliebiger, wie ihn möglicherweiſe die Worte zulaſſen und wie er in der Seele des Leſers entſteht, auch nicht jeder an ſich wahre Satz, ſondern nur der, welchen der Verfaſſer an dieſem beſtimmten Orte beabſichtigt hat. Es kann Etwas an ſich durchaus wahr und weder der Wortbedeutung noch dem geſammten Schriftinhalt widerſprechend ſeyn, und doch iſt es nicht der richtige Sinn der betreffenden Stelle †). Weniger fehlt der, welcher den Sinn einer Stelle nicht ganz erſchöpft, als wer ihn falſch verſteht. Jenes iſt nur ein Nichtwiſſen (ein Zurückbleiben hinter dem vollen Wiſſen, ignorantia), dieſes ein Irrthum. Verzeihlicher aber iſt das Nichtwiſſen, als der Irrthum, dieſer dagegen, auch in Hinſicht auf die Erkenntniß der Heilswahrheiten, gefährlicher als jenes. Nichts verleitet mehr zu gewagten und falſchen Erklärungen, als die Eitelkeit, die Ruhmbegierde und die falſche Scham, ſeine Unwiſſenheit, da einzugeſtehen, wo wir nicht weiter können. Das Geſuchte iſt das Seltenere, und das, meint man dann, ſey allein des Gelehrten würdig, der doch in der Schrift mehr entdecken müſſe, als der große Haufe der Ungelehrten.

*) Vgl. Dissertatio de controversiis theologicis rite tractandis. Opusc. p. 575. Die Polemik iſt zu führen 1) pie et religiose, 2) candide et sincere, 3) solide, 4) placide et moderate. Trefflich geißelt er unter Anderem die Vermengung des fleiſchlichen Eifers mit dem vermeintlichen Prophetenеifer für die Ehre Gottes: Scio in quibus zelotae hujus seculi quaerunt malae causae suae praesidia. Adducunt et coacervant omnes prophetarum, Christi et Apostolorum invectivas in Idololatras, Pseudoprophetas et Pseudoapostolos, audentque cum divino sanctissimorum virorum zelo pravos suos affectus et scandalosa convicia comprobare .... Praeterea Prophetas imitari velle in iis, quae ex divino instinctu et jussu et prophetico spiritu fecerunt, non minus ineptum est, ac si hodierni Judaei veterum Israelitarum exemplo Christianos, inter quos vivunt, spoliare, aut si quis Hoseam Prophetam in ducenda uxore scortatrice imitari vellet. Quod si Prophetas et Apostolos, si Christum ipsum imitari volumus, imitemur eos in iis, in quibus volunt, ut illis similes simus. „Discite", inquit summus Doctor noster, „discite a me, qui a mitis sum et humilis corde."

**) Vgl. die ſcharfe Beurtheilung der Boſſuet'ſchen Vermittelungskünſte. Opusc. p. 580.

***) De Scopo, quem Scripturae Interpres sibi proponere debet. Opusc. p. 370.

†) Als Beiſpiel führt der Verfaſſer das Wort Jeſu an: „Herodes iſt ein Fuchs." Wollte nun Einer alle möglichen Eigenſchaften des Fuchſes aufſuchen und ſie auf Herodes anwenden, ſo wäre dieß, auch wenn die Vergleichungen zuträfen, ein ungeſchicktes exegetiſches Verfahren; denn es handelt ſich hier nicht darum, zu wiſſen, worin Herodes dem Fuchs ähnlich geweſen nach allen möglichen Beziehungen hin, ſondern nur, warum ihn Jeſus an dieſem beſtimmten Orte und in dieſer einen Beziehung mit einem Fuchs verglichen habe.

Die Geſchichte der Sekten und der Myſtiker zeigt, wie Jeder in der Schrift ſeine eigene Meinung geſucht und gefunden habe*). Aber auch das dient einer unrichtigen Erklärung nicht zur Entſchuldigung, wenn ſie zufällig mit der Orthodoxie der Kirche zuſammenſtimmt oder für die Erbauung nützlich iſt. In letzterer Beziehung können auch wohlgeſinnte Prediger häufig fehlgreifen. Uebrigens ſollten auch die Zuhörer zu unterſcheiden wiſſen zwiſchen dem, was in der Predigt zur eigentlichen Schrifterklärung und was zur weiteren Ausführung des Textes und der Anwendung auf die Lebensverhältniſſe gehört. Von vorneherein verwerflich ſind alle exegetiſchen Spielereien, welche mehr Ergötzung des Witzes und der Phantaſie, als die reine göttliche Wahrheit ſuchen (argutiolas, allegoriolas, allusiunculas, typos, figuras, parallelismos et synchronismos). Endlich wird mit allem Ernſte vor dem ſträflichen Mißbrauche gewarnt, welcher von denen mit der Schrift getrieben wird, die in ihren Ausſprüchen (z. B. über die Gerechtigkeit aus dem Glauben) einen Vorwand für die Geſetzloſigkeit ſuchen.

Dieſe wenigen Andeutungen mögen hinreichen, zu zeigen, wie Werenfels ſchon ganz denſelben hermeneutiſchen Grundſätzen huldigte, welche ſpäter durch Erneſti zur allgemeinen Anerkennung gebracht worden ſind, den Grundſätzen der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation. Bald erhielt er auch Gelegenheit, praktiſchen Gebrauch von dieſen Grundſätzen auf der Kanzel zu machen, indem er ſeit 1711 auf einige Zeit eine Stelle als Prediger und zwar an der franzöſiſchen Kirche übernahm. Es zeugt für die Gewandtheit des Mannes, daß er in einer Sprache, die nicht ſeine Mutterſprache war, dennoch zu großer Erbauung derer zu reden wußte, die ihn hörten. Die Predigten wurden nachwärts gedruckt und in's Deutſche und Holländiſche überſetzt**). In ebendemſelben Jahre (1711) rückte Werenfels zu der oberſten theologiſchen Profeſſur vor, der des Neuen Teſtaments, und in dieſer blieb er bis zu ſeinem Tode, den 1. Juni 1740. — Einen durch Vitringa vermittelten Ruf an die Univerſität Franecker hatte er ausgeſchlagen. Dagegen konnte er die Ehre nicht abweiſen, die ihm die engliſche Geſellſchaft „zur Verbreitung des Evangeliums in fremden Ländern“ erwies, als ſie ihn zu ihrem Mitgliede ernannte. Daſſelbe that auch die Berliner „Societät der Wiſſenſchaften“.

Bedeutende Erlebniſſe ſind es nicht, welche Werenfels einen Namen gemacht haben, auch iſt kein größeres Werk von ihm zu nennen, das Bahn brechend in den Gang der Theologie eingegriffen hätte. Aber die zahlreichen einzelnen Abhandlungen über verſchiedene exegetiſche und dogmatiſche Fragen, die in ſeinen Opuskeln***) geſammelt ſind, ſind noch jetzt der Beachtung werth.

Daß Werenfels, obgleich dem reformirten Lehrbegriff von Herzen zugethan, die Sprödigkeit deſſelben mit überwinden half, geht aus ſeinem ſchon erwähnten Verhältniß zu Oſterwald und Turretin und aus ſeiner ganzen Erſcheinung hervor; und ſo lag ihm auch der Friede mit der lutheriſchen Schweſterkirche am Herzen. In einer eigenen Abhandlung „über die Vereinigung der Proteſtanten“, die ſeinen Predigten angehängt iſt und ſich auch in lateiniſcher Ueberſetzung in den Opuskeln findet, theilt er ſeine Anſichten hierüber mit. Nicht eine voreilige Vereinigung, wohl aber eine auf gegenſeitiger Anerkennung beruhende, friedliche Geſinnung war es, die ihm als nächſtes Ziel vorſchwebte. Ein aufgedrungener Conſens, eine erzwungene Uniformität in der Doktrin,

*) Bekanntlich hat Werenfels dieß auch in dem Diſtichon ausgedrückt:

Hic liber est, in quo quisque sua dogmata quaerit,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

**) Sermons sur des vérités importantes de la religion. Amst. 1716. Wie beſcheiden und gewiſſenhaft zugleich Werenfels ſeine Stellung als Prediger auffaßte, davon zeugt der Eingang zur zweiten Predigt.

***) Es gibt zwei Hauptausgaben: die große Quartausgabe, nach der wir citirt haben. Bas. 1718. (Lausanne 1739. Lugd. Bat. 1712. II.), und die Ausgabe in gr. 8. 3 Bde. Baſ. 1782. Frühere Sammlungen: Sylloge dissertationum theol. Bas. 1716. und Dissertationes varii argumenti. Amst. 1716. II.

erſchien ihm als ein Uebel, das leicht noch ärger drücken würde, als das Joch des Pabſtthums. Man ſoll (das war ſein Rath) die Verſchiedenheit der Bekenntniſſe, die eine Folge unſerer menſchlichen Unvollkommenheit ſind, tragen wie andere Unvollkommenheiten auch, ſoll aber darum es nicht fehlen laſſen an gegenſeitiger Anerkennung und Liebe. Dieſe Geſinnung wird ihren beſten Ausdruck finden in der Abendmahlsgemeinſchaft, wobei die Theilnehmenden, trotz aller Verſchiedenheit der Meinungen, ſich als Glieder eines Leibes bekennen. Dieſe Gemeinſchaft faktiſch zu vollziehen, erklärte Werenfels ſchon zu ſeiner Zeit als heilige Chriſtenpflicht. Man ſoll nicht länger zuwarten, nicht länger mit dem bloßen Gedanken an die dereinſtige Möglichkeit der Sache ſich begnügen, ſondern ernſtlich zur Vereinigung die Hand bieten. Rückſichtlich der noch beſtehenden Differenzen warnte er vor Conſequenzmacherei und rieth, ſich an das zu halten, was ſich innerlich bewähre an den Herzen der Gläubigen. Er war überzeugt, daß die Wurzel des Uebels nicht im Verſtande liege, ſondern im Herzen, im Mangel an rechter Liebe und Demuth. Ehe wir Anderen den Himmel zuſchließen wollen, ſollen wir erſt ſelber ſuchen unſeres Heils gewiß zu werden.

Auf die Wirkung des Heils war es bei Werenfels überall abgeſehen: nicht im engen Sinne des Pietismus, aber doch in einem dem edeln Geiſte Spener's gemäßen Sinn. Es kann uns daher auch nicht befremden, wenn Zinzendorf durch den milden frommen Geiſt des Mannes ſich angeſprochen fühlte und ſeinen Hingang in einem Gedichte feierte *).

Seiner praktiſchen Richtung gemäß ſuchte auch Werenfels als akademiſcher Lehrer, über die engeren Gränzen ſeines amtlichen Berufes hinausgreifend, den Studirenden durch praktiſche Anleitung zur Führung ihres Amtes nützlich zu werden. Es war dieß um ſo nöthiger, als damals noch kein beſonderer Lehrſtuhl für die praktiſche Theologie beſtand, was Werenfels auch offen als einen Mangel bezeichnete.

Verdüſtert wurde ihm ſein Lebensabend durch den verdrießlichen Wettſteiniſchen Handel, in den auch er hineingezogen wurde. Wenige Jahre vorher war eine kleine anonyme Schrift erſchienen, in welcher (mit dem Blick auf die Formula Consensus) den kirchlichen Behörden das Recht abgeſprochen wird, Solche, die in unweſentlichen Dingen von der Orthodoxie abweichen, vom Miniſterium auszuſchließen. Werenfels ſoll ihr Verfaſſer geweſen ſeyn (vgl. m. Programm S. 41). Nun ſollte er ſelbſt zur Abſetzung eines gelehrten und um die Wiſſenſchaft hochverdienten Collegen mitwirken! Mochte ihm auch immerhin die Heterodoxie Wettſtein's als eine tiefer gehende erſcheinen, welcher entgegenzuwirken, Pflicht ſey, ſo war ihm doch die leidenſchaftliche Weiſe, mit der die Verhandlungen betrieben wurden, in hohem Grade anſtößig. Er zog ſich erſt von den Sitzungen des theologiſchen Conventes und endlich ganz von der akademiſchen Thätigkeit zurück und lebte der Pflege ſeines Seelenheils. Wir können uns nicht enthalten, zur vollen Karakteriſtik des Mannes Einiges aus dem Briefe mitzutheilen, den er bei Anlaß ſeiner Demiſſion an ſeinen Freund Oſterwald richtete **).

---

*) Es findet ſich, jedoch vom Original bedeutend abweichend, in der Knapp'ſchen Ausgabe der Zinzendorf'ſchen Gedichte (Stuttg. 1845) und bei Spangenberg in dem 5. Bande der Biographie des Grafen. Die Schlußſtrophe lautet:

„Baſel, du Schul' der Verſtändigen,
Willſt du Gott Seelen behändigen
Deut' den künftigen Farell'n
Und Werenfelsis
Das Deo gloria in excelsis
Auf Gott im Fleiſch."

Vergl. Beilage V. zu meinem Programm: die theologiſche Schule Baſels und ihre Lehrer. Baſel 1860.

**) Er findet ſich lateiniſch im Manuſkript auf der Frey-Grynäiſchen Bibliothek. Einen Auszug gibt mein Programm Beil. VI. Hier theilen wir ihn in deutſcher Ueberſetzung mit:

„Die Jünger Chriſti recht unterrichten, heißt nicht, ihnen bloß die Lehre mittheilen und erklären, ſondern ſie von deren Wahrheit überzeugen. Und dieß geſchieht nur dann, wenn unſer

Eine das Lebensbild dieſes Mannes zuſammenfaſſende, die vielen in den Opuskeln zerſtreuten Goldkörner zu einem Ganzen verarbeitende Biographie fehlt uns noch. Unſerer Zeit könnte ſie als Spiegel vorgehalten werden. Außer den Athen. Raur. p. 57 sq. ſind zu vgl. Hanhart, „Erinnerungen an Sam. Werenfels“, in der wiſſenſch. Zeitſchrift herausgeg. von Lehrern der Baſeler Hochſchule. 2r. Jahrg. 1824. S. 22 ff. und mein oben angeführtes Programm. 1860. Hagenbach.

Werke, gute. Mit dem geſchichtlichen Falle des Heidenthums war der von Paulus ſo ſcharf gezeichnete Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium, Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in den Hintergrund getreten; aus lebendigſter Erfahrung hatte die Kirche der erſten Jahrhunderte die zwiefache Ueberzeugung gewonnen, daß nur der Glaube den Menſchen in die Gemeinſchaft mit Chriſto und dadurch in den Beſitz des Heiles verſetze, daß aber dieſer Glaube auch unmittelbar in völliger Erneuerung des Lebens ſich wirkſam erweiſe. Das Verhältniß des Glaubens und der Werke zu einander und beider zur Seligkeit war aber noch ſo wenig in das kritiſche Bewußtſeyn eingetreten und dogmatiſch fixirt, daß die apoſtoliſchen Väter und älteſten Kirchenväter beide in ganz äußerlicher Nebeneinanderſtellung als nothwendig zum Heil bezeichnen und dieſes, wenn auch vorwiegend durch den Glauben, doch oft auch mit durch die Werke bedingt ſeyn laſſen. Hagenbach, Dogmengeſchichte, zweite Aufl., I. §. 70. Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk, III., Abtheilung 2, S. 211 ff. Als die Kirche theils durch die innere Triebkraft der Wahrheit, theils durch die Oppoſition gegen den Gnoſticismus, welcher das Alte Teſtament ſo tief herabſetzte und einen antinomiſtiſchen Libertinismus begünſtigte, ſich genöthigt ſah, den nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen dem Alten und Neuen Teſtamente entſchiedener geltend zu machen, nahm ſie mehr, als gut war, von dem altteſtamentlichen Typus in ſich auf, ſo daß bald das Evangelium ſelbſt als eine nova lex aufgefaßt wurde. Je mehr dann im Laufe der Jahrhunderte das Chriſtenthum zu einer geſetzlichen Inſtitution wurde, deſto mehr trat an die Stelle des den Menſchen von Innen heraus regenerirenden Glaubens eine äußerliche Geſetzlichkeit und Werkheiligkeit; und je mehr die Kirche ſich als Stellvertreterin Gottes und Chriſti anſah, deſto mehr trat an die Stelle wahrhaft ſittlicher Werke die Beobachtung kirchlicher Riten, Büßungen und Satzungen, und der Glaube wurde — als Gehorſam gegen die Kirche — endlich ſelbſt ein verdienſtliches und geſetzliches Werk. Einem Glauben, der nach der Beſtimmung der Scholaſtiker nur die Zuſtimmung zu den kirchlichen Dogmen war (fides informis), konnte das ſittlich-religiöſe Bewußtſeyn keine alleinſeligmachende Kraft mehr beilegen; es fühlte ſich daher getrieben, das Heil auf die den Glauben bewährenden guten Werke eines kirchlichen Gehorſams mitzugründen (fides caritate formata). Die Unterſcheidung zwiſchen praeceptis und

---

Leben, wenn unſere Reden und Thaten, wenn Ausdruck und Haltung unſeres ganzen Weſens zeigen, daß wir ſelbſt von dem, was wir lehren, durchdrungen ſind. Die Heiligkeit des Lebens muß aus dem Lehrer hervorleuchten, ſo daß die Schüler den Eindruck erhalten, was er lehre, gehe von Herzen. Liebe Gottes und Eifer für ſeine Ehre halte ich für das erſte Erforderniß eines Lehrers der Theologie. Sind dieſe nicht die Triebfedern unſerer Worte und Handlungen, ſo iſt all unſer Reden und Thun Gaukelei und Komödie. Trügt mich nicht Alles, ſo iſt die Haupturſache, daß ſo viele Predigten ohne Wirkung und ohne Erbauung bleiben, die, daß die Zuhörer den Mangel an Ernſt gar wohl ſehen und fühlen. Wenn die Diener der Kirche und die Profeſſoren alle ihre Vorleſungen und Disputationen, ja, ich möchte ſagen, auch ihre Predigten, ein ganzes Jahr ausſetzen und dieſes Jahr einzig und allein auf ihre eigene Bekehrung und Heiligung verwenden würden, ſo würde möglicherweiſe daraus der Kirche Chriſti mehr Frucht erwachſen, als ſie aus allen Vorleſungen, Disputationen, Reden, wohl auch aus den meiſten Predigten zieht, die das Jahr über mit ſo großem Aufwand der Phantaſie gehalten werden.“

Von ſich ſelbſt geſteht er dann mit aller Beſcheidenheit, daß ſein Wiſſen gering ſey; er bedauert, daß er nicht ſo ganz, wie er wünſchte, die Ehre Gottes geſucht habe, und drückt den einzigen Wunſch aus, daß Gott ihm noch in ſeinen letzten Tagen ein ſolches von aller Selbſtſucht gereinigtes, ihm ergebenes, für ſeine Ehre glühendes Herz ſchenken möge.

consiliis evangelicis erzeugte ſogar den Wahn von der Ueberverdienſtlichkeit gewiſſer Werke (opera supererogationis).

Dieſe Lehre der römiſchen Kirche von der Unzulänglichkeit des Glaubens zur Seligkeit und von der mitwirkenden Verdienſtlichkeit und Nothwendigkeit der guten Werke, wodurch allerdings das ganze Heil in Frage geſtellt und ernſte Menſchen in eine ruheloſe Werkerei getrieben wurden, war der Punkt, wo die Reformatoren, beſonders die perſönliche Glaubenserfahrung Luther's, den Schrecken der geängſteten Gewiſſen und den Nothſchrei unzähliger, nach Heilsgewißheit ringenden Seelen, als einen unwiderſtehlichen Hebel einſetzte. Die Macht der Wahrheit, das helle, klare Wort der Schrift, die zweifelloſe, ſeligkeitsgewiſſe Erfahrung vieler Tauſende drang durch und jenes ſiegesfrohe Wort des Paulus: „So halten wir nun, daß der Menſch gerecht werde ohne des Geſetzes Werke, allein durch den Glauben," Röm. 3, 28, ward das Panier und Grundſymbol der evangeliſchen Kirche. Wenn aber im Majoriſtiſchen Streite die Antitheſe ſich zu der „ebenſo ſinnloſen, als renommiſtiſchen Formel (Marheineke, Syſtem der chriſtlichen Dogmatik, S. 487): Gute Werke ſeyen ſchädlich zur Seligkeit, zu überſpannen drohte, ſo traf ſchon die Form. Conc. die richtige Entſcheidung, ſ. den Art. „Major" und unten die betreffenden Stellen der Form. Conc.

Wenn Leibnitz den Streit, welchen die römiſche und evangeliſche Kirche über das Verhältniß zwiſchen Glauben und Werke geführt haben, in ireniſchem Intereſſe für eine Logomachie erklärte und auch viele neuere Dogmatiker nur vorübergehend auf dieſes Verhältniß eingehen, ſo verkennt man das tiefe, praktiſch-religiöſe und kirchliche Intereſſe, welches der Frage zu Grunde liegt, ſowie die große dogmatiſche Wichtigkeit, welche ihre Löſung in dem oder jenem Sinne für die Geſtaltung des ganzen dogmatiſchen Syſtems in ſich ſchließt. Sie wurzelte in den innerſten Principien der beiderſeitigen Kirchenlehre und wirkte folgenreich bis in die äußerſten Conſequenzen der kirchlichen Praxis hinaus. Der ſymboliſche Ausdruck nämlich, welchen ſie in beiden Kirchen gewonnen hat, iſt folgender:

Einig ſind zunächſt beide darin, daß gute Werke nothwendig ſind. Denn wenn die Katholiken der evangeliſchen Kirche den Vorwurf machten, daß ſie die guten Werke hindere oder doch dem ſubjektiven Belieben überlaſſe, ſo beweiſt ſowohl der Satz der Conf. Aug. art. XX.: „Falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant," vergl. art. VI. und der Satz der Form. Conc. Sol. Decl. IV. p. 100 (ed. Rech.): „Quod Dei voluntas et ordinatio sit atque mandatum, ut credentes in bonis operibus ambulent," als auch die kirchliche Praxis der Evangeliſchen, daß jener Vorwurf unbegründet war. Wohl aber iſt der Sinn, in welchem man die Nothwendigkeit der guten Werke behauptet, in beiden Kirchen ein ſo grundverſchiedener, daß die Lehre der einen die der anderen geradezu ausſchließt. Dieſer Unterſchied wurzelt aber in dem verſchiedenen Begriff der Rechtfertigung. Weil der Proteſtantismus auf Grund der Schrift unter der Rechtfertigung allein jenen Gnadenakt Gottes verſteht, durch welchen der Menſch um Chriſti willen von der Sünde frei geſprochen und in das Kindesverhältniß aufgenommen wird, und alſo dieſelbe begrifflich von der Heiligung trennt, ſo kann er ſie auch nur allein durch den Glauben vermittelt ſeyn laſſen, da nur der Glaube die Gemeinſchaft mit Chriſto begründet und feſthält (Conf. Aug. art. IV. Apol. p. 87. 89. 92. 123). Indem aber der Katholicismus die Rechtfertigung nicht bloß als die Vergebung der Sünden, ſondern zugleich als Gerechtmachung (justitia infusa) faßt (Conc. Trid. sess. VI. can. 7: „justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis" etc.), alſo Rechtfertigung und Heiligung zuſammenfallen läßt, ſo ſoll die erſtere auch nicht durch den Glauben allein, ſondern durch Glauben und Werke bedingt ſeyn. Vergl. a. a. O. c. 9: „Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur . . . . . anathema sit. Aus dieſem principiellen Gegenſatze ergeben ſich denn folgende Unterſchiede:

1) Nach katholiſcher Lehre muß der Menſch ſich ſelbſt zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade disponiren und durch ſeine Werke mitwirken, ſo daß dieſe auch ſchon vor der Rechtfertigung vorhanden ſeyn müſſen, indem Gott eben nach dem Maße der durch die menſchliche Mitwirkung ſich vollziehenden Dispoſition das Maß der zu ertheilenden Gnade beſtimmt, Conc. Trid. sess. VI. cap. 5 und 6. Vergl. Marheineke, chriſtliche Symbolik, S. 151. Die Werke ſind demnach ein integrirendes Moment der Rechtfertigung ſelbſt. Nach evangeliſcher Lehre aber findet das Evangelium den Menſchen vor — in Sünden todt, Eph. 2, 1. 3. 4, 18., alſo unfähig zum Guten; die Rechtfertigung kann deßhalb nur aus Gnaden, ohne alles Selbſtverdienſt, allein durch den Glauben geſchehen. Vgl. außer obigen Stellen, Apol. p. 87: „Non accipimus remissionem peccatorum neque per dilectionem neque propter dilectionem nostram, sed propter Christum sola fide." Die Werke können ſo wenig zur Rechtfertigung beitragen, daß ſie ſelbſt vielmehr durch dieſe überhaupt erſt möglich werden (F. C. Sol. Decl. IV. p. 701: „Necesse est enim, ut persona Deo antea placeat, idque propter solum Christum, si modo personae illius opera Deo placere et accepta esse debent"), und können ſo wenig ein Moment innerhalb derſelben ſeyn, daß ſie ihr vielmehr erſt nachfolgen (Art. Smalc P. III. art. XIII).

2) Weil nach katholiſcher Lehre die Werke von vorn herein ein nothwendiges Erforderniß zur Erlangung der Rechtfertigung ſind, ſo können ſie ferner auch zum Wachsthum in ihr beitragen und den Menſchen immer gerechter vor Gott machen; ſie ſind ein fortwirkendes Augment der Rechtfertigung (Conc. Trid. l. c. can. 24. Marheineke S. 151 f.). Wenn dagegen nach proteſtantiſcher Lehre durch die in der Rechtfertigung geſchehende Verſöhnung mit Gott auch immer zugleich das Herz des Menſchen erneuert wird, ſo kann allerdings der Glaube nicht allein bleiben, ſondern die guten Werke müſſen ihm nothwendig folgen (Conf. Aug. art. VI. F. C. Epit. III. Aff. VIII.), und Rechtfertigung und Heiligung ſind fortan unzertrennlich verbunden („sunt connexa inseparabiliter fides et opera," F. C. Sol. Decl. III. p. 692. IV. p. 701); da aber auch die Werke des Wiedergeborenen noch nicht vollkommen, ſondern mit Sünde behaftet ſind (l. c. III. p. 688), ſo können ſie zur Rechtfertigung nicht nur Nichts beitragen, ſondern bedürfen ſelbſt noch immer der Reinigung durch Chriſti Verdienſt, ſo daß nicht bloß im Anfang, ſondern auch im Verlauf der ſubjektiven Heilsentwickelung immer allein der Glaube das Medium der Rechtfertigung bleibt (l. c. IV. p, 707. Apol. p. 90. Art. Sm. P. III. art. XIII). Die Werke können nie ein Wachſen in der Rechtfertigung (was an ſich unmöglich iſt), ſondern nur ein Zunehmen in der Heiligung begründen. Deſſenungeachtet bleiben ſie nothwendig theils zur ſubjektiven Verſicherung der empfangenen Rechtfertigung (F. C. Sol. Decl. III. p. 688), theils zur Bewährung des wahren Glaubens (Art. Sm. l. c. Apol. p. 86. F. C. Sol. Decl. IV. p. 706) und zur Erhaltung deſſelben (F. C. Epit. IV. Neg. III. Sol. Decl. IV. p. 703).

3) Daraus endlich, daß die katholiſche Lehre die Werke nicht ſowohl als Früchte der göttlichen Gnade, denn als Wirkungen der eigenen Thätigkeit des Menſchen faßt (Conc. Trid. sess. VI. cap. 16) und dieſelben als an ſich verdienſtlich zur Erlangung der Sündenvergebung (vgl. Spieker, Conf. fidei, exhibita Imp. Carol. V., confut. pontif. p. I. p. 172. XX) und Vermehrung der Gerechtigkeit vor Gott mitwirken läßt, iſt die naheliegende Conſequenz, daß ihrer Verdienſtlichkeit auch ein entſcheidender Werth zur Erwerbung der ewigen Seligkeit beizulegen iſt (Con. Trid. sess. VI. can. 24. 31). Vergl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid., ed. Frankf. 1596, T. I. p. 152: „Fingunt enim ideo infundi qualitatem seu habitum charitatis, non ut prima illa gratia habeamus salutem et vitam aeternam, sed ut illa gratia adjuti possimus nostris bonis operibus ipsi nobis promereri vitam aeternam." Die Schriftſtellen, durch welche ſchon die Confutatio der Conf. Aug. dieſen folgenſchweren Satz begründen wollte, ſind: Dan. 4, 24. Tob. 4, 11. Weish. 10, 17. Luc. 2, 41. 1 Petr. 1, 10. Hebr. 6, 10.

Joh. 14, 6. Matth. 10, 38. 16, 24. 1 Joh. 2, 6. Vgl. Spieker a. a. O. Im Gegenſatz dazu konnten die Evangeliſchen, da ſie auch die Werke der Gerechtfertigten als unvollkommen und, ſofern ſie wirklich gut ſind, nur als Wirkungen der Gnade erkannten, dieſelben nicht für nothwendig zur Erwerbung der Seligkeit halten (F. C. Epit. IV. Neg. und Sol. Decl. IV. p. 704), noch ihnen überhaupt Verdienſtlichkeit beilegen, ſondern mußten erklären: „Totus homo, cum quoad personam suam, tum quoad opera sua, justus et sanctus est et nominatur ex mera gratia et misericordia, in Christo super nos effusa, expansa et amplificata." Art. Sm. P. III. Art. XIII.

4) Während endlich auf katholiſchem Standpunkte die guten Werke nicht ſowohl einen ethiſchen als kirchlichen, und darum nicht einen freien, ſondern geſetzlichen Karakter haben, müſſen ſie im Proteſtantismus mit ethiſcher Nothwendigkeit aus der innerſten Ueberzeugung und dem perſönlichen Glaubensleben hervorgehen und haben damit die gebührende ſittliche Freiheit wiedergewonnen. Denn obwohl ſie hier nach dem Willen und Gebote Gottes (F. C. Sol. Decl. IV. p. 700) geſchehen und alſo nur dann für gut zu halten ſind, wenn ſie dieſem objektiven Maßſtabe entſprechen (vgl. l. c.), ſo iſt doch vermittelſt des Glaubens des Menſchen Wille ſo ſehr mit dieſem Willen Gottes eins geworden, daß ſie, weil nur „ex animo" hervorgehend, völlig frei („spontanea sacrificia", l. c. p. 703) ſind, jedoch nicht in dem Sinne frei, als ob ſie in der Willkür des Menſchen ſtänden, ſondern ſo, daß ſie mit innerer Nothwendigkeit aus dem neuen Leben des Wiedergeborenen hervorgehen müſſen (l. c.). —

Werke in chriſtlichem Sinne ſind nicht die in ihrer Aeußerlichkeit iſolirten Facta, ſondern die Aeußerungen des geſammten Lebens des Menſchen nach ſeiner konkreten ſittlichen Beſtimmtheit, die Lebenswirkungen, in denen τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, Röm. 2, 16., die eigentliche ſittliche Qualität des Menſchen ſich offenbart. Denn „alle Thätigkeit der Perſon iſt Reproduktion ihres eigenen Weſens, Offenbarung ihrer ſelbſt" (Stahl, Fundamente einer chriſtlichen Philoſophie, §. 10). Das innerſte Ich des Menſchen iſt die Seele ſeiner Werke und beſtimmt ihren ſittlichen Karakter. Aus dem Selbſtbewußtſeyn, aus dem inneren Niederſchlag der bisherigen Lebensrichtung, geht ja der Entſchluß, der einzelne Willensakt hervor; dieſer iſt alſo niemals ein abſolut Neues und Iſolirtes, ſondern ſteht in Continuität mit allen vorausgegangenen Willensakten, hat das habituell gewordene ſittliche Weſen des Menſchen in ſich und legt es in die äußerlich erſcheinende Handlung, ſo daß in dieſer die ganze Perſon nach der Totalität ihres ſittlich beſtimmten Weſens lebt und erſcheint.

Gut aber iſt Niemand, denn der einige Gott Matth. 19, 17. Offenb. 15, 4. Er allein iſt aus ſich ſelbſt gut, der uranfängliche Karakter ſeines Weſens iſt eben das Gute. Der Menſch alſo kann nicht anders gut ſeyn, als in der Lebensgemeinſchaft mit Gott, und auch ſeine Werke können nicht anders gut ſeyn, als wenn ſie der freie und vollkommene Ausdruck dieſer Lebensgemeinſchaft ſind. Weil aber Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde geſchaffen hat, und alſo die Ebenbildlichkeit mit Gott dem Guten das eigentliche Weſen des Menſchen ſelbſt iſt, ſo hat dieſer an dem Guten das innere Geſetz ſeiner eigenen Perſönlichkeit. Daher kann das Sollen zum Wollen werden. Denn das Gute iſt ebenſowohl heilige Forderung Gottes, als Poſtulat der Menſchennatur ſelbſt, transſcendentes Gebot wie immanentes Lebensgeſetz. Es beruht daher auf tiefer Wahrheit, daß das Neue Teſtament gute Werke auch καλὰ nennt, Matth. 5, 16. 26, 10., oder τὸ καλὸν als ſynonym mit τὸ ἀγαθόν, Röm. 7, 18., und als Gegenſatz von τὸ κακὸν, V. 21, braucht. Wenn nämlich Schönheit da iſt, wo die eigenthümliche Idee rein und ganz in die äußere Erſcheinung übergegangen iſt, ſo iſt das Gute, ſofern in ihm die Ebenbildlichkeit des Menſchen mit der abſoluten Perſönlichkeit, d. h. die eigentliche Idee ſeines Weſens, in das Leben und die Erſcheinung tritt, für den Menſchen zugleich das Schöne in eminentem Sinne (daher bei Plato: ὁ καλὸκἀγαθός, bei Xenophon, Cyropäd. I, 5, 11: καλὰ κἀγαθὰ ἔργα).

Nach dem Allen ſind nun gute Werke ſolche Handlungen, in denen das Geſammtleben des Menſchen als ein in Gott wurzelndes, von der heiligen Liebe zu ihm erfülltes und normirtes ſich bethätigt, und zwar ſo, daß ſowohl Abſicht und Motiv, als Ausführung, Mittel und Zweck ganz allein aus der innigſten Lebensgemeinſchaft mit Gott hervorgehen.

Aus dieſem Begriff ergibt ſich von ſelbſt, daß der Menſch, die Perſon gut ſeyn muß, wenn die Werke gut ſeyn ſollen, daß der ganze Menſch im „Geiſte“ leben muß, wenn er im Geiſte wandeln ſoll, Gal. 5, 25. Steht es aber aus Schrift und Erfahrung feſt, daß „das Dichten und Trachten des menſchlichen Herzens böſe iſt von Jugend auf,“ daß die Sünde, die Trennung von Gott, in alle Lebensadern der Perſönlichkeit eingedrungen iſt, ſo muß der Menſch erſt durch Chriſtum mit Gott verſöhnt werden, damit er wieder in der Gemeinſchaft Gottes ſtehen und wirken kann, und von der Schuld und Macht der Sünde erlöſt werden, damit er wieder wahrhaft gute Werke thun kann. Wie der ſchlechte Baum nur ſchlechte Früchte bringen kann, ſo können aus dem argen Herzen nur arge Werke kommen, Matth. 12, 33 ff. 15, 19. Marc. 7, 21 ff. Wenn „Sinn und Gewiſſen“ der Ungläubigen „unrein“ iſt, ſo ſind ſie in der That „zu allem guten Werk ungeſchickt,“ Tit. 1, 15 ff.; wenn die Hauptſumme des Gebotes Liebe iſt von reinem Herzen, von gutem Gewiſſen, von ungefärbtem Glauben, 1 Tim. 1, 5., das Herz aber nur „durch den Glauben,“ Apoſtelgeſch. 15, 9., das Gewiſſen nur „durch Chriſti Blut,“ Hebr. 9, 14. „gereinigt“ wird, ſo iſt klar, daß nur der durch den Glauben Wiedergeborene zu guten Werken tüchtig iſt. Daher verlangt Paulus eine ſolche völlige Erneuerung des Menſchen von Innen heraus, Römer 12, 2. Kol. 3, 9 f. 2 Kor. 4, 16. 1 Theſſ. 5, 23. In wem dieſe Wiedergeburt und Erneuerung noch nicht geſchehen iſt, der iſt auch in ſeinem innerſten Weſen noch „fleiſchlich,“ Joh. 3, 6., alſo unfähig, das Geſetz, welches „geiſtlich“ iſt, zu erfüllen; nur die Erlöſten Chriſti ſind geiſtlich, können darum geiſtlich geſinnt ſeyn (φρονεῖν); nicht der fleiſchliche Sinn, ſondern der heilige Geiſt hat die Herrſchaft in ihnen, und dieſer Geiſt macht ſie zu jener Liebe und zu allen guten Werken willig und fähig, Röm. 8, 5 ff. Gal. 5, 22. Nur die in Chriſto bleiben, können Frucht bringen, ohne ihn aber können wir Nichts thun, Joh. 15, 4 f. Wollen wir auch die Tugenden der Heiden nicht splendida vitia nennen, ſo müſſen wir doch ſagen, daß der unbekehrte und wiedergeborene Menſch wirklich Gutes nie in ſeinem ſelbſtiſchen Fürſichſeyn, ſondern immer nur in ſolchen Augenblicken thun kann, wo er der Einwirkung Gottes momentan Raum gelaſſen hat (man denke an den Δαίμων oder das θεῖον bei Sokrates und Plato, an den λόγος σπερματικός bei den Kirchenvätern), aber deßhalb iſt dann auch das Gute nicht wahrhaft ſein Eigenthum, nicht ein aus ſeinem innerſten Weſen Entſprungenes, ſondern ein ſeinem Selbſt Fremdes, ſeiner empiriſchen Zuſtändlichkeit Widerſprechendes, — kurz, nur ſo weit gut, als es ihm ſelbſt nicht angehört.

Sowohl nach den deutlichen Ausſagen der Schrift, wie nach der perſönlichen Erfahrung Derer, welche je treu und fleißig in guten Werken geweſen ſind, iſt alſo der Glaube das ſubjektive Princip der guten Werke. Wie ſelbſt nach Fries allem Handeln Glaube zu Grunde liegt (Neue Kritik der Vernunft, §. 131, vgl. Erdmann, Entwickelung der deutſchen Spekulat. ſeit Kant, Bd. I. S. 405), ſo nennt der Herr ſelbſt den Glauben das Eine Haupt- und Grundwerk, was der Menſch durch Gottes Gnade in ſich wirken muß, Joh. 6, 29. Der Glaube iſt in der That das πρῶτον κινοῦν des neuen Lebens. Indem er die Schuldhaft der Sünde aufhebt, ſetzt er zugleich die Möglichkeit eines neuen Anfangs; indem er die objektive Erlöſung in das Herz, in den Lebensfocus, hereinnimmt, treibt er mit Nothwendigkeit zur thatſächlichen Darſtellung der Erlöſung in allen Lebensmanifeſtationen. Er nur begründet für den gefallenen Menſchen auf's Neue jene Lebensgemeinſchaft mit Gott, welche die innere Bedingung alles ſittlichen Handelns iſt, und da dieſe Gemeinſchaft nothwendig eine bewußte iſt, alſo zur Geſinnung, zur freien Hingebung an Gott, zur Liebe wird, die

Liebe aber den Gehorsam unmittelbar in sich hat, so muß der Glaube in gute Werke übergehen, denn diese sind die Entelechie seiner selbst, nicht erst seine weitere Folge, sondern seine unmittelbare Erscheinung und Lebensregung. Denn einmal hat er die Buße, die entschiedene Umkehr von der Sünde zu Gott, nicht bloß als Voraussetzung hinter sich, sondern auch als sein negatives Moment fortgehend in sich; er beruht auf einem völligen Bruch mit der sündigen Vergangenheit, auf einem durchdringenden Selbstgericht über das alte Ich und seine bösen Werke, und schließt darum bleibend einen recht eigentlichen Herzenshaß gegen die Letzteren in sich, so daß er die Sünde und deren Aeußerungen aus dem Lebenscentrum, aus dem persönlichen Ich ganz ausstößt. Er kann also so wenig mit bösen Werken sich vertragen, daß vielmehr schon diese seine negative Seite, die Buße, „rechtschaffene Früchte" bringen muß, Matth. 3, 8. Luk. 19, 1 — 10. Ferner ist ja das positive Moment und wahre Wesen des Glaubens dieß, daß er mit innigstem Verlangen die in Christo dargebotene *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* in das Herz aufnimmt und dem Menschen völlig zu eigen macht; diese Gerechtigkeit ist freilich zunächst eine zugerechnete, aber darum nicht unwirksame, eine imputata, aber nicht imputativa, sie ist also zugleich ein neues Lebensprincip, ein *ἐν τῇ πίστει ζῆν*, Gal. 2, 20., ein *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 8. 2., eine *δύναμις τοῦ θεοῦ*, 1, 16., welche dem Menschen eine beharrliche Willensrichtung auf Gott gibt, sein ganzes Ich erneuert und einen „fortschreitenden Umbildungsproceß" (Beck, die christliche Lehrwissenschaft, Bd. I. S. 582) in ihm hervorruft. So wird der Glaube zugleich sittliche Gemüthsdisposition, Lebensbestimmtheit, Karakter. Wir sehen schon hier, daß nicht aus den guten Werken die Gerechtigkeit, sondern aus der Gerechtigkeit die guten Werke kommen, Gal. 3, 2. Denn der Proceß des Glaubenslebens ist: der durch den Glauben Gerechtfertigte wird ein Kind Gottes; in die Herzen der Kinder sendet Gott den Geist seines Sohnes, den heiligen Geist, Gal. 4, 6., so daß Christus selbst durch den Glauben in ihren Herzen wohnt, Eph. 3, 17. Gal. 2, 20., Christus in ihnen und sie in Christo sind, Römer 8, 1. Joh. 14, 20. 17, 21. Demnach ist das objektive Princip der Erneuerung des Menschen und damit der guten Werke: Christus selbst, wie er im heiligen Geiste dem Menschen einwohnt.

So ist nun auch die von Kant so sehr gefürchtete Heteronomie des Sittlichen aufgehoben. Die guten Werke sind nicht durch das Gesetz erzwungen, sondern freie Aeußerungen des inneren Lebens. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit," 2 Kor. 3, 17. Wohl bleibt das Gesetz der ausdrückliche Wille Gottes, aber es übt über den Gläubigen nicht mehr eine zwingende Gewalt, denn im Glauben ist der menschliche Wille mit dem göttlichen Eins geworden. Indem Christus, in welchem das sittliche Gesetz seine vollkommene Erscheinung und Erfüllung gefunden hat, das alter ego des Gläubigen geworden ist, so bedarf für diesen das sittlich Gute nicht erst einer außer ihm selbst liegenden Autorität und Nöthigung, sondern es ist die eigentliche Substanz seines eigenen Wesens; in jedem Moment also, wo ihm eine sittliche Idee entgegen kommt oder die Mahnung und Möglichkeit zu einem guten Werke nahe tritt, findet er sich in einem affirmativen Verhältniß dazu, und unmittelbar aus seinem Inneren heraus erwächst das Wollen und Thun, — nicht weil das gute Werk eine Forderung des Gesetzes, sondern weil es eine Forderung des eigenen Herzens ist. Dieß ist so sehr der Fall, daß er sich allem Guten gegenüber nicht in dem Stande einer äquilibristischen Freiheit findet, sondern es ohne Wahl und Wanken aus der immanenten Nothwendigkeit des eigenen Lebens vollbringt; er müßte sein wahres Selbst in Frage stellen und von sich stoßen, wollte er bei sich darbietender Möglichkeit eines guten Werkes auch nur schwanken, ob er es thun oder nicht thun solle. Hier also hört alle todte Gesetzlichkeit auf und die vollste Freiheit hat sich realisirt, weil der Wille Gottes des Menschen eigener Wille geworden und jedes gute Werk eine unmittelbare Aeußerung und Auswirkung des eigenen Wesens und Lebens ist, Joh. 8, 36. Gal. 5, 18. Röm. 7, 6.

Hat aber der Menſch Chriſtum entweder noch gar nicht in ſich aufgenommen oder doch nur zum Objekt eines bloß intellektualiſtiſchen Glaubens, nicht aber zum Leben ſeines Lebens gemacht, ſo kann er wohl hie und da einzelne ehrbare Handlungen verrichten, aber er kann es nie dahin bringen, daß alle ſeine Lebensäußerungen in Gott gethan und eo ipso gute Werke ſind und daß ſein ganzes Leben ein στοιχεῖν oder περιπατεῖν, ein ſtetiges Wandeln in guten Werken iſt. Hierin liegt auch der Grund, weßhalb die Schrift nicht einmal den Verſuch macht, ein vollſtändiges Verzeichniß der guten Werke aufzuſtellen: ſie würde ſonſt das Princip der Freiheit wieder in Frage ſtellen und die unbegränzte Mannichfaltigkeit der guten Werke beſchränken. Dieſe letztere iſt in der That unbegränzt. Denn da das in Chriſto gewonnene neue Leben das ganze Ich, das innerſte Lebenscentrum des Menſchen erfüllt, ſo muß es von dieſem Centrum aus auch in alle Manifeſtationen des Lebens übergehen und alle göttlich geordneten Verhältniſſe des irdiſchen Daſeyns verklärend durchdringen. Hierdurch aber wird Beides mit gleicher Unbedingtheit ausgeſchloſſen: ſowohl jener ſtolze Wahn von operibus supererogationis, — denn ſo wenig der Menſch hinter der Idee des ſittlich Guten zurückbleiben ſoll, ſo wenig kann er über ſie hinausgehen, und Alles, was er zu gewiſſer Zeit wirklich Gutes thut, hat eben dann für ihn den Karakter einer moraliſchen Nothwendigkeit, — als auch jener träge Quietismus, welcher das Weſen des Chriſtenthums faſt ausſchließlich in das Negative der Schuldertaſſung, der Selbſtertödtung und Weltflucht ſetzt und das Gute erſt als Forderung an ſich herankommen läßt, ehe er ſich zum Thun entſchließt. Leider kann man nicht läugnen, daß ſich bei vermeintlich Gläubigen nicht ſelten eine gewiſſe Indolenz oder wenigſtens Ungeſchicktheit gegenüber den mancherlei großen und kleinen, häuslichen, bürgerlichen, politiſchen und ſocialen Aufgaben des Lebens findet, ein Mangel an thatkräftiger Energie, welche keineswegs im Weſen des Chriſtenthums liegt. Das will vielmehr auf Grund jenes Negativen auch eine thatſächliche Erlöſung der Welt durch Neubelebung und Verklärung aller Seiten und Momente des menſchlichen Lebens. Während das antike Heidenthum, wo es ſich nicht in völlige Unſittlichkeit auflöſte, in beſchauliche Gnoſis, in ſelbſtzufriedenen Intellektualismus verſank und alle Lebensentwickelung in altersſchwacher Apathie erſterben ließ: wirkte das apoſtoliſche κήρυγμα, wo es mit lebendigem Glauben aufgenommen wurde, eine alldurchdringende Regeneration der Einzelnen — und weiter der Nationen, und hauchte der erſterbenden Menſchheit neue ſittliche Kraft und Lebensenergie ein. Dieſe Neubelebung, dieſer „Fleiß zu guten Werken“ muß aber noch immer überall hervortreten, wo nur wahrer Glaube iſt. Damit iſt nicht geſagt, daß der Glaube etwa eine Uniformirung und Schematiſirung des Lebens mit ſich brächte und von Allen eine gleiche Bewährung in denſelben guten Werken verlangte. Denn allerdings erweckt er in Allen die eine Liebe zu Gott und den Brüdern, aber dieſe Liebe findet eine ſo verſchiedene Bethätigung, als die individuelle Anlage und Weltſtellung der Einzelnen verſchieden iſt. In Jedem gewinnt Chriſtus die Geſtalt, welche der individuellen Beſtimmtheit des Einzelnen entſpricht, und wirkt alſo auch die guten Werke in Jedem nach ſeiner individuellen Weiſe und Lebensaufgabe.

Nach dem Bisherigen muß nun die Frage über die Nothwendigkeit der guten Werke und über ihr Verhältniß zur Seligkeit beantwortet werden. Vor Allem iſt unzweifelhaft gewiß, daß die Schrift gute Werke verlangt. Die an Gott gläubig geworden ſind, ſollen in einem Stande guter Werke gefunden werden, Tit. 3, 8. Ein Glaube, der nicht thätig iſt in der Liebe, iſt falſch und todt, Matth. 7, 22 f. Jak. 2, 14 ff. Gal. 5, 6.; die Chriſten ſollen ſeyn ein λαὸς ζηλωτὴς καλῶν ἔργων, Tit. 2, 14., willig und geſchickt zu guten Werken, 2 Tim. 3, 17. Eph. 2, 10. 1 Petr. 2, 11 ff. Jeder apoſtoliſche Brief enthält ja einen paränetiſchen Theil. Im Allgemeinen alſo müſſen die guten Werke nothwendig ſeyn. Fragen wir aber, ob ſie dasjenige ſind, worauf wir im Gerichte Gottes vertrauen und womit wir das ewige Leben verdienen könnten, ſo antwortet die Schrift mit einem deutlichen Nein. Denn wie die

Apoſtel den paränetiſchen Theil ihrer Briefe immer erſt auf den dogmatiſchen folgen laſſen, ſo lehrt uns die Schrift überhaupt nicht fragen: was ſollen wir thun, damit wir vor Gott gerecht werden? ſondern: was ſollen wir thun, wenn wir durch den Glauben gerecht geworden ſind? Sie ſtellt die Werke nicht hin als den Grund, auf den wir unſere Seligkeit bauen ſollen, ſondern als das, worin wir als zur Seligkeit Berufene wandeln ſollen, Eph. 2, 20. Da das ewige Leben auf der gegenſeitigen Liebes- und Lebensgemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſchen beruht, alſo nicht bloß in dem Streben des Menſchen nach Gott, ſondern vor Allem in dem freiwilligen Sichhingeben Gottes an den Menſchen begründet iſt, ſo iſt es, ſelbſt wenn der Menſch dem Geſetz gerecht werden könnte, an ſich unmöglich, daß er das ewige Leben verdienen könnte; daſſelbe kann ſchon ſeinem Begriffe nach nur freie Gnade, nur eine „Gabe Gottes in Chriſto Jeſu" ſeyn, Röm. 6, 23. 1 Joh. 5, 11. Joh. 10, 28. 17, 2., und die Empfangnahme von Seiten des Menſchen muß eben durch vertrauensvolles Hinnehmen, durch Glauben bedingt ſeyn. In der That, wenn die Schrift ſo oft erklärt, daß wir nur durch den Glauben, Röm. 3, 22. 28. Eph. 2, 8. Gal. 2, 16., aus Gnaden, Eph. 2, 5. 8. Röm. 3, 24. 11, 6., umſonſt (δωρεάν), Röm. 3, 24., das ewige Leben empfangen, wenn ſie dazu alle eigene Gerechtigkeit des Menſchen, Phil. 3, 9. Röm. 10, 3., jedes Verdienſt überhaupt, Röm. 4, 4. 11, 6., und insbeſondere das Verdienſt der Werke, Röm. 4, 5. 3, 20 f. 28. Tit. 3, 5. 2 Tim. 1, 9. Gal. 2, 16., ausdrücklich ausſchließt: ſo kann für den evangeliſchen Chriſten nichts gewiſſer ſeyn, als daß der Menſch, auch der wiedergeborene, nicht ſelbſt durch ſeine Werke die Seligkeit ſich als einen Lohn verdienen kann. Dieß kann ſchon darum nicht der Fall ſeyn, weil auch die Werke der Wiedergeborenen noch unvollkommen ſind. Wohl heißen die Chriſten die „Vollkommenen," 1 Kor. 2, 6. Phil. 3, 15. Hebr. 5, 14., jedoch nicht deßhalb, weil ſie in ſittlicher Beziehung wirklich ſchon fehllos wären, ſondern nur deßhalb, weil ſie um der Rechtfertigung willen im Stande eines guten Gewiſſens ſtehen und mit Wiſſen und Willen nicht ſündigen mögen, für das aber, was trotz ihres ſittlichen Ringens doch noch ſündhaft an und in ihnen iſt, immerfort Vergebung um des Verdienſtes Chriſti willen erbitten und empfangen. Was aber den empiriſchen Zuſtand betrifft, ſo bekennt Paulus von ſich ſelbſt, daß er keineswegs ſchon vollkommen ſey, Phil. 3, 12., und Auguſtinus ſagt nicht ohne Grund: „Inhaerens justitia Sanctorum in hac vita magis remissione peccatorum constat, quam perfectione virtutum." (Bei Chemnitz a. a. O. S. 184). Wenn der Menſch durch ſittliches Wohlverhalten das ewige Leben ſelbſt verdienen wollte, ſo müßte der ganze Menſch nach Leib, Seele und Geiſt, 1 Theſſ. 5, 25., und in allen ſeinen Lebensäußerungen, Jak. 2, 10., der abſoluten Norm der Gerechtigkeit Gottes völlig entſprechend ſeyn, Gal. 3, 12. Eine ſolche vollkommene Heiligkeit iſt aber ſowohl gegen ausdrückliche Worte der heiligen Schrift, Röm. 3, 20. 23. Gal. 2, 16. 3, 11. Jak. 3, 2. 1 Joh. 1, 8., als gegen die chriſtliche Erfahrung. Denn auch die Wiedergeburt iſt keine abſolute Neuſchöpfung, welche des Menſchen Natur und Weſen mit einem Male umwandelte; zwar iſt in ihr durch den nun im Menſchen wohnenden Geiſt Chriſti die Macht der Sünde gebrochen, aber nicht jede Nachwirkung derſelben plötzlich unmöglich gemacht; ihre völlige Ausſcheidung kann nur das Reſultat eines langen und ſchweren Kampfes ſeyn und, ſo lange wir „im Fleiſche" wallen, überhaupt nicht erreicht werden. Je mehr daher das ſittliche Bewußtſeyn im Menſchen erſtarkt, deſto mehr fühlt er, daß auch das beſte Werk noch irgendwie mit der im Fleiſch wohnenden Sünde behaftet iſt. So fällt aller Selbſtruhm dahin, Röm. 3, 27. Eph. 2, 9., und Jedem, der auf ſeine Werke traut, d. h. nach der Norm des Geſetzes das ewige Leben in Anſpruch nimmt, gibt Paulus mit ſchneidender Schärfe zu bedenken, daß er ſich ſelbſt unter den Fluch des Geſetzes ſtelle, Gal. 3, 10. Ueberdieß können die guten Werke auch darum das ewige Leben nicht verdienen, weil ſie ja überhaupt kein Verdienſt des Menſchen ſind, ſondern Wirkungen der erlöſenden Gnade. Nach katholiſcher Lehre

muß der Menſch, wie wir ſahen, ſich nicht bloß durch die Werke der Buße dazu, daß Gott ihm die Gerechtigkeit infundire, prädisponiren, ſondern dieſe Gerechtigkeit ſelbſt wird im Grunde auch nur als ein göttlicher Beiſtand gefaßt, mit deſſen Hülfe der Menſch nun ſelbſt aus eigener Kraft das Wohlgefallen Gottes und das ewige Leben gewinnen ſoll, ſo daß die guten Werke auch dann nicht die Wirkung der Gnade, ſondern das Verdienſt der, durch die Gnade nur unterſtützten, Kraft des Menſchen ſind. Es kann hier alſo überhaupt nicht zu einer völligen Erneuerung des Menſchen kommen, denn der Menſch wird mit dem Geiſt der Gnade nie völlig eins; er kann nicht ſagen: „Chriſtus iſt mein Leben; nicht ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir"; aber eben darum ſind auch ſeine Werke nicht wahrhaft gut, denn ſofern ſie aus dem Fürſichſeyn des Menſchen hervorgehen, ſind ſie auch von der menſchlichen Sünde inficirt, und können alſo dem heiligen Gott nicht wohlgefallen, weil ſie nicht durch Chriſti Gerechtigkeit geheiligt ſind. Im Gegenſatz zu dieſem Dualismus lehrt unſere Kirche auf Grund der Schrift eine wahre und völlige Lebensgemeinſchaft des Gläubigen mit Chriſto, ſo daß jener in Chriſto und Chriſtus in ihm iſt. Alles, was nun der Menſch thut, das thut er aus dieſer Gemeinſchaft heraus; ſofern alſo ein Werk *gut* iſt, kann er es nicht *ſich* als Verdienſt anrechnen, denn ſobald er ſich von Chriſto iſolirt denkt, iſt er der ſündige Menſch, aus deſſen Herzen nichts Gutes kommt; ſofern aber ein Werk noch nicht vollkommen iſt, wird es von Chriſti Verdienſt gedeckt und um deßwillen von Gott wohlgefällig angeſehen. So iſt Chriſtus nicht nur im Akt der Rechtfertigung unſere Gerechtigkeit, ſondern bleibt es auch im Proceß der Heiligung, und die guten Werke ſind nicht darum gottwohlgefällig, weil ſie dieſe vereinzelten, dem Geſetz relativ entſprechenden Handlungen ſind, ſondern darum, weil ſie aus dem Glauben, d. i. aus einem mit Chriſto feſt geeinten und durch ihn geheiligten Herzen kommen. Und nur ſo, wenn das Vertrauen des Chriſten ganz allein auf Chriſto ruht, kann er zu einem feſten Frieden kommen, während er, wenn die Werke um ihres *Verdienſtes* willen zum ewigen Leben nothwendig wären, niemals eine feſte Gewiſſensüberzeugung haben könnte, ob ſie auch vor Gottes Gericht genügen würden.

Dennoch iſt nach obigen Schriftausſagen den guten Werken die *Nothwendigkeit* nicht abzuſprechen. Nothwendig nämlich ſind ſie unläugbar ſchon *für den Glauben ſelbſt*. Wir ſahen ja, wie dieſer auf einer nicht bloß vorübergehenden, ſondern bleibenden Buße beruht, d. i. auf der ſchweren Erfahrung, daß die Sünde der alleinige Grund alles Verderbens iſt, und wie er ſeinem poſitiven Inhalte nach die gewiſſe Ueberzeugung iſt, daß Chriſtus der Heiland — und zwar dadurch iſt, daß er der Erlöſer von der Sünde und der Befreier zum wahren Leben iſt. So kann der Glaube überhaupt ſchon nicht anders entſtehen, als aus dem *Verlangen* nach Gerechtigkeit, darum auch nicht beſtehen ohne die ſittliche Bethätigung dieſes Verlangens. Durch die vermittelſt des Glaubens empfangene Rechtfertigung iſt der Menſch in die Kindſchaft Gottes aufgenommen, der heilige Geiſt hat in ihm Wohnung gemacht und eine ſo innige Lebensgemeinſchaft zwiſchen ihm und Chriſto geſchaffen, daß Chriſtus der Quell- und Zielpunkt ſeines Lebens und gleichſam ſein wahres Ich geworden iſt. Ein ſolcher Glaube aber — ohne Werke, eine ſolche (zugerechnete, aber doch reale) Gerechtigkeit — ohne Heiligung würde geradezu den Begriff der Perſönlichkeit zerſprengen. Denn Perſönlichkeit iſt die centrale Lebenseinheit, in welcher das Seyn mit dem Selbſtbewußtſeyn in unabläſſiger Wechſelwirkung ſteht, und dieſes mit jenem ſich immer mehr in Identität zu ſetzen ſtrebt. Dies Streben liegt jedem Willensakte zu Grunde, und nur in dem Maaße, als es gelingt, realiſirt ſich der Begriff der Perſönlichkeit. Wer alſo ein „berufener Heiliger" iſt, in dem iſt zugleich mit dieſem ſeinem idealen Weſen die Nothwendigkeit geſetzt, der Verwirklichung der Heiligung nachzuſtreben. Die Heiligung ohne Rechtfertigung iſt phariſäiſcher Selbſtbetrug oder Heuchelei, die Rechtfertigung ohne Heiligung aber eine qualvolle Abſtraktion, eine Idee, die nicht zur Erſcheinung kommt, ein todtgeborenes Kind. Die Heiligung verwirklicht ſich aber beſonders in den guten

Werken. Wo der Glaube Wahrheit und Leben iſt, da vermittelt er dem Menſchen einen realen Beſitz und eine objektive Kraft; jener Beſitz aber, die Gerechtigkeit Chriſti, iſt zugleich ſittliche Aufgabe, jene Kraft, das Wirken des heiligen Geiſtes, zugleich ſubjektives Princip. Im evangeliſchen Glauben iſt alſo jener katholiſche Dualismus völlig überwunden und das Göttliche wahrhaft mit dem Menſchen geeint. Hat der Menſch durch den Glauben Gott in ſich aufgenommen, ſo hat er auch den Willen Gottes in ſich aufgenommen, das göttliche Geſetz, Röm. 7, 22; der Chriſtus, welcher durch den Glauben in ſeinem Herzen wohnt, Eph. 3, 17., iſt in ihm nicht als eine bloße Idee, nicht als ein todtes, ſelbſtgemachtes Bild, ſondern als der reale, lebendige Erlöſer, der ohne Unterlaß ſeine erlöſende Kraft in Wirkſamkeit ſetzt. Denn iſt der von Gott in die Welt geſandte Chriſtus die abſolute Erſcheinung der Liebe Gottes, Joh. 3, 16., und alſo der Glaube an Chriſtum das Inſichaufnehmen dieſer Liebe, ſo iſt dieſe dem Menſchen nun auch weſentlich immanent und wandelt auch ſein Weſen in Liebe um. Die Liebe aber iſt des Geſetzes Erfüllung und die Mutter aller guten Werke. Mit Recht alſo heißt das Evangelium ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; es iſt nicht bloß eine Glaubenstheorie, ſondern eine Lebensordnung, und befreit wirklich ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θάνατου, Röm. 8, 2. Es iſt aber nicht ein Geſetz, welches dem Menſchen äußerlich gegenüberſteht, ſondern mit Chriſto, dem vollkommenen Ebenbild Gottes und vollkommenen Urbild des Menſchen, iſt es für den Gläubigen ein Geſetz des eigenen Herzens, die ſittliche Subſtanz des eigenen Weſens, alſo „das vollkommene Geſetz der Freiheit", Jak. 1, 25., geworden. Sind nun die Werke nichts Anderes als das unmittelbare Sichausleben des Glaubens, ſo laſſen ſich beide gar nicht entgegenſetzen*); das wäre ein Zerreißen des Einen Lebens nach ſeiner inneren Wurzel und ſeiner äußeren Auswirkung. Wohl aber müſſen Glaube und Sünde im ſchärfſten Sinne einander entgegengeſetzt werden als ein für das Subjekt ſelbſt unerträglicher Widerſpruch, 2 Kor. 6, 14 ff. Gal. 2, 17. Ja, es folgt aus dem Bisherigen, daß es nicht genug iſt, zu ſagen, die Werke ſeyen die nothwendigen Früchte des Glaubens, denn auch dann wäre das Verhältniß zwiſchen beiden noch immer ein ziemlich äußerliches, und die Werke wären für den Glauben ſelbſt eigentlich gleichgültig. Das können ſie aber nicht ſeyn. Denn wenn Paulus als den allein ächten Glauben eine πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη verlangt, Gal. 5, 6. vgl. 1 Kor. 13., oder wenn er ſagt, daß wer das gute Gewiſſen von ſich ſtößt, am Glauben Schiffbruch leidet, 1 Tim. 1, 19., wenn Jakobus zeigt, daß der Glaube ohne Werke „todt an ihm ſelber" iſt (νεκρά καθ' ἑαυτήν), 2, 17., und dieſen Glauben einem Leibe ohne Seele vergleicht, V. 26: ſo müſſen Glaube und Werke ſo ſehr in innerer Einheit ſtehen, daß ſie eben unzertrennlich ſind, alſo auch der Glaube nie der Werke entbehren kann, wenn er überhaupt ſeinem Weſen entſprechen ſoll. Denn wenn der Glaube ohne Werke unächt und todt an ihm ſelber iſt, ſo ſind die Werke in das Weſen und Leben des Glaubens ſelbſt eingeſchloſſen, und dieſer iſt in ſich ſelbſt etwas Lebendiges und immerfort Wirkendes. Vgl. Luther's Vorrede zum Römerbriefe. Sind aber die Werke für das ſubjektive Beſtehen und für die begriffsmäßige Wahrheit des Glaubens nothwendig, ſo ſind ſie mittelbar auch für die Seligkeit nothwendig, denn ein todter, in ſich ſelbſt nichtiger Glaube iſt auch zur Empfangnahme der Seligkeit unfähig; er iſt nach Auguſtin's treffendem Ausdruck „eine verdorrete Hand". Das lehrt nicht nur Jakobus, ſondern ebenſo Chriſtus ſelbſt und ſeine übrigen Apoſtel Matth. 7, 21. 25, 41—46. 1 Kor. 13. Gal. 5, 6. 1 Joh. 2, 4.

Indeſſen ſtehen die Werke auch unmittelbar in Beziehung zur Seligkeit. Schon negativ dadurch, daß der Seligkeit das Gericht vorangeht, dieſes aber nach den Werken geſchieht. Nach übereinſtimmender Ausſage der Schrift ſteht es feſt, daß die

*) Jakobus hat bei ſeinen Auseinanderſetzungen nicht dieſen wahren, ſondern einen falſchen Glauben im Auge.

Werke des Menſchen die Norm ſind, nach welcher ihm von dem Herrn das Urtheil geſprochen wird, ob er zur Seligkeit oder zur Verdammniß eingehen ſoll. Vergl. von Chriſto ſelbſt die Ausſprüche Matth. 7, 21. 16, 27. 25, 31 ff. Luk. 13, 9. Joh. 5, 29. 15, 6; von Johannes Offb. 2, 23. 20, 11—13. 22, 12; von Petrus 1, 1, 17; von Paulus Röm. 2, 6. 10. 1 Kor. 3, 8. 2 Kor. 5, 10. Aus dem oben gegebenen Begriff der Werke aber ergibt ſich, daß die Werke dieſe Bedeutung nicht haben als dieſe einzelnen Akte, ſondern als die faktiſche Manifeſtation der durch den Glauben oder Unglauben begründeten ethiſchen Grundſtellung des Menſchen; nicht das Werk als Werk entſcheidet, ſondern das Werk als Offenbarung der ſittlich-religiöſen Qualität des inneren Lebens oder als dasjenige, worin „der Rath der Herzen", 1 Kor. 4, 5. (*τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων*, Röm. 2, 16; *τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους*, 1 Kor. 4, 5), offenbar geworden und in objective Wirklichkeit getreten iſt. Die Geſammtſumme aller Werke, das Lebenswerk des Menſchen, iſt eben der Menſch ſelbſt nach der Stellung, die er ſich ſelbſt zur objektiven Weltordnung Gottes gegeben hat. Weil die Werke dieſe Enthüllung und thatſächliche Offenbarung der innerlich vorhandenen Zuſtändlichkeit ſind, 2 Kor. 5, 10., ſo muß dann das eigene Gewiſſen des Menſchen dem nach ihnen ſich vollziehenden Gericht ſeine Zuſtimmung geben, „auf daß Gott Recht behalte in ſeinem Reden und rein bleibe in ſeinem Richten", Pſalm 51, 6.

Daß nun aber diejenigen, welche nicht im Stande guter Werke, alſo vielmehr im Stande böſer Werke — denn Indifferenz iſt hier nicht möglich — erfunden werden, nicht in das ewige Leben eingehen können, iſt unabänderlich in der Heiligkeit Gottes begründet. Jede Religion beruht auf der Gewiſſensüberzeugung, daß das Göttliche das Heilige iſt und daß der Menſch ſich heiligen muß, um dem Göttlichen nahe zu kommen. Der Gegenſatz des Weſens ſchließt die Gemeinſchaft des Lebens aus. Das Chriſtenthum als die abſolute Religion iſt auch am Tiefſten von dieſer Ueberzeugung durchdrungen. Hier iſt die Heiligkeit eine grundweſentliche Eigenſchaft Gottes; daher heißt es: „Ihr ſollt heilig ſeyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott", 3 Moſ. 19, 2., und zwar nicht bloß für das altteſtamentliche, ſondern eben ſo auch für das neuteſtamentliche Volk Gottes, 1 Petr. 1, 15 f. Weil Gottes Auge ſo rein iſt, daß er Böſes nicht ſehen mag, Hab. 1, 13., ſo wird er zu einem verzehrenden Feuer für die Gottloſen, Hebr. 12, 29. 10, 27. Das iſt auch eine ſo unzweifelhafte Ausſage des Gewiſſens, eine ſo fühlbare Verſicherung des Schuldbewußtſeyns, daß es ſelbſt für den Ungläubigen keines Beweiſes bedarf. Auch durch die ganze Heilsökonomie wird es beſtätigt. Nur die Sünde hatte die Menſchen von der Gemeinſchaft Gottes ausgeſchloſſen; die Sünde wieder in ihnen auszutilgen und ſie dadurch wieder zu jener Gemeinſchaft fähig zu machen, das iſt eben der Zweck der Erlöſung, Eph. 5, 25 ff. 1 Petr. 2, 9 ff.; und der Geiſt, welcher die ſubjektive Verwirklichung der Erlöſung vermittelt, iſt der heilige, weil all' ſein Wirken ein heiligendes iſt. Darum iſt ſchon die „Berufung" ein „heiliger Ruf", 2 Tim. 1, 9., eine Manifeſtation der Heiligkeit Gottes und ein Heiligungsakt an dem Menſchen, 1 Theſſ. 4, 7.; vgl. v. Hofmann, die heil. Schrift N. Teſtaments. I. S. 218 f. Auch die Erlöſung ſoll alſo die Heiligung nicht überflüſſig, ſondern vielmehr wieder möglich und wirklich machen. Durch die Erkenntniß Chriſti gibt Gott *πάντα τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*, 2 Petr. 1, 3; der Erlöſte kann, Röm. 6, 14., und muß darum auch der Sünde widerſtehen, 6, 2. 16 ff. 7, 6. 12, 2. 1 Joh. 2, 4—6; er iſt ſchuldig, Gott und dem Nächſten in Liebe zu dienen, d. i. der Erfüllung des ganzen Geſetzes in allen guten Werken nachzuſtreben, Röm. 8, 11. 13, 8 ff. Kol. 3, 12 ff.; er ſoll auf den Tag Chriſti lauter und unanſtößig ſeyn, erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit, Phil. 1, 10 f. 2, 15. 1 Theſſ. 3, 13. 5, 23. 1 Tim. 6, 14. 2 Petr. 3, 14. Wenn demnach ein Chriſt, der einmal erleuchtet iſt und geſchmeckt hat die himmliſche Gabe und theilhaftig geworden iſt des heiligen Geiſtes, Hebr. 6, 4., nicht fleißig zu allen guten Werken iſt und wiſſentlich mit böſen Werken umgeht, ſo iſt das nicht bloß

eine verzeihliche Schwachheit oder paſſive Indolenz, ſondern ein Verachten und Niederkämpfen der ihm mit der Gerechtigkeit Chriſti geſchenkten Heiligungskräfte, potenzirte Sünde, eine ſolche Schuld, welche den Gnadenſtand aufhebt, Röm. 8, 7. 1 Tim. 1, 19. 5, 8. 6, 10. Vgl. Conf. Aug. art. XII. Art. Sm. P. III. art. III. p. 328. Form. Conc. Epit. IV. Neg. III., und darum vom Reiche Gottes ausſchließen muß, 1 Kor. 6, 9. Gal. 5, 21. Eph. 5, 5. Kol. 3, 6. Phil. 3, 18 f. Luk. 13, 27. Hebr. 10, 26—31. Die Werke ſind alſo allerdings nicht causa efficiens oder meritoria, wohl aber unerläßliche Bedingung der Seligkeit, Hebr. 12, 14. 2 Theſſ. 2, 13. 1 Joh. 3, 2 ff.; jedoch „ſind ſie auch da nicht gemeint als etwas neben dem Glauben Stehendes oder noch äußerlich zu ihm Hinzukommendes, ſondern als das dem Glauben entſprechende (innere und äußere) Verhalten, welches ihm gar nicht fehlen kann, und worin er ſeine ihm weſentliche Bethätigungsform hat“ (Thomaſius a. a. O. 3. Th. 2. Abth. S. 492). In dieſem Sinne gibt der Herr ſelbſt in der Bergpredigt, die keineswegs bloß consilia evangelica, ſondern eine allgemeine Lebensnorm für alle Jünger Chriſti enthält, eine Darſtellung der Gerechtigkeit, ohne welche Niemand in's Himmelreich kommen kann.

Dieſe negative Beziehung zur Seligkeit kann aber den Werken nur darum zukommen, weil ſie zugleich in einer poſitiven Beziehung zu ihr ſtehen, in dem Verhältniß einer nicht äußerlichen, ſondern organiſchen Nothwendigkeit. Im Diſſeits wird das Jenſeits; im irdiſchen Leben qualificirt ſich der Menſch für das ewige Leben, ſey es zur Seligkeit oder zur Verdammniß. Denn das letztere ſteht mit dem dieſſeitigen Leben in Continuität theils ſchon durch die bleibende Identität des Selbſtbewußtſeyns, ſo daß die Erinnerung an das irdiſche Leben und Wirken von bedeutendem Einfluß auf den Zuſtand der Seele im Jenſeits ſeyn wird, theils aber und noch weit mehr durch die nachhaltige Wirkung, welche die Werke auf die ethiſche Zuſtändlichkeit der Seele ſelbſt üben. Die Seele kann dort nichts Anderes ſeyn, als was ſie hier geworden iſt. Jedes Werk, jede ethiſche Lebensbethätigung wirkt tief in die Seele hinein; denn jeder Willensakt iſt zugleich ein Sichſelbſtbeſtimmen, ſo daß kein Werk, weder ein gutes noch ein böſes, verloren geht; denn es iſt nach Innen hinein wirkſam zur Geſtaltung des individuellen Lebenstypus: „die Werke folgen nach“, Off. 14, 13., denn ſie haben in der Seele ſelbſt einen Niederſchlag und geben ihr die eigenthümliche ſittliche Subſtanz. Steht es feſt, daß der Tod als ein nur phyſiſcher Vorgang die ſittliche Qualität der Seele nicht plötzlich umwandeln kann, daß dieſe vielmehr das Reſultat des geſammten Lebenswerkes iſt, und daß doch eine ganz beſtimmte Beſchaffenheit der Seele eigen ſeyn muß, wenn ſie überhaupt zur Theilnahme am himmliſchen Leben fähig ſeyn ſoll, ſo läßt ſich nicht läugnen, daß die Werke, ſofern ſie eben der Seele eine beſtimmte Signatur geben, von entſcheidendem Einfluß für das ewige Leben ſind. Weſſen Wandel nicht ſchon jetzt im Himmel iſt, der wird durch den Tod allein dazu nicht geſchickt werden. Um dort ſich ſelig fühlen zu können, muß man in den himmliſchen Sinn und in die himmliſche Lebensordnung ſich eingelebt haben. Wenn die Seligkeit in der vollkommenen Liebesgemeinſchaft zwiſchen Gott und den Seligen und dieſer unter einander beſteht, ſo muß eben die Seele ſchon in der Liebe leben, um in jenes Liebesleben eintreten zu können. Darum iſt auch für die Gläubigen das Geſetz ſeinem ethiſchen Inhalte nach nicht aufgehoben, ſondern ſoll ſie zu jenem Leben der Seligen erziehen und heranbilden; die guten Werke, welche immer Werke der Liebe, ſey es gegen Gott oder gegen den Nächſten, ſind, ſollen der Seele die Geſtalt der Liebe, welche die eigentliche Subſtanz der Seligkeit ſeyn wird, gleichſam als ihren individuellen Karakter aufprägen und die heilige Lebensordnung, welche allein im Reiche Gottes gilt, zu ihrem eigenthümlichen Selbſtleben machen. Der Wille Gottes iſt und bleibt das Eine Weltgeſetz auch für die Ewigkeit; im Glauben iſt zwar der Menſch in eine principielle Einheit mit dieſem göttlichen Willen eingetreten, allein er muß denſelben nun auch wirklich ganz zu ſeinem eigenen Willen machen, und dazu bedarf es jener unabläſſigen Uebung in guten Werken, in welchen er ſeinen Willen ganz dem im Geſetz

ausgesprochenen Willen Gottes unterordnet und zu einem Vollstrecker desselben macht. So wird der heilige Gotteswille endlich das innerste Lebensgesetz des Menschen selbst, und nur dann kann er dort, wo Nichts als dieser Wille Gottes gilt, seiner Seele Lust und Leben finden. Denn wenn das Gute die verwirklichte Idee des Menschen ist, so kann er auch nur im Guten seine Vollbefriedigung und Seligkeit finden. Derjenige aber, welcher in bösen Werken, d. i. in Werken der Selbstsucht seiner Seele unauslöschlich den Karakter der Selbstsucht aufgeprägt hat, würde auch im Himmel die Hölle finden. Darum beruht es durchaus auf einer inneren Nothwendigkeit, daß die fleischlichen Lüste wider die Seele streiten, 1 Petr. 2, 11. Gal. 5, 17., daß die, welche nach dem Fleische leben, sterben müssen, Röm. 8, 13., daß wer Sünde thut, der Sünde Knecht wird und nicht ewiglich im Hause Gottes bleiben kann, Joh. 8, 34 f. Ist die Sünde der Tod, so arbeitet jedes böse Werk an der Selbstzerstörung der Seele, indem es dieselbe immer tiefer in die Knechtschaft der Sünde zieht und also immer unfähiger und unempfänglicher für das göttliche Leben macht. Die erstorbene Rebe kann eben ihrer eigenen Beschaffenheit nach nicht Theil haben an dem Leben der Vollendeten. Indem also die Werke, je nachdem sie gut oder böse sind, der Seele einen habituellen Karakter und reale Wesenheit einprägen und dadurch sie für das ewige Leben fähig oder unfähig machen, stehen sie mit diesem selbst in einem organischen und realen Zusammenhange. Gerade Paulus, der entschiedenste Prediger der Glaubensgerechtigkeit, ist es, welcher diesen organischen Zusammenhang zwischen hier und dort, zwischen den Werken und dem zukünftigen Leben hervorhebt. Jene sind die Saat, dieses die Ernte. — Gal. 6, 7—9. Röm. 6, 21 f. 8, 13. —

Dennoch muß unverbrüchlich stehen bleiben das trostreiche Wort: „aus Gnaden seyd ihr selig geworden, durch den Glauben; und dasselbige nicht aus euch, Gottes Gabe ist es; nicht aus den Werken, auf daß sich nicht Jemand rühme.“ Eph. 2, 8. 9. Der Glaube allein empfängt die Rechtfertigung, die Kindschaft und das ewige Leben, und zwar nicht als Verdienst, sondern aus Gnaden. Die guten Werke können und sollen also nicht bewirken, daß wir die Gnade Gottes empfangen und selig werden, sondern sie sollen nur mithelfen, unsere Berufung und Erwählung festzumachen, 2 Petr. 1, 10., daß wir im Stande der Gnade bleiben und der Seligkeit immer mehr entgegenreifen. Das zukünftige Heil hängt ab von der inneren Zuständlichkeit des Menschen, ob er Christo zugehörig und darum für das Leben aus Gott erschlossen, oder von Christo geschieden und darum auch für das Leben aus Gott verschlossen ist. Diese Zuständlichkeit ist allein begründet im Glauben (resp. Unglauben), und darum auch das Heil schließlich durch den Glauben allein bedingt. Denn auch die Werke sind ja, wie wir sahen, ihrem ethischen Werthe nach durch diese innere Grundstellung bedingt; gute Werke insbesondere konnten nur in Folge der Erlösung geschehen, sind also subjektiv durch den Glauben, objektiv durch Christum vermittelt, durch das Bleiben des Menschen in Christo und Christi in dem Menschen, Joh. 15, 4. 5., so daß nicht sie, sondern der Glaube die causa instrumentalis der Seligkeit ist. Dazu kommt, daß auch die Werke der Wiedergeborenen doch noch von der innewohnenden Sünde befleckt sind, darum nicht als solche, sondern immer nur in Einheit mit ihrer Wurzel, der Lebensgemeinschaft mit Christo durch den Glauben, also im Grunde auch nur durch den Glauben, Gott wohlgefällig sind.

Damit wird aber nicht ausgeschlossen, daß die guten Werke sowohl im zeitlichen als im ewigen Leben ihren besonderen Lohn empfangen. Jedenfalls wird dieß von der heiligen Schrift ganz unzweifelhaft gelehrt. *Ἕκαστος τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον*, 1 Kor. 3, 8. 14. Der Reiche kann durch Werke der Barmherzigkeit sich einen Schatz im Himmel sammeln, Matth. 19, 21. 1 Tim. 6, 19. Hebr. 6, 10., und selbst das geringste Werk der Liebe soll seinen Lohn empfangen, Matth. 10, 42. Vgl. überhaupt: Luk. 14, 14. 13, 6—9. Matth. 5, 12. Joh. 5, 14. 12, 25. 14, 21. 16, 27. 1 Joh. 3, 22. (Weiß, der Johanneische Lehrbegriff, S. 173), Gal.

6, 9. Eph. 6, 8. Kol. 3, 24. 25. 2 Theſſ. 1, 6. Hebr. 11, 6. Und zwar iſt zu beachten, daß auch innerhalb des ewigen Lebens ein verſchiedener Lohn nach dem verſchiedenen Maaß und Werth der Werke ſtattfinden wird, ſo daß die Werke nicht für das Seligwerden, wohl aber für die verſchiedenen Stufen des Seligſeyns von Einfluß ſind. Vgl. 1 Kor. 3, 8. Matth. 5, 19. 10, 41. 19, 28. 30. 25, 14—30. 1 Kor. 15, 41. 1 Tim. 3, 13. Der Grund hiervon liegt ohne Zweifel darin, daß die größere Treue in der Benutzung der geſchenkten Gnadenkräfte, der größere Fleiß in der Uebung der guten Werke die Seele nach dem Obigen immer fähiger und empfänglicher macht für die Aufnahme des göttlichen Lebens. Aber auch dieſer Lohn iſt ein Gnadenlohn; Gott gibt ihn, weil er ihn aus freier Gnade verheißen hat (1 Tim. 1, 8), nicht weil er gleichſam als Schuldner dazu verpflichtet wäre, non ex debito, sed ex gratia (Röm. 4, 4). Die Gnade jedoch ſchließt nicht aus, daß Gott nach der verſchiedenen Arbeit auch verſchiedene Stufen der Herrlichkeit zuweiſt. Ja, wenn es ausdrücklich der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes zugeſchrieben wird, daß er des Werkes und der Arbeit der Liebe nicht vergißt, Hebr. 6, 10. Offb. 22, 11. 12., und wenn beſonders denen, die um Chriſti willen Verfolgung leiden, reicher Troſt im Himmel verheißen wird, Matth. 5, 12., ſo erſcheint der Lohn zwar nicht als ſchuldige Remuneration für die Leiſtungen des Menſchen, wohl aber als „eine ſittliche Ausgleichung innerhalb der göttlichen Weltordnung“ (Schenkel, die chriſtliche Dogmatik, Bd. II, 2. S. 1112), jedoch dieß auch immer auf Grund der Gnade.

Vergl. Selneccer, de justificatione hominis coram Deo et de bonis operibus. Lips. 1570. — Spener, Evangeliſche Glaubensgerechtigkeit. Frankf. 1684.

J. H. Franz Beyer.

Werkmeiſter (Benedikt Maria von), katholiſcher Theolog, ein vielgeehrter und vielgeſchmähter Vertreter des Joſephinismus („unter den Reformatoren ſeiner Kirche zu jener Zeit der geiſtvollſte, conſequenteſte und kühnſte“, ſagt Pahl von ihm — wohl etwas zu panegyriſch — in ſeinen Denkwürdigkeiten S. 151), iſt geboren zu Füßen im Allgäu (in Oberſchwaben) am 22. Oktober 1745. Als ein begabter Junge wurde er, ſeinem innigen Wunſche gemäß, von den unbemittelten Eltern für den geiſtlichen Stand beſtimmt; nachdem er aber in ſeinem Geburtsorte und ſpäter in Schongau den Elementarunterricht abſolvirt hatte, begnügte er ſich nicht mit der Ausſicht, Prieſter zu werden, ſondern wurde Mönch, indem er 1764 das Noviziat antrat und 1765 das Ordensgelübde als Benediktiner ablegte, worauf er 1765—67 in der Reichsabtei Neresheim und 1767—69 nach dem Willen ſeines Abtes in Benedictbeuren Theologie ſtudirte. An letzterem Orte waren es vornehmlich die orientaliſchen Sprachen und die Exegeſe, womit er ſich eifrig beſchäftigte. Unter ſeinen Lehrern daſelbſt rühmt er (ſ. die Vorrede zu ſeinen Predigten, Ulm 1815. III. Bd. S. XV.) beſonders den Pater Aegidius Bartſcherer, Lehrer der Dogmatik; er erzählt, daß er oft zu dieſem gegangen ſey, um ihm ſeine Zweifel an der Richtigkeit dieſes oder jenes Beweiſes in den dogmatiſchen Lehrbüchern vorzutragen; lächelnd habe ihm der Pater entweder zugeſtanden, daß er Recht habe, oder habe er ihm über die ſchwächeren Zweifel hinweggeholfen. So wurde ſchon im Kloſter der freie Forſchungstrieb, der ſich mit traditionellen Argumenten nicht beſchwichtigen läßt, in ihm genährt. Daher ſchien ihm auch unter dem Schutte des Myſteriöſen in der üblichen Lehr- und Predigtweiſe gerade die Hauptſache, die Moral, vernachläſſigt: „zwar war ich ſelbſt Mönch“, ſagt er (ebendaſ. S. VI), „aber Gellert's moraliſche Vorleſungen und andere ähnliche Schriften der Proteſtanten aus jener Periode“ (die alſo den Weg auch durch die Kloſterpforte gefunden haben müſſen) „machten mir frühzeitig das Ueberſpannte und Unhaltbare der Mönchsmoral fühlbar, ich mochte ſie mit den Ausſprüchen des Evangeliums oder der Vernunft vergleichen.“ Weder die Probabiliſten noch die Probabilioriſten, weder die Liberalen noch die Rigoriſten unter den katholiſchen Morallehrern ſagten ſeinem ſcharfen Wahrheitsſinne und geſunden Gefühle zu — er fand, was er ſuchte, in Gellert's Vorleſungen, in Heß' Le-

bensgeſchichte Jeſu, in Mosheim's Sittenlehre. Wie genau er ſchon beobachtete, bezeugt folgende Aeußerung (ebendaſ. S. XXVII): „Die Leidenſchaften treten da" (im Kloſterleben nämlich) „um ſo ungehinderter hervor, je weniger die Mönche nach abgelegten Gelübden durch die Furcht, im ruhigen Genuſſe des Kloſtervermögens geſtört zu werden und ihre bequeme Lebensart verlaſſen zu müſſen, beunruhigt werden. Es gibt nirgends ſo viele Originale, als in den Klöſtern. Die Bußübungen und ſogenannten Mortifikationen gleiten über den feſten Kern der Sinnlichkeit hinweg, und der innere Menſch bleibt, wozu ihn die Entwicklung ſeiner Neigungen und ſeines Temperaments macht. Ich will dadurch nicht ſagen, daß es nicht edle Menſchen in den Klöſtern gab: aber ſie trugen den Adel ihrer Anlagen ſchon mit ſich in die Einſamkeit, und ich glaube, daß ſie unter günſtigen Umſtänden von außen in der Welt eben ſo edle Menſchen wie in den Klöſtern geworden wären."

Die Kloſterbibliothek muß reichlich ausgeſtattet geweſen ſeyn, denn die alten Klaſſiker, wie die deutſchen, engliſchen und franzöſiſchen Philoſophen, und ſelbſt die deutſchen Dichter und Proſaiſten (S. IX) wurden geleſen. Im Jahre 1769 empfing Werkmeiſter die Prieſterweihe, und unmittelbar darauf ward er als Novizenmeiſter in Neresheim verwendet, als welcher er Philoſophie zu lehren hatte. Zum gleichen Lehramt nach Freyſing berufen, wirkte er dort am biſchöflichen Lyceum von 1772—1774; ſofort ward er Sekretär des Reichsprälaten, Archivar und Bibliothekar in Neresheim, folgte jedoch 1778 abermals einer Berufung nach Freyſing, um dort bis 1780 die Profeſſur der Philoſophie und bis 1784 das Amt des Direktors ſämmtlicher Studien, die Profeſſur des Kirchenrechts und das Bibliothekariat zu bekleiden. Dort lernte ihn auf einer Reiſe Herzog Karl von Württemberg kennen; alsbald berief ihn dieſer als ſeinen Hofprediger nach Stuttgart. Karl war ein höchſt aufgeklärter Katholik; Werkmeiſter hatte daher ganz freie Hand, nicht nur zu predigen, wie er es für gut hielt, ſondern auch im Ritus der Hofkirche allerlei Reformen vorzunehmen. Ein Dokument davon liegt vor in dem „Geſangbuch nebſt angehängten öffentlichen Gebeten zum Gebrauche der herzoglich wirtembergiſchen katholiſchen Hofcapelle", I. Bd. 1784. II. Bd. 1786, das ganz im Style der damaligen Hymnologie und Liturgik abgefaßt iſt und eine Menge proteſtantiſcher Lieder und Melodien enthält. „Seine herzogliche Durchlaucht wollte nämlich", wie die Vorrede ſagt, „in dieſe Sammlung nur ſolche Geſänge aufgenommen wiſſen, die das praktiſche Chriſtenthum empfehlen und von allen Chriſten unſeres Vaterlandes mitgeſungen werden könnten, ohne daß ſie in ihrer Andacht durch Stellen geſtört würden, welche ihrer inneren Ueberzeugung Gewalt anthun." Da aber deutſche Geſänge der Gemeinde nach Art des evangeliſchen Chorals in den Rahmen des katholiſchen Ritus nicht leicht einzufügen ſind, ſo mußte auch hieran Eins und Anderes geändert werden; ſo wurde z. B. aus der ſonntäglichen Veſper ein dem proteſtantiſchen Cultus ſehr ähnlicher Akt gemacht, indem nach der Chriſtenlehre ein deutſches Lied geſungen, dann ein Abſchnitt aus der Bibel geleſen, „die ſchweren Stellen deutlich erklärt, beſonders moraliſche Betrachtungen und Lehren für das Herz eingemiſchet, endlich aber dieſe nachmittägige Gottesverehrung durch Fortſetzung des anfangs gewählten Liedes und durch ein kräftiges Gebet in deutſcher Sprache beſchloſſen" werden ſollte. (Vorrede zum II. Bde. des Geſangbuchs). Uebrigens beſchränkte ſich all' das lediglich auf die Hofkirche, da außer dieſer im alten Herzogthum nirgends katholiſcher Gottesdienſt geduldet war.

Vom Jahre 1787 an hatte Werkmeiſter körperlich viel zu leiden; Kopfſchmerzen und Schwindel machten es ihm ſehr ſchwer und während der letzten Lebensjahre des Herzogs unmöglich, noch zu predigen. Dieſe Jahre brachten ihm aber noch andere Beſorgniſſe. Der präſumtive Thronfolger Ludwig Eugen, Karl's Bruder, war als bigotter Katholik bekannt, und Werkmeiſter, wie ſeine gleichgeſinnten Collegen, Mercy und Mayer, mußten ſich darauf gefaßt machen, daß dem Tode Karl's ihre Entlaſſung ohne irgend eine Entſchädignng auf dem Fuße folgen werde. Werkmeiſter gebrauchte darum die Vorſicht, auf Freundesrath ſchon 1790 den Prälaten von Neresheim um ſeine Säculariſation

anzugehen und ſofort bei Kaiſer Leopold um primas preces auf ein Kanonikat in Speyer zu bitten. Das erſtere wurde gewährt; aber wie Leopold Alles, was nach Joſeph's Sinne war, ſchon aus dieſem Grunde haßte, ſo ward auch Werkmeiſter abgewieſen. Der Herzog ſtarb 1792; ſein Nachfolger ſchickte zwar Werkmeiſter nicht augenblicklich weg, gab ihm aber ſattſam zu fühlen, daß er keine persona grata ſey; 1794 folgte ſeine und Mayer's wirkliche Entlaſſung mit der ſchimpflichen Penſion von 300 Gulden. Mercy ging freiwillig. Statt dieſer Männer ſah man fortan Franziskaner und Kapuziner am Hofe aus- und eingehen. Es gereicht dem Reichsprälaten Michael — (dem letzten Abte von Neresheim; ſein Geſchlechtsname war Dobler; er ſtarb zu Dillingen im J. 1815) — zu großer Ehre, daß er, obwohl Werkmeiſter dem Kloſterverbande nicht mehr angehörte, dennoch ihm ein ehrenvolles Aſyl mit aller Bereitwilligkeit darbot und das Anſinnen des Herzogs, ihn auszuweiſen, gänzlich unberückſichtigt ließ. Dort lebte er unter ſeinen Studien, hie und da predigend, und im Genuß einer treuen Pflege wieder auf. Aber ſchon nach Jahresfriſt ſtarb der Herzog; ſein Nachfolger Friedrich Eugen — deſſen Sohn, der nachmalige König Friedrich, Werkmeiſtern kennen gelernt und ihn ſeinem Vater warm empfohlen hatte — berief ihn nach Stuttgart zurück und ſetzte ihn, wie Mercy, in das frühere Amt wieder ein. Da aber der letztgenannte Prinz evangeliſch war und ſeines Vaters Geſundheitszuſtand einen abermaligen Thronwechſel in nahe Ausſicht ſtellte, ſo bat Werkmeiſter im J. 1796 den Freiherrn v. Palm um die in deſſen Patronat gehörige Pfarrei Steinbach (zwiſchen Kirchheim und Stuttgart), die er alsbald erhielt. Das Paſtoralleben ließ ihm Zeit, ſeine Studien und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten fortzuſetzen; allein er war noch zu Anderem berufen. Im J. 1807, als in Folge der Territorialveränderungen bedeutende katholiſche Landestheile zu Württemberg gekommen waren und man für dieſelben eine jener geiſtlichen Behörden einſetzte, die als katholiſche Kirchenräthe, d. h. als Staatsbehörden, den biſchöflichen Curien zu ſo großem Aergerniß gereichten, berief der König Werkmeiſtern als Mitglied des geiſtlichen Rathes nach Stuttgart, übrigens, ſeinem Wunſche gemäß, unter Beibehaltung ſeiner Pfarrſtelle. Eine minder erfreuliche Auszeichnung war für ihn die Mitgliedſchaft bei dem neuerrichteten Cenſurcollegium im J. 1810. Im Jahre 1816 trat er in die Oberſtudiendirektion ein, erhielt 1817 den Titel „Oberkirchenrath“ und das Ritterkreuz des Ordens der württemberg. Krone. In dieſen Würden und Ehren genoß er ein glückliches Alter, noch immer auch mit literariſchen Arbeiten beſchäftigt. Er ſtarb am 16. Juli 1823. Die Notizen, welche Schmidt's „Neuer Nekrolog der Deutſchen“ 1823. II. S. 578 ff. mittheilt, enthalten auch den poetiſchen Nachruf eines Freundes, der in mehr als einer Hinſicht bezeichnend iſt, und worin es heißt:

Du, der frommen Vernunft Getreu'ſter!
Thränen im Auge, ſetzen wir
Kurz die gerechte Grabſchrift Dir:
Deine Werke loben den Meiſter.

Dieſe „Werke“, ſoweit wir darunter Literariſches verſtehen, haben freilich jetzt nur noch hiſtoriſches Intereſſe. Es iſt ein heller, muthiger Geiſt, der in ihnen den Kampf führt gegen allen Obſkurantismus, — einen Kampf, der freilich dem katholiſchen Theologen weit ſchwerer ward, als dem proteſtantiſchen, weil jener mit jedem Schritt im Bereich ſeiner Kirche auf Dinge ſtoßen mußte, zu denen er weder „Ja“ ſagen noch ſchweigen konnte, aber zu dem auch gerade der katholiſche Theolog, der Mönch, um ſo mehr ſich genöthigt ſah, weil er mit einer völlig anderen Weltanſchauung mitten hineingeſtellt war in das feſte, vielverſchlungene Gewebe der Tradition. Bildet aber Werkmeiſter einen ſtarken Gegenſatz zu dem, was wir kurzweg Ultramontanismus nennen, ſo iſt er andererſeits auch nicht auf die Seite von Männern zu ſtellen, wie J. M. Sailer, bei welchem, wenn auch zur Myſtik der Tiefſinn fehlt (ſ. d Art. „Sailer“ Bd. XXIII. S. 311), doch die religiöſe Innigkeit, das perſönliche Gemeinſchaftsverhältniß zu Gott den Kern eines Gegenſatzes zur äußeren Kirchlichkeit bildet, welcher

Gegensatz aber solchen Männern gar nicht vollständig zum Bewußtseyn kommt. Werkmeister steht vielmehr auf einem rationalistischen Standpunkte; innere Anfechtungen, wie Sailer sie hatte, blieben ihm fern; er ist ein Mann der Aufklärung, aber in einem edeln Sinne; dieses Streben geht bei ihm niemals so weit, daß er, wie der gemeine Rationalismus, die evangelischen Grundlehren und die Autorität der Schrift beseitigen wollte; aber er läßt dieselben doch nur auf sich beruhen, ohne in sie einzugehen. (So findet sich in seinen gedruckten Predigten, 3 Bände, keine einzige Osterpredigt; die Charfreitagspredigten behandeln den Erlöser ganz nur als Märtyrer der Wahrheit und als Tugend-Beispiel. In einer Predigt über Joh. 4, 48. [Bd. III. S. 234 ff.] vertheidigt er zwar die Realität der biblischen Wunder mit der pädagogischen Zweckmäßigkeit und Schicklichkeit solcher außerordentlichen Beglaubigung einem rohen Volke gegenüber, das nur durch Autorität zur Annahme der Wahrheit zu bringen ist, erklärt aber [S. 236] unumwunden: „Die Religion selbst muß unsere Wundersucht heilen, muß uns in die Ordnung der Natur einlenken .... Wer uns Tugend lehrt und die ächten Rathschlüsse Gottes verkündigt, muß uns allezeit ehrwürdig seyn; wer uns mit Wundern anfaßt, verdient nur zu oft unser Mißtrauen, sogar unsere Verachtung"). Werkmeister hat aber auch den Muth gehabt, verschiedene katholische Lehren und Institutionen direkt anzugreifen; so den Priestercölibat in zwei Schriften (1803 und 1818, die zweite gemeinschaftlich mit Salat herausgegeben); so den Mariencultus („An die unbescheidenen Verehrer der Heiligen, besonders Mariä, eine Belehrung nach der ächt katholischen Glaubenslehre", 1801); so die Unauflöslichkeit der Ehe („Beweis, daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen gültig sind", 1804. 2. Auflage 1810; eine Schrift, die verschiedene Repliken und Dupliken zur Folge hatte). Mit alledem aber glaubte er nicht nur nicht in Widerspruch mit seiner Kirche zu treten, sondern im Gegentheil nur das Unsaubere, das im Laufe der Zeiten sich wie Staub und Schmutz angesetzt, zu entfernen und die reine katholische Lehre und Sitte herzustellen; nur diese Ueberzeugung machte es ihm möglich, mit solchen Ansichten und Bestrebungen im Herzen doch fortwährend als katholischer Priester zu fungiren. Jedoch scheint er die Idee einer deutschen, von Rom unabhängigen Nationalkirche, die nichtsdestoweniger katholisch wäre, lebendig in sich getragen zu haben, was wenigstens aus einzelnen Aeußerungen deutlich hervorleuchtet. Wenn er in dieser Beziehung sich mit den Emser Punktatoren auf Einem Standpunkte befand, so war er darin auch Eins mit Wessenberg, der dieselbe Idee im entscheidenden Augenblicke realisiren zu können hoffte, aber (s. d. Art. „Wessenberg") damit so wenig glücklich war, als die Vorgänger. **Palmer.**

Werkzeuge bei den Hebräern. Werkzeuge verschiedener Art von Kupfer und Eisen (כָּל חֹרֵשׁ נְחֹשֶׁת וּבַרְזֶל 1 Mos. 4, 22. allerlei Schneidendes) hatte schon das antediluvianische Geschlecht. Ohne solche hätte Noah die Arche nicht bauen können. In späterer Zeit scheint das Eisen vorherrschend Material gewesen zu seyn (2 Kön. 6, 5. Pred. 10, 10. vgl. 5 Mos. 19, 5., wo der hölzerne Schaft, עֵץ der Axt, בַּרְזֶל, von dem Eisen unterschieden wird), wie denn בַּרְזֶל s. v. a. das Schneidende, Durchbrechende (vgl. Meier, Wurzelw. S. 676). Der allgemeinste Ausdruck für jede Art von Werkzeugen des Kriegs und Friedens, auch jede Art von Geräthen, Kleider, Schmuck, musikalische Instrumente, Gefäße, Fahrzeuge, Pferde- und Ochsengeschirr begreifend, ist כְּלִי. Ueber alle diese Arten von Geräthen und Instrumenten, sowie über die Kriegswerkzeuge s. die betr. Artt. Auch von den Werkzeugen einiger Handwerker, wie den Hämmern, Zangen, Blasebälgen, Meiseln der Metallarbeiter (vergl. Wilkinson III, 222. 339), dem Beil, Axt, Säge, Schnitzmesser, Zirkel, Senkblei, Setzwage der Holzarbeiter und Steinhauer (Wilk. III, 174 ff. und Sec. ser. I, 45), der Scheibe des Töpfers (Rosell. t. L.), dem Pfriemen des Lederarbeiters (Werkzeuge derselben bei den Aegyptern s. Wilk. III, 160 ff.), dem Webstuhl, Spinnrocken, Spindeln (vgl. Wilkins. III, 134 ff.), war schon die Rede Bd. V. S. 513 ff. Von

den landwirthſchaftlichen Werkzeugen ſind noch zu nennen der Pflug, מַחֲרֵשָׁה, der im Alterthum (cf. Plin. 18, 18: Galli addiderunt rotulas) ohne Räder war, einfach aus einem krummen Holz beſtehend, an deſſen vorderem Ende (Schaarbaum, Pflughaupt, בּוֹרֵךְ, Taan. f. 25. Ohol. l. 17. Kel. C. 21) ſich die eiſerne Pflugſchaar (קֶנְקַן, Bab. mez. f. 80, 2. vomer, culter aratri) befand und welcher ſich an der anderen nach oben gekrümmten Seite in zwei durch einen zum Handgriff, Luk. 9, 62. (קִינְקַן, stiva, basis aratri Erub. f. 101, 1. auch חרבא und יצל Kel. 21) für den lenkenden Ackermann dienendes Querholz verbundene Enden ſpaltete. Da, wo ſich das Holz ſpaltete, war die Deichſelſtange eingeſetzt. Hinter dem Pflüger geht auf den ägyptiſchen Denkmälern ein Anderer mit einer Hacke, das Erdreich aufzulockern. Zwölf Joch Ochſen an einem Pflug kommen 1 Kön. 19, 19. vor. Gewöhnlich war es nur ein einziges. S. d. Abbild in Wilk. Sec. ser. I, 40. Sonſt wurde da, wo man mit Pflug und Zugthieren weniger beikommen konnte, wie das im gebirgigen Paläſtina an manchen Orten der Fall iſt, die Hacke oder der Karſt, ligo (Jeſ. 2, 4. Mich. 4, 3. Joel 4, 10. אֵת Rabb. Symm. Vulg. LXX. in 1 Sam. 13, 20. allgemein σκεῦος; andere alte Ueberſ. Pflugſchaar) gebraucht, in Aegypten nach Wilk. a. a. O. S. 44 f. ganz von Holz. Das Eggen, שָׂדַד (Jeſ. 28, 24. Hiob 39, 10. Hoſ. 10, 11) geſchah wohl nur mittelſt einer Bohle oder einer Schleife von Dornbüſcheln (vergl. Plin. 18, 43. Virg. Georg. 1, 94.), mit der man hinter dem Säemann herkam und wodurch die Erdſchollen zerdrückt und geebnet wurden (ſ. Nieb. R. I, 151). Eine Schaufel oder Spaten (יָתֵד) wird 5 Moſ. 23, 14. erwähnt. Eine kleinere Schaufel, יָעִ, diente zum Wegſchaffen der Aſche vom Altar, Heerde u. ſ. w. 2 Moſ. 27, 3. u. ö. Zum Abſchneiden des Getraides in der Ernte bediente man ſich der Sichel, חֶרְמֵשׁ (5 Moſ. 16, 9. 23, 26. Ableitg. ſ. Meier, Wurzelw. S. 692. 641) oder מַגָּל (Jer. 50, 16. Joel 4, 13), kleiner, krummer Meſſer mit hölzernem Stiele, welche mit der Hand regiert werden konnten (ſ. Wilk. sec. ser. I, 48. 89. 93. 98). Eine Heugabel mit drei Zinken, tridens, ſcheint שְׁלֹשׁ קְלָשׁוֹן 1 Sam. 13, 21. zu bedeuten (vgl. Meier a. a. O. S. 298). War die Spitze oder Schärfe (פִּים, פִּיּוֹת) ſolcher Werkzeuge ſtumpf und ſchartig (פְּצִירָה, Scharte von פצר, einbrechen), ſo wurden ſie durch Hämmern (לָטַשׁ) wieder geſchärft oder gewetzt (1 Sam. 13, 20. Pſ. 7, 13). Vgl. über die landwirthſchaftlichen Werkzeuge Ugol. de re rust. thes. XXIX. p. 284 sqq. Ueber die Dreſchſchlitten ſ. Bd. III. S. 505. Ueber das Geräthe des Weingärtners ſ. die Artt. „Wein“ und „Kelter“. Ueber die Jagdgeräthe ſ. Bd. VI, 370. Die ſchon Bd. IV. S. 407 erwähnten Werkzeuge des Fiſchers ſind das Netz, חֵרֶם (Hab. 1, 15 f. Ezech. 26, 5. 14., griech. ἀμφίβλήστρον Matth. 4, 18. Mark. 1, 16., δίκτυον Matth. 4, 20 f. u. ö., σαγήνη Matth. 13, 47., weit und tief gehendes Zugnetz), auch מְכְמֶרֶת oder מִכְמֶרֶת Hab. 1, 15 f. Jeſ. 19, 8. u. מְצוֹדָה, מְצִידָה Pred. 9, 12. Ezech. 12, 13. (רֶשֶׁת nur vom Jagdnetz); ferner die Angel, חַכָּה Jeſ. 19, 8. Hab. 1, 15. Hiob 40, 25.; auch (דּוּגָה) סִיר Am. 4, 4., griech. ἄγκιστρον, Matth, 17, 27., Fiſcherhaken, צֶלֶצַל (Harpune Hiob 40, 31.) und צִנָּה (Am. 4, 2). Fiſchreuſen, אָקְנִין, kennt der Talmud, vgl. Maim. in Kel. C. 12). — Gabeln und Meſſer kannten auch ſchon die alten Hebräer, erſtere um das Fleiſch aus dem Keſſel zu ziehen (מִזְלֵג 1 Sam. 2, 14. מִזְלָגָה 2 Moſ. 27, 3. LXX κρέαγρα), letztere zum Schlachten und zum Zerſchneiden des Fleiſches (Jos. bell. jud. 1, 3. 3. 7. Ant. 17. 7. 1.) gebraucht, vom Eſſen benannt מַאֲכֶלֶת (1 Moſ. 22, 6. 10. Richt. 19, 29. Spr. 30, 14), übrigens nicht bei Tiſche gebraucht, da das Fleiſch zerſchnitten auf den Tiſch kam, das Brod (ſ. Bd. I. S. 655) aber gebrochen wurde, wie noch heutzutage im Morgenlande. Vom Schlachtmeſſer kommt noch vor עֵיכִין Spr. 23, 2. (chald. u. rabb. סַכִּין, סו שׁל שחיטה, Schlachtmeſſer, סו שׁל רצענין, Schuſtermeſſer). Auch חֶרֶב wird wie für verſchiedene ſchneidende Inſtrumente, z. B. Werkzeuge zur Bearbeitung der Steine (2 Moſ. 20, 25), ſo auch für Scheermeſſer (Ezech. 5, 1. oder תַּעַר הַגַּלָּבִים, im Talmud. auch מַסָּפַר, M. Chel. 13, 1.) und Beſchneidungsmeſſer gebraucht. Letztere waren in früherer Zeit von Stein (2 Moſ.

4. 25. Joſ. 5, 2 f.), nach dem Talmud von Eiſen oder Stahl (M. Schabb. 19, 1. f. Bd. II. S. 108 und Keil zu 2 Moſ. 4, 25. u. Abicht, de cultr. sax. a Josua usurp. Lips. 1712). Für Opfermeſſer ſteht Jer. 52, 18. מזמרות (wenn dieß nicht vielmehr Lichtputzen bedeutet) u. Eſra 1, 9. מחתות (= Inſtrument zum Durchbohren, Meier, Wurzelw. S. 376), rabb. חלפה; daher die בית החליפות im zweiten Tempel, M. Midd. f. 37, 1. Jom. f. 36, 1. Ueber die auch zu den häuslichen Werkzeugen der Hebräer gehörigen Handmühlen ſ. Bd. X. S. 82. Leyrer.

Wernsdorf, Gottlieb, einer jener Epigonen der Wittenberger Orthodoxie, welcher dieſelbe auch da noch, als bereits das theologiſche Scepter Wittenbergs auf Halle übergegangen war, beharrlich zu deren Vertheidigung in die Schranken trat.

Wernsdorf war im Jahre 1668 geboren, genoß in Wittenberg beſonders das Wohlwollen Kaspar Löſcher's, der ihn auch zum Informator ſeiner Kinder annahm, wurde im J. 1669 Prof. extraord. und trat nach Hannecken's Tode an deſſen Stelle in die Fakultät ein. Im J. 1710 erhielt er die Probſtei an der Schloßkirche, bald darauf die Generalſuperintendentur der Diöceſe Wittenberg und von dem orthodoxen Herzog von Weißenfels den Karakter als Kirchenrath. Er ſtarb 1729.

Sein theologiſcher Standpunkt war der des kleinen Kreiſes ſächſiſcher Orthodoxen, welche, durch Spener influirt, bei ängſtlichem Feſthalten an den dogmatiſchen Ueberlieferungen der Wittenberger Schule mit der chriſtlichen Praxis kaum weniger Ernſt machten, als die Vertreter der Halliſchen Schule. Der unbefangene Sinn von Zinzendorf, welcher damals in Wittenberg ſtudirte, legt über den Ernſt von Wernsdorf's Frömmigkeit das günſtigſte Zeugniß ab, wie auch von ſeiner Bereitwilligkeit zu einer Verſtändigung mit den Hallenſern, welche der jugendliche Zinzendorf anzubahnen ſuchte (ſ. Spangenberg, Leben Zinzendorf's. Th. I. Kap. 3.).— Von Wernsdorf's literariſchen Leiſtungen liegen zwar nur ſeine dispatationes academicae vor, welche von Zeibich im J. 1736 in zwei ſtarken Quartbänden herausgegeben wurden; in dieſen gibt ſich indeß gründliche Gelehrſamkeit, Wahrheitsliebe und neben ängſtlichem Feſthalten an dem Ueberlieferten eine maßhaltende Moderation zu erkennen. Was von ſeinen Schülern beſonders bewundert wurde, war die Eleganz des Styls. Die Gegenſtände, welche dieſe Disputationen behandeln, ſind großentheils die brennenden Streitfragen der Zeit, die Controverſe einerſeits mit den Myſtikern und Hallenſern, andererſeits mit dem Unglauben und Indifferentismus. Manche von ihnen haben auch jetzt noch ihren Werth, in manchen treten aber auch die Ueberſpannungen dieſer ſpäteren Orthodoxie hervor. In der Abhandlung de auctoritate librorum symbolicorum wird das Prädikat einer mittelbaren Inſpiration der ſymboliſchen Bücher in Schutz genommen und nicht bloß die dogmatiſche, ſondern die durchgängige Richtigkeit derſelben vertheidigt. In der Abhandlung über die Arndt'ſchen Bücher vom wahren Chriſtenthum wird Arndt zwar gegen den Vorwurf ketzeriſcher Lehre in Schutz genommen und die Leſung ſeines Werkes nicht verworfen, doch aber darauf aufmerkſam gemacht, wie manches Irrige und Bedenkliche ſich darin finde. Wie Luther, ſo hat auch die ältere Orthodoxie das Zeugniß des heiligen Geiſtes in die durch deſſen Kraft in uns geweckten geiſtigen Gefühle und Empfindungen geſetzt (gustus gratiae), durch die Einſeitigkeiten der Gefühlstheologie ſeiner Zeit fühlt ſich dagegen Wernsdorf aufgefordert, der Ueberſchätzung des Empfindungsmomentes in der Religion gegenüberzutreten in der Disp. de gustu spiritus (T. I, 1161) und das Zeugniß des heiligen Geiſtes auf einen Verſtandesſchluß aus der Schrift zu beſchränken. Nur darin nämlich ſoll nach der Disp. de spiritu, teste fidelium interno die Wirkung des heil. Geiſtes beſtehen, daß derſelbe dem Gläubigen alle Schriftſtellen in's Gedächtniß ruft, durch welche erhellt, daß das Urtheil ſeines Verſtandes über ſeine Kindſchaft der Wahrheit entſpreche. A. Tholuck.

Wertheimiſches Bibelwerk. Unter dieſem Namen iſt eine deutſche Ueberſetzung des Pentateuchs bekannt, welche zur Zeit ihrer Erſcheinung großes Aufſehen machte und Gegenſtand gerichtlicher Unterſuchungen wurde, nun aber längſt ſo ſehr alle

Bedeutung verloren hat, daß ihre Erwähnung an dieſem Orte beinahe einer Entſchuldigung bedarf. Indeſſen mag ihr eine beſcheidene Stelle hier eingeräumt werden, weniger um ihrer ſelbſt willen, als weil ſie geeignet iſt, auf die Wiſſenſchaft, den Geſchmack und die kirchenpolitiſchen Verhältniſſe jener Zeit willkommene Streiflichter zu werfen. Nebenher iſt das Buch auch wohl von Sammlern und für ſolche als eine Rarität geprieſen worden, aber ſehr mit Unrecht; es kommt häufig auf dem antiquariſchen Markte vor und hat hier ohne alle Frage noch weniger Werth als für den Kirchenhiſtoriker, der es als einen der früheſten Vorboten der Aufklärungsperiode in Deutſchland allerdings intereſſant finden kann.

Es iſt, wie angedeutet, eigentlich nur der erſte Band einer vom Verfaſſer beabſichtigten Ueberſetzung der ganzen Bibel, wenigſtens des Alten Teſtaments, und erſchien auf der Frankfurter Oſtermeſſe des Jahres 1735 unter folgendem für ſich ſchon karakteriſtiſchen Titel: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Meſſie Jeſus, der erſte Theil, worinnen die Geſetze der Iſraelen enthalten ſind, nach einer freyen Ueberſetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und beſtätigt wird. Wertheim. Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker. 1735." 48 und 1040 Seiten. kl. 4. Die lange, ziemlich unklar geſchriebene Vorrede geht im Weſentlichen darauf aus, die Vorſtellung von dem göttlichen Anſehen der heil. Schrift, wie ſie jetzt insgemein gäng und gäbe ſey, als eine auf Vorurtheilen und unwiſſenſchaftlichen Anſchauungen beruhende und die jetzt dagegen ſich erhebenden Zweifel als theilweiſe berechtigte darzuſtellen; ſodann zu zeigen, wie letztere können gehoben werden, und erſteres neu und dauerhaft begründet, durch eine verſtändliche, auf zulänglichen Vernunftgründen und geſchichtlichen Beweiſen fußende Darlegung des wahren Sinnes und Inhalts. Es komme aber zunächſt darauf an, daß man ſich überzeuge, die menſchlichen Kräfte reichen dazu aus; und mit eben dieſer Ueberzeugung habe der Verf. den Verſuch gemacht, mittelſt einer zugleich in der Form freien, weil dem Geiſt ſeiner Zeit und Sprache anzupaſſenden, im Grunde aber treuen Uebertragung und erläuternden Anmerkungen, den Inhalt der Bibel dem modernen Verſtändniß zu eröffnen und zu empfehlen. Führt man die lange Rede auf ihren kurzen Sinn zurück, ſo erkennt man unſchwer einen Schüler Wolf's, der von der Vernunftmäßigkeit der ſogen. Offenbarung überzeugt iſt und in ſeiner Weiſe Apologetik treiben will, dabei aber die plane, nüchterne Redeweiſe ſeiner Zeit dem alterthümlich-morgenländiſchen Gewande des Bibelwortes allerwege vorzieht. Wir machen uns alſo in Text und Anmerkungen, in Form und Inhalt, auf die kahle und ſchale Proſa des geſunden Menſchenverſtandes gefaßt und werden auch in dieſer Erwartung keineswegs getäuſcht. Es wäre leicht, ohne viel zu blättern, unſern Leſern eine launige Blumenleſe von draſtiſchen Stellen anzubieten, wie einſt die Zeitgenoſſen eine höchſt übellaunige zuſammenſtellten, um den Zorn Gottes und des Reichs-Hof-Fiskals gegen den Verfaſſer heraufzubeſchwören. Aber ſchon der Anfang iſt von der Art, daß heute kaum Jemand nach Mehrerem verlangen wird*). Daß für unſeren Geſchmack dieſe Ueberſetzung ganz ungenießbar iſt, bedarf nicht erſt eines weiteren Beleges; daß durch die Erklärung ebenſo oft der Sinn verrückt oder abgeſchwächt als getroffen wird, muß auch der Vorurtheilsloſeſte einſehen, und daß namentlich der letzte und höchſte Zweck des Unternehmens, Einführung in den Geiſt der Bibel und Befreundung mit demſelben, weder erreicht wurde noch werden konnte auf dieſem Wege, das geht ſchon aus dem Umſtande hervor, daß die weitere Entwicklung der Wiſſenſchaft das Werk unbeachtet bei Seite liegen ließ. Aber mit dieſer Kritik würden wir der Sache doch kein Genüge thun. Es iſt vielmehr billig, daß wir dieſelbe auch aus anderen Geſichtspunkten betrachten. Zunächſt iſt dem Verfaſſer eine gewiſſe, durchaus

*) Alle Weltkörper und unſere Erde ſelbſt ſind anfangs von Gott erſchaffen worden. Was inſonderheit die Erde betrifft, ſo war dieſelbe anfänglich ganz öde; ſie war mit einem finſtern Nebel umgeben und ringsherum mit Waſſer umfloſſen, über welchem heftige Winde zu wehen anfingen. Es wurde aber bald darauf etwas helle, wie es die göttliche Abſicht erforderte . . . .

nicht überall ungeſunde, Originalität nicht abzuſprechen. Schon in der äußeren Form zeigt ſich dieß, inſofern er die herkömmlichen Kapitel- und Versziffern nur an den Rand ſetzt und eine neue rationelle Textabtheilung verſucht. Wir ahnen heute nicht mehr, wie viel guter Muth damals zu einer ſolchen, auch jetzt noch nicht legitimirten Neuerung gehörte. Sodann wollte er die Bibel populariſiren, zu einer Zeit, wo Luther's Sprache, wir meinen namentlich ſofern ſie hebraiſirte, für den gewöhnlichen Leſer nicht mehr vollkommen genügte. Er mag das Bedürfniß hier überſchätzt, jedenfalls nicht ſo befriedigt haben, wie es zu wünſchen geweſen wäre; aber die Abſicht war gut und hing nicht lediglich von ſeinem Rationalismus ab, denn gleichzeitig hegte ſie auch Zinzendorf und ſuchte ſie auf gleichem Wege zu erreichen, mit etwas mehr friſcher Naivetät, aber nicht mit größerem Geſchmacke, noch mit ſichererem Verſtändniß der Aufgabe, weßwegen auch ſein moderniſirtes N. Teſtament den „Idiotismum der Handwerksburſchen von Nazaret" nicht verdrängte. Daß unſeres Ungenannten deutſche Sprache einen ſo matten Flügelſchlag hat, wollen wir, die wir Brockes und Triller geleſen haben, ihm nicht ſo hoch anrechnen; ſie iſt allerwege um hundert Procent beſſer, als die ſeines rührigen Gegners, des Halliſchen Profeſſors Joachim Lange, der zuerſt die Sturmglocke zog als das Werk bekannt wurde. Was aber den Geiſt der Ueberſetzung betrifft, oder, wenn man ſo ſagen will, die derſelben zu Grunde liegende Theologie, ſo iſt unſchwer darin der gewöhnliche hausbackene Rationalismus zu erkennen, doch vorläufig noch nicht auf die Beſeitigung der Wunder ausgehend und in ſeinen hermeneutiſchen Mitteln gleich entfernt von peinlicher Wortklauberei und ſentimentaler Phantaſterei. Aber allerdings iſt von meſſianiſchen Weiſſagungen ſpecifiſch chriſtlicher Natur und von dictis probantibus für die Trinität in den bekannten locis classicis der moſaiſchen Bücher hier keine Spur mehr zu finden; Judenthum und Chriſtenthum bleiben getrennte Gebiete; und wenn man dazu nimmt, daß auch die Engel regelmäßig an die Stelle Jehova's treten, überall wo dieſer perſönlich handelnd in die Geſchichte eingreift, ſo erſcheint vielleicht die Anklage der Zeitgenoſſen, daß der Verfaſſer judaiſire, gar nicht ſo ungerechtfertigt, damit aber auch für die reifere Wiſſenſchaft leicht auf ihren wahren Werth zurückgeführt. Indeſſen intereſſanter iſt uns die Frage, woher, bei einem obſkuren Halbgelehrten (denn dieß war der Verf. allen Zeichen nach), in einer ſo frühen Zeit nicht bloß dieſe Anſchauungsweiſe überhaupt, ſondern namentlich dieſe Maſſe von Detail-Kritik? Die allgemeinen Grundſätze konnten von Wolf kommen, aber die Verwendung auf die Texte ſind des Ueberſetzers Eigenthum; für einen bloßen Schüler und Nachbeter der engliſchen Deiſten, wozu man ihn hat machen wollen, iſt er zu gelehrt; es verräth ſich in unzähligen Stellen, namentlich auch in den Anmerkungen, bei aller Unfertigkeit und neben vielen Verſtößen, eine ziemliche Kenntniß des Hebräiſchen, und damit man nicht wähne, wir laſſen hier eine zweideutige Sympathie, ein optimiſtiſches und ſomit ſchiefes Urtheil fällen, ſo verweiſen wir einfach auf das vollkommen zuſtimmende eines Mannes, der nicht im Entfernteſten in den Verdacht kommen kann, für den Wertheimer Ueberſetzer und ſeine Theologie ein günſtiges Vorurtheil gehegt zu haben. Von dem berühmten Straßburger Profeſſor J. Leonh. Froereiſen exiſtirt ein ausführliches Votum über das Buch, welches ausdrücklich jenen Vorzug anerkennt und welches überhaupt, als von einem ſtreng und redlich orthodoxen Gelehrten kommend, der ſelbſt in den pietiſtiſchen Streitigkeiten durchaus auf Löſcher's Seite ſtand, noch jetzt als ein glänzendes Muſter von Billigkeit und nach beiden Richtungen hin rückhaltloſer Wahrhaftigkeit geprieſen werden kann (ſ. Sinnhold, Nachricht von der Werth. Bibel. 1738. S. 125 f.). Das Werk iſt jedenfalls die Frucht eifriger, wenn auch einſeitig getriebener Studien, und kann nicht mit der Maſſe oberflächlicher, rein ſubjektiver und aprioriſtiſcher Elukubrationen ſchwindelnder Philoſophen zuſammengeworfen werden. Und dieſe Vorſtellung wird noch beſtärkt, wenn wir nun den Verfaſſer näher in's Auge faſſen und uns überzeugen, daß er großentheils auf Privatſtudien angewieſen war, um in der Bearbeitung eines ſo großartig angelegten Werkes gegen den Strom ſchwimmen zu können.

Denn obgleich das Buch anonym erschien, blieb der Verf. doch nicht unbekannt. Er hieß Joh. Lorenz Schmidt, war als eines Predigers Sohn in dem Dorfe Zelle bei Schweinfurt geboren, wahrscheinlich um die Wende des Jahrhunderts, hatte in Jena Theologie studirt, nachher aber sich besonders auf Philosophie und Mathematik gelegt, und stand seit 1725 als Informator der jungen Grafen von Löwenstein zu Wertheim in Franken. Im Hause beliebt, in der Stadt vielbefreundet, in seinem Wandel unbescholten, arbeitete er Jahre lang an seiner Uebersetzung und theilte Proben derselben mehreren Gelehrten mit, von denen einige ihm von der Veröffentlichung abriethen, andere ihn lobten und aufmunterten. Der Druck wurde heimlich betrieben, doch schon im J. 1734 in öffentlichen Blättern angekündigt, und in nichttheologischen Zeitschriften das Werk gleich nach dem Erscheinen mehrfach angerühmt. Sobald aber die theologische Welt sich mit demselben bekannt gemacht, wurde mit Broschüren, Zeitungsartikeln, kirchlichen Censuren nachdrücklich eingeschritten und zuletzt ein kaiserliches Mandat (15. Januar 1737) erwirkt, welches die Confiskation des Buches und die Verhaftung des Verfassers verfügte. Letzterer stellte sich freiwillig den 22. Februar, in gutem Vertrauen auf seine Sache und entschlossen, sie zu vertheidigen. Eine Caution seiner Patrone wurde nicht angenommen, und erst nach einjähriger Haft, während welcher die Grafen auf ihre Kosten täglich vier Grenadiere in dem Arrestlokal unterhalten mußten, ging die Direktion des fränkischen Kreises auf das Angebot der Caution ein; allein schon im April 1738 wurde Schmidt auf höheren Befehl wieder verhaftet und nach Anspach abgeführt. Wie und wann er von dort loskam, ob durch Flucht oder im Wege Rechtens, ist aus den vorliegenden Quellen nicht zu ersehen; auch über die späteren Schicksale desselben ist der Thatbestand nicht mit absoluter Sicherheit festgestellt. Jedenfalls scheint der Proceß nicht zu einem Endurtheil gediehen zu seyn. Schmidt soll später in Hamburg gelebt, unter dem Namen Schröder mit schriftstellerischen Arbeiten (Uebersetzungen aus dem Englischen [Tindal], Lateinischen [Spinoza] und Französischen [Cantimir]) seinen Unterhalt bestritten haben und 1750 als Pagenhofmeister in Wolfenbüttel gestorben seyn. Seine Geschichte ist eine weitere Illustration zu der alten Erfahrung, daß die „Pfadfinder" in noch unbetretener Landschaft zunächst nichts sicherer erwarten können, als sich zu verirren, und nicht nur dafür, sondern für ihr Suchen selbst und das etwaige richtige Orientiren Spott und Tadel zu ernten, daß aber ihr Irren und ihr Leiden in gleicher Weise die Nachfolge eher reizt als schreckt.

Der literärische Streit um die Wertheimer Bibel war sehr lebhaft und im Ganzen nicht uninteressant. Schmidt selbst, der im Gefängniß ziemlich ungenirt war in seinen Beziehungen zur Publicität, veröffentlichte 1738 eine „Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des Wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt, herausgegeben". In dieser Sammlung sind viele Recensionen, polemische Pamphlete und seine eigenen Vertheidigungen enthalten (528 S. 4.). Sie könnte aber noch bedeutend vermehrt werden nach den Angaben des schon genannten Werkes von M. Johann Nikolaus Sinnhold V. D. M. Erfurt 1737 f. (3 Hefte zus. 217 S. 4.), welches in parteiisch-orthodoxem Geiste geschrieben ist, aber eine Menge Aktenstücke enthält, besonders auch die zum Proceß gehörigen. Außerdem kann man vergleichen Walch's Streitigkeiten in der lutherischen Kirche. Th. 5. Baumgarten's Nachrichten von einer holl. Bibliothek. Th. 8. Schröckh's Neuere Kirchengeschichte. Th. 7. S. 598 ff.

Ed. Reuß.

Wesel, Johann von, eigentlich Johann Ruchrath (über die Namensform vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. I. S. 240), aus Oberwesel (so Butzbach, Mönch in der Abtei Heisterbach, in Auctuarium in libr. Joh. Trithemii de scriptoribus eccl. fol. 79 verso, bei Ullmann a. a. O. S. 409), gehört zu den bedeutendsten Vorläufern der Reformation im 15. Jahrhundert.

Was wir über seine Lebensumstände wissen, beschränkt sich, mit Ausnahme des

Endes, auf Weniges. Da er im Jahre ſeines Proceſſes (1479) ein altersſchwacher Greis iſt, ſo müſſen wir ſein Geburtsjahr wohl ganz am Anfange des Jahrhunderts ſuchen. Ueber die erſte Hälfte ſeines Lebens ſchweigt die Geſchichte gänzlich. Wir finden unſeren Johann ſicher erſt in Erfurt wieder, und zwar tritt er auch hier uns ſchon in einem etwas ſpäteren Stadium entgegen — nämlich als Lehrer, während wir in Betreff der Bildungslaufbahn, welche er hier durchmachte, nur auf Schlüſſe angewieſen ſind (vgl. in dieſer Beziehung die Vermuthungen Ullmann's mit ihrer ausführlichen Begründung a. a. O. S. 241—255). In dem Jahrzehnt, das zwiſchen 1445 und 1456 verlief, ſcheint er nach einander die akademiſchen Würden in der Philoſophie und Theologie erſtiegen zu haben, indem er im erſtgenannten Jahre Magiſter der Philoſophie, im letztgenannten Doktor der Theologie vorhandenen Zeugniſſen zufolge geworden ſeyn ſoll und ſeine Anſtellung als Lehrer der zuletzt genannten Wiſſenſchaft etwa in die Mitte fallen dürfte. Daß er in dieſer Eigenſchaft ſich ausgezeichnet habe und eine Zierde der Univerſität geweſen ſey, bezeugt Jakob Wimpheling bei Flacius (catalogus testium veritatis lib. 19), wie auch indirekt das von ſeinem ehemaligen Collegen Engelinus von Braunſchweig herrührende Wort, welches uns der Verfaſſer der Proceßakten aufbehalten hat (d'Argentré collectio Judiciorum tom. I. pars II. pag. 298). Seine Berühmtheit ſcheint ſich ebenſowohl auf ſeine Leiſtungen in der Philoſophie als in der Theologie gegründet zu haben. In der erſteren vertrat Johann von Weſel den Nominalismus, der ja in dieſem Jahrhundert überhaupt zu neuer Bedeutung gelangt war und faſt durchgehends als Symptom eines ſelbſtſtändigeren, von fremder Autorität unabhängigeren Sinnes erſcheint. Das ſchlagendſte Beiſpiel des nachhaltigen Einfluſſes, welchen Johann von Weſel in philoſophiſcher Beziehung auf die Univerſität Erfurt übte, gibt uns Luther, der bezeugt, daß er aus den Büchern, mit denen Johannes Weſalia zu Erfurt die hohe Schule regiert, Magiſter geworden ſey (de Conciliis opp. ed. Walch XVI, 2743), wie denn Luther in der That ja auch Nominaliſt war. Kein ſo ſicheres Zeichen haben wir dafür, daß auch in theologiſcher Beziehung Weſel ſeine Eigenthümlichkeit der Akademie zu Erfurt dauernd aufgeprägt habe. Dazu war eben dieſe Eigenthümlichkeit auch weniger angethan, denn ſie ſtand zu ſehr außerhalb der damals gewöhnlichen Parteigegenſätze, als daß ſie hätte können ſo einfach auf die an beſtimmt ausgeprägte, althergebrachte Parteinamen gewöhnte Menge der Studirenden dauernd wirken. Weſel hatte ſeine ſtarke Seite als Theologe in der bibliſchen Richtung, die er verfolgte. Noch aber hatte die freilich im Verfall begriffene Scholaſtik die Herrſchaft, und es war immer noch traditionelle Anſicht, daß die Sententiarier die eigentlichen Leiter in der Theologie ſeyen — eine Anſicht, welche weſentlich erſt durch die Reformation gebrochen wurde. So iſt uns denn auch keinerlei Nachricht darüber erhalten, daß die kühne reformatoriſche Schrift Weſel's, welche in dieſe Zeit fällt, die Schrift wider die Indulgenzen (vgl. unten), eine tiefere Bewegung veranlaßt habe. Daß Weſel, ohne an ſeinem Anſehen einzubüßen, ſie hier veröffentlichen konnte, beweiſt einerſeits allerdings dafür, daß, wie Ullmann nachzuweiſen ſich beſtrebte, auf der Univerſität Erfurt im Gegenſatze zu anderen Univerſitäten damaliger Zeit, z. Köln, ein freierer Geiſt herrſchte, aber eben ſo auch für unſere Annahme, daß Weſel's theologiſche Wirkſamkeit nicht weiter reichte, denn es wäre nicht denkbar, daß in dieſem Falle ohne größere Bewegungen ein ſolches Auftreten vorübergegangen wäre. Damit iſt keineswegs ausgeſchloſſen, daß in einzelnen empfänglicheren Gemüthern ſeine Worte tiefer hafteten, und daß die Nachwirkungen ſich bis auf den kühnen Streiter fortpflanzten, der mehr als ein halbes Jahrhundert hernach die geſammte chriſtliche Welt durch ſeinen Angriff auf die Indulgenzen in Staunen verſetzte. Wie wenig Weſel in ſeiner für den damaligen Beſtand des Kirchenweſens gefährlichen Eigenthümlichkeit gewürdigt wurde, geht daraus hervor, daß er nicht allzu lange hernach nicht allein zum Vice-Rektor der Univerſität gewählt wurde 1458 (ſ. Falkenſtein, Geſchichte der Stadt Erfurt S. 315), ſondern auch etwa 1460 einen Ruf als Prediger nach Mainz erhielt (vgl. Ullmann a. a. O. S. 308 — ob-

gleich ich die Zeugniſſe Luther's und Melanchthon's für ſeine Anſtellung in Mainz nicht für ſo ganz entſcheidend halten möchte). Nach einer Angabe durch die Peſt von Mainz vertrieben, fand er in Worms 1461 oder 62 eine gleichartige Anſtellung — in welcher er nun 17 Jahre lang thätig war. Der Eintritt in eine kirchliche Thätigkeit hatte bei Weſel nicht die Folge, wie bei ſo manchen freigeſinnten Gelehrten, welche in der Praxis die liberalen Theorieen ſchnell fahren laſſen. Er trat vielmehr nur mit deſto größerer Freimüthigkeit auf, denn er ſelbſt war eben nicht auf den Wegen der Theorie nur zu ſeinen Anſichten gekommen, obgleich er ſeinen Angriff auf die Indulgenzen mit den Mitteln damaliger Schulgelehrſamkeit wohl zu ſtützen wußte, ſondern auf dem Wege lebendiger religiöſer Erfahrung — und wenn auch freilich ſchon das Schulgezänke auf den Univerſitäten die Nothwendigkeit einer Reform nahe legen konnte, ſo wies doch der traurige Zuſtand des kirchlichen Lebens noch dringender auf dieſelbe hin. Weſel trug ſeine Anſichten in einer, wie es ſcheint, oft derben Sprache auf der Kanzel vor und mit dem Bewußtſeyn ſeines Anſehens, in das er ſich als Prediger zu ſetzen wußte. Und nicht nur von der Kanzel wirkte er, ſondern auch jetzt noch trat er als Schriftſteller auf in einem Aufſatze, der eben ſo gegen den Mittelpunkt der kirchlichen Mißbräuche, das hierarchiſche Syſtem, gerichtet war, wie er in den Indulgenzen den Mittelpunkt des dogmatiſchen Verderbens angegriffen hatte. Wir können uns danach nicht wundern, wenn er von Seiten der kirchlichen Gewalten in Anfechtung gerieth und der Biſchof von Worms, Reinhard von Sickingen, obgleich ſelbſt keineswegs zu den unbedingten Anhängern des römiſchen Syſtems gehörig (vgl. über ihn Ullmann a. a. O. S. 318. 319), allerlei Quälereien ſich gegen ihn zu Schulden kommen ließ (vgl. Ullmann a. a. O. S. 367 f. auf Grund von ungedruckten Nachrichten). Doch ſollte die eigentliche Gefahr nicht von ſeinem Diöceſanbiſchofe kommen — vielmehr war es ein anderer Mann, Diether von Iſenburg, der Erzbiſchof von Mainz, welcher eingriff und dem Wirken Weſel's ein Ziel ſetzte. Beſtimmte Andeutungen darüber, wie es kommen konnte, daß ein fremder Biſchof eingriff — habe ich nicht finden können. Der Verfaſſer des Berichtes über ſeinen Ketzerproceß (ſ. unten) führt die über Weſel ergangene Verfolgung auf den Haß der Thomiſten zurück. Es ließe ſich nun vielleicht denken, daß der ſelbſtſtändigere Sickingen, wenn auch unzufrieden mit Weſel und geneigt, ſeinerſeits unfein mit demſelben zu verfahren, doch das fanatiſche Eingreifen der Bettelmönche nicht begünſtigen wollte, während Diether von Iſenburg Gründe hatte, dieſen Fanatikern, wenn auch ungern, zu Willen zu ſeyn (vgl. den obengenannten Verfaſſer der Darſtellung des Proceſſes und die anonym erſchienene Monographie über ihn, Mainz 1792, ein freilich weder ſehr gewiſſenhaft noch in würdigem Tone gearbeitetes Werk). War aber einmal von Seiten des Metropoliten von Mainz der Angriff gemacht, ſo wird dann allerdings der Wormſer Suffraganbiſchof ſich auch nicht zu Gunſten eines ihm ſelbſt widerwärtigen Mannes haben compromittiren wollen.

Ueber dieſen letzten Akt in Weſel's Leben haben wir nun im Vergleich zu den dürftigen Notizen über ſein früheres Leben einen ſehr ausführlichen Bericht. Und zwar konnte neben der von d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus. Par. 1728. Tom. I. P. II. p. 291 sqq. und ſchon früher von Ortuinus Gratius in fasciculis rerum expetendarum et fugiendarum, edit. II. tom. I. p. 325, und in einer Sammlung vermiſchter Schriften (vgl. Ullmann a. a. O. S. 327) abgedruckten Relation Ullmann auch noch eine ungedruckte benutzen (Nachricht über dieſelbe gibt Ullmann in „Johann Weſel, ein Vorläufer Luther's“ S. 110, Reformatoren vor der Reform. I. S. 383). Die uns zugängliche, gedruckte in der Ausg. von d'Argentré beſteht aus drei Theilen: einer Zuſammenſtellung von ketzeriſchen, größtentheils aus ſeinen Predigten gezogenen Sätzen — Paradoxa D. Joannis de Wesalia — dann der Darſtellung des eigentlichen Proceſſes, examen magistrale, und endlich einem Schlußurtheil des Verfaſſers, den gewiß mit vollſtem Recht Ullmann im Kreiſe der von Heidelberg gekommenen Magiſter der freien Künſte ſucht. Der Mainzer Erzbiſchof hatte nämlich nicht nur an die Uni-

verſität Köln, von wo er die eigentlichen Inquiſitoren erwartete, ſondern auch an die zu Heidelberg eine Einladung erlaſſen, welcher durch einen zahlreichen Beſuch entſprochen wurde. Von Theologen fanden ſich aus Heidelberg ein: Nikolaus von Wachenheim, Herwig von Amſterdam und Jodokus von Calw (vgl. Einladungsſchreiben und Antwort bei Ullmann a. a. O. S. 378 f. aus einer ungedruckten Geſchichte der Univerſität Heidelberg). Die Verhandlungen begannen in Mainz am Freitag nach Lichtmeß, wahrſcheinlich den 4. Februar 1479 (Ullmann ſetzt ohne Weiteres S. 384 den 8. Februar, verführt durch den Ausdruck feria sexta = Freitag — während das von ihm mitgetheilte Einladungsſchreiben die Theologen ausdrücklich auf den 3. Febr. beſtellt, da am 4. die Verhandlungen beginnen ſollen), doch konnten dieſelben nur vorläufige ſeyn, da erſt im Laufe derſelben die eigentlichen Inquiſitoren, die Dominikaner M. Gerhard Elten und M. Jakob Sprenger ſammt einem dritten Unbekannten, eintrafen. Indem wir das eigentlich Materielle der Verhandlungen für die ſofort zu gebende Darſtellung der geſammten theologiſchen Denkweiſe Weſel's aufbehalten, in Beziehung auf die ſehr intereſſanten Einzelheiten aber nicht nur auf die Quelle bei d'Argentré, ſondern auch auf Ullmann a. a. O. S. 383—399 verweiſen, heben wir nur das Weſentlichſte hervor. Die Hauptrolle ſpielte der genannte Gerhard Elten, der auch ſeinen Sitz über dem offenbar nur als leidende Perſon Theil nehmenden Erzbiſchof einnahm. Zwei Züge geben uns hinſichtlich Zeugniß von dem in dieſem Manne lebenden Gift gegen die Ketzer. Als am Montage, dem Tage der Hauptverhandlung, die Deputation, welche abgeſandt war, um den Inquiſiten zur Bitte um Gnade zu bewegen, lange ausblieb, ſchickte Elten den Fiskal nach, um zu bedeuten, daß Weſel freiwillig um Gnade bitten müſſe, da er offenbar fürchtete, das Schlachtopfer möchte ſich ihm durch dieſe Bitte wirklich entziehen. Zwar begegnete Weſel bereits dem Fiskal. Der alte Mann kam, von zwei Minoriten, in deren Kloſter er eingeſperrt war, begleitet, bleich, auf einen Stock geſtützt, eine halbe Leiche, aber nach einigen Verſuchen, ſich zu verwahren gegen die Beſchuldigungen und eine Bitte um Gnade abzulehnen, ließ er ſich doch endlich zu den Worten: peto gratiam, auf Zureden der Uebrigen herbei. Allein der Inquiſitor glaubte ſich in ſeinem Eifer dadurch nicht aufhalten laſſen zu dürfen; das Verhör mußte vor ſich gehen, und hier offenbarte ſich nun ſofort in dem zweiten Zuge dieſelbe Geſinnung noch deutlicher. Auf die erſte einleitende Frage, ob er vermöge des von ihm geleiſteten Eides (nämlich alle und jede von ihm verfaßten Schriften u. ſ. w. — alſo überhaupt das Material zu der Unterſuchung liefern zu wollen) ſich auch für verpflichtet halte, die Wahrheit ſelbſt gegen den eigenen Vortheil zu ſagen, erwiderte Weſel: scio. Der Inquiſitor aber war damit nicht zufrieden, denn er verlangte ein credo, und auf Weſel's Einwendung, was er wiſſe, brauche er doch nicht zu glauben, ſagte der Inquiſitor mit ſcharfem Tone: magister Johannes, magister Johannes, magister Johannes, dicite credo, dicite credo — worauf Weſel gehorſam ſein credo ſprach. Nach ſolcher Einleitung können wir uns denken, wie das übrige Verhör ausfiel. Die Unterſuchung ſchloß ſich nicht enger an die Paradoxa an, aber ging doch offenbar mit Berückſichtigung derſelben weiter. Wir können dabei folgende Haupttheile unterſcheiden: einmal wurden äußerliche, perſönliche Verdachtsgründe ihm vorgehalten, ſodann eigentlich dogmatiſche Irrthümer, und zwar können wir dieſe wieder ſondern in dogmatiſche im engeren Sinne, in Irrthümer bezüglich der Kirchenverfaſſung und endlich in ſolche bezüglich kirchlicher Sitte. — Was das Erſtere betrifft, ſo kam ſein Verkehr mit den Böhmen zur Sprache, namentlich mit einem gewiſſen Nikolaus von Böhmen, mit dem Weſel allerdings zugibt, ſich unterredet zu haben; ſodann wurde er über etwaige Anhänger und über ſeine letzte Communion vernommen, die er ſeiner Angabe zufolge am letzten Chriſtfeſt gefeiert hatte. Auffallend iſt, daß ein Verkehr mit Juden, der nach Bayle (dictionnaire s. v. Wesalia und Erhardt, Geſchichte des Wiederaufblühens ꝛc. I. S. 291), ihm vorgeworfen wurde, hier nicht erwähnt wird. Dies Schweigen muß es doch wohl fraglich machen, ob nicht eine Verwechſelung mit Weſſel zu Grunde liegt. Unter den dogmatiſchen Irr-

thümern wurde ſeine Läugnung des Ausgangs des heil. Geiſtes auch vom Sohne vorangeſtellt, ohne Zweifel, weil dieſer Satz am klarſten von ihm vorgetragen war und die offenbarſte Abweichung von der Kirchenlehre des Abendlandes enthielt. Weſel konnte ſeine deßfallſige Behauptung auch nicht in Abrede ziehen, er konnte ſich nur auf die Schrift berufen, welche die Vermittelung des Sohnes beim Ausgang des heil. Geiſtes nicht beſonders hervorhebe. Damit aber führte dieſe Frage von ſelbſt auf einen anderen Vorwurf, der gegen ihn erhoben wurde, nämlich auf ſeine Verwerfung der Tradition. Der Inquiſitor ging zwar darauf nicht ſo ganz gerade los, wie wir nach dem 4. und 5. Paradoxon vermuthen könnten. In der mündlichen Verhandlung beſchränkte der Inquiſitor ſich darauf, ihn über die beiden Sätze zu befragen Nr. 17., daß Niemand, auch die gelehrteſten Chriſten nicht, eine Autorität habe, die Worte Chriſti auszulegen, und daß die Schrift durch denſelben Geiſt ausgelegt worden ſey von den heil. Vätern und Doktoren, durch welchen ſie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart worden ſey. Wenn Weſel'n ſein Schriftprincip auch nicht verbot, die erſte Frage verneinend zu beantworten, ſo konnte er doch den zweiten Satz nicht zugeben, und eben ſo mußte er bei weiterer Befragung am zweiten Tage des Verhörs (Dienſtag) Zweifel erheben gegen den Satz, daß ein jedes geſetzmäßig verſammelte Concil unter unmittelbarem Einfluſſe des heil. Geiſtes ſtehe. Aus dieſem Hauptdogma Weſel's haben wir uns auch wohl alle übrigen ihm vorgeworfenen, eigentlich dogmatiſchen Irrthümer zu erklären. Es ſind die Indulgenzen, das Abendmahl, die Erbſünde und die Sünde überhaupt, welche zur Sprache gebracht werden. Merkwürdigerweiſe kam aber das erſte Dogma erſt als vorletzter 27. Artikel und genauer erſt als Additionalartikel am zweiten Tage zur Verhandlung, wobei Weſel ſeine öffentlich ausgeſprochenen Behauptungen im Ganzen feſthielt, wenn er auch einzelne ihm ſchuldgegebene Sätze nicht geſchrieben haben wollte — offenbar weil er ſich wirklich nicht mehr erinnerte. Eben ſo auffallend iſt, daß die in den Paradoxen 9. 10. 12. hervorgehobenen Sätze über die Gnadenlehre zu keinen weiteren Fragen führten und der Inquiſitor erſt am zweiten Tage ſich einfach beſtätigen ließ, daß er glaube sola Dei gratia salvantur electi. Man kann wohl nur annehmen, daß die Inquiſitoren in allen dieſen Beziehungen zu wenig kirchlich feſtbeſtimmtes Terrain unter den Füßen fühlten. In Beziehung auf die Erbſünde, die er beim foetus für noch nicht vorhanden hält, und auf das Abendmahl, bei dem er die Transſubſtantiationslehre nicht für nothwendig hielt zur Gewinnung der Realität des Leibes Chriſti tritt ſein eigenthümlich bibliſcher Standpunkt weniger hervor, als in der Behauptung Nr. 24., daß es keine Todſünde gebe außer denjenigen, die von der Bibel als ſolche bezeichnet werden; und noch deutlicher in der iſolirt ſtehenden exegetiſchen Frage, ob Chriſtus mit Stricken oder Nägeln an das Kreuz befeſtigt worden ſey, worüber er keine ſichere Entſcheidung für möglich hielt. — Als Uebergang zu den kirchenrechtlichen Artikeln können wir die Frage nach dem Dogma von der Kirche betrachten.

Schon unter die Paradoxa war als letztes, Nr. 21., der Satz aufgenommen, er ſetze im Symbol hinter „heilige" Kirche nicht auch allgemeine (universalis), denn die allgemeine Kirche ſey nicht heilig, sed major pars reprobata. Und in der That lautet auch ſeine Antwort auf den 8. Vorhalt, ob er an eine, heilige, katholiſche und apoſtoliſche Kirche glaube, nur: er glaube an Eine heilige Kirche — und näher erklärte er ſich beim zweiten Verhör auf die wiederholt vorgelegte Frage dahin: die Kirche ſey eine collectio omnium fidelium charitate copulatorum. Weiter bekannte er ſich dann auf Vorhalt Nr. 9. und 10. zum Glauben an die Regierung der Kirche durch den heiligen Geiſt und zu ihrer Irrthumsloſigkeit. Zur Zufriedenheit der Inquiſitoren erklärte er ſich zwar über die Stellung der römiſchen Kirche Nr. 11., über die Nothwendigkeit des Pabſtthums Nr. 12. — nicht ganz harmoniſch mit dem 12. Paradoxon, wornach er von der Erwählungslehre aus dieſe Nothwendigkeit beſtritt, und mit Nr. 28., wornach er, daß Chriſtus einen Statthalter habe, läugnete —, und über den Zuſammenhang des ſittlichen Verhaltens des Pabſtes mit ſeiner Amtsgewalt; — dagegen zeigte er durch

ſeine eigene Zweideutigkeit (vgl. Nr. 15. varius tamen ad istum articulum fuit) ſchon, daß er in Beziehung auf die eigentliche Lehre von der Kirchengewalt ſich mit den herrſchenden Anſchauungen im Widerſpruch befand. Indem er mit Hieronymus den Unterſchied zwiſchen Presbyter und Biſchof läugnete, Nr. 16., ſuchte er das Recht der Jurisdiktion der Kirche oder wenigſtens ihr Geſetzgebungsrecht, Nr. 14. vgl. Parad. 6., im Grunde zu erſchüttern, ja ſelbſt über das Verpflichtende der Geſetze weltlicher Richter ſcheint er eigenthümliche Folgerungen gezogen zu haben, Nr. 15. Von dieſem Grundſatz aus mußten ihm natürlich Dinge wie Cölibat, Mönchsthum, Faſten als nicht verbindlich erſcheinen, und wenn er die in dieſer Richtung gemachten Vorhalte Nr. 21—23. genügend beantworten konnte, ſo war dieß wohl nur deßwegen der Fall, weil er in der Form und Faſſung, wie ſie ihm vorgehalten wurden, die Sätze nicht ausgeſprochen hatte und merkwürdigerweiſe der Inquiſitor es unterließ, die offenbar wirklich von ihm herrührenden Paradoxa 13—20. ihm zu näherer Erklärung vorzulegen, wenn wir nicht etwa annehmen müſſen, daß dieſe Paradoxa, obgleich das Verhör ſo mannichfachen Bezug auf ſie nahm, als keiner weiteren Erläuterung mehr bedürftige Belaſtungsmomente angenommen wurden.

Ueberblicken wir die angegebenen weſentlichen Punkte des Verhörs, ſo dürfte ſich ſchon aus den Andeutungen, die hier Platz finden konnten, zeigen, daß Weſel ſich bemühte, ſo viel als möglich, ohne zu ſtarken Conflikt mit ſeinem Gewiſſen, nachzugeben, in Wendungen ſich zu erklären, die, ſcheinbar im Sinne ſeiner Dränger, doch auch eine ihm günſtige Deutung zuließen, aber er ſcheint ſich auch ſelbſt zu kräftigerem, freimüthigerem Auftreten haben ermuntern zu wollen, wenn er im Laufe des zweiten Verhörs am Dienſtag ſagte; „Und wenn Alle von Chriſto abweichen, ſo will ich allein ihn als Gottes Sohn verehren und Chriſt bleiben“ — eine Aeußerung, die freilich der Inquiſitor nur als eine allen Häretikern, auch wenn ſie ſchon auf dem Scheiterhaufen ſtehen, geläufige bezeichnen konnte. Weſel hatte eine derartige Selbſtermunterung freilich ſehr nöthig, denn es kann nicht Wunder nehmen, daß trotz ſeiner gemäßigten Erklärungen zum Schluſſe der Inquiſitor unter deutlicher Hinweiſung auf den Scheiterhaufen im Hintergrunde eine Bitte um Gnade verlangte (vgl. den ungedr. Bericht bei Ullmann S. 395. 396) und daß derſelbe mit der nach anfänglicher Weigerung wieder von Weſel ausgeſprochenen Bitte um Gnade ſich nicht begnügte.

Um den alten Mann noch weiter mürbe zu machen, verfügte ſich eine Deputation von 6 Mitgliedern am folgenden Tage (Mittwoch) in's Gefängniß zu Weſel. Wie hier mit ihm umgegangen wurde, ergibt ſich am beſten aus ſeiner Aeußerung, daß ein Verfahren, wie das auf ihn angewandte, Chriſtum ſelbſt zum Ketzer machen würde — der freilich, wie er lächelnd hinzufügte, durch ſeinen Scharfſinn (subtilitas) ſie überwinden würde. — Es war offenbar ein Reſt von römiſcher Autoritätsgewohnheit, wenn Weſel ſich ſchließlich zum Widerruf unter der Bedingung verſtand, daß die Deputirten denſelben auf ihr Gewiſſen nehmen. Aber es war auch ſchon eine Reaktion ſeines evangeliſchen Gewiſſens, wenn er hinzufügte: „werde ich aber doll, ſo thun ich es nit“ (ungedr. Bericht bei Ullmann a. a. O. S. 397). Aber dieſe Reaktion war eben nicht ſtark genug. Nachdem Weſel Donnerſtags ſich bereit erklärt hatte, den Widerruf der in neuer Redaktion zuſammengeſtellten Irrthümer, welche ihm zur Laſt gelegt wurden, leiſten zu wollen, fand der feierliche Akt dieſes Widerrufs am Freitag vor verſammeltem Inquiſitionsgericht ſtatt. Die Widerrufsformel lautete ziemlich allgemein: Weſel gab zu, daß in ſeinen Schriften Irrthümliches ſich finde, was er zurücknehme; dagegen unterwarf er ſich auch ganz im Allgemeinen den Geboten der Mutter Kirche und den Belehrungen der Doktoren — erklärte ſich bereit, die aufzuerlegende Buße zu tragen — und bat um Vergebung.

Damit endigen die Akten bei d'Argentré. Nach den „Ungedr. Berichten“ (bei Ullmann S. 398. 399) folgte darauf noch eine öffentliche Abſchwörungsſcene im Dome. Im Zuſammenhange damit ſtand wohl die Verbrennung ſeiner Schriften, bei der Weſel,

nach Butzbach (Ullmann a. a. O.), unter Thränen rief: „o du frommer Gott, ſoll auch das Gute mit dem Schlimmen zu Grunde gehen? muß das viele Gute, was ich geſchrieben, büßen, was das wenige Schlimme verſchuldet hat?“ u. ſ. w. Sich ſelbſt hatte Weſel durch ſeinen Widerruf zwar dem gleichen Schickſal, das ſeine Bücher traf, entzogen, nicht aber lebenslänglicher Gefangenſchaft im Auguſtinerkloſter, zu der er doch verurtheilt ward und der ihn nach nicht ganz zwei Jahren (1481) der Tod entzog.

So ſehr dieſes Ende ein Flecken iſt, welcher in unſeren Augen das reformatoriſche Bild Weſel's nothwendig trüben muß, ſo fällt doch ſicher der Haupttheil unſerer Indignation nicht auf ſein Haupt, dem in ſeinem Alter und ſeiner auch durch eine Krankheit während der Unterſuchungshaft geſchwächten körperlichen Kraft bedeutende Entſchuldigungsmomente zur Seite ſtehen (vgl. Ullmann S. 403—405), ſondern auf die unwürdigen Organe der damaligen kirchlichen Mächte — der Hierarchie und der thomiſtiſchen Scholaſtik, die in Weſel, als einem Nominaliſten, einen ganz beſonderen Feind verfolgte, wie denn ſchon der Heidelberger Berichterſtatter bei d'Argentré in ſeinem Schlußurtheil darauf aufmerkſam macht, daß mit Ausnahme des Heidelberger Theologen Nikolaus von Wachenheim ſämmtliche Richter Realiſten geweſen ſeyen, und daß dieß weſentlich zu der harten Behandlung, die ihm zu Theil wurde, beigetragen habe. In der That ſteht auch ein Mann, der bei dem Proceß betheiligt war, noch viel charakterloſer da, als Weſel. Durch ſein ganzes Verhalten in der Sache zeigte der Mainzer Erzbiſchof nur zu deutlich, daß er Weſel'n nur opfere, um ſich ſeine Herrſchaft zu ſichern. Beugte ſich ein deutſcher Reichsfürſt, der erſte kirchliche Würdenträger Deutſchlands vor den fanatiſchen Predigermönchen ſo ſchmählich, ſo müſſen wir uns doppelt hüten, einen Stein auf den ſchwachen, einſamen Greis zu werfen. Freilich auch dieſes Verhalten Diether's von Iſenburg weiſt wieder auf eine noch allgemeinere Schmach zurück. Wie tief war unſer Vaterland geſunken, wenn das Erzſtift Mainz freimüthige Aeußerungen des Erzbiſchofs über römiſche Habſucht mit der grauſamſten Verwüſtung büßen mußte (vgl. die einleitenden Bemerkungen des Berichterſtatters bei d'Argentré). Die Hülfe dagegen konnte freilich nicht von den Fürſten kommen, ſondern nur von Männern, die, wie Weſel, aus der Schrift heraus wieder die evangeliſche Wahrheit verkündigten, und trotz ſeines Widerrufs bleibt Weſel doch ein Mann, der, wie wenige Andere vor der Reformation, dieſe evangeliſche Wahrheit bezeugte.

Am deutlichſten that er dieß in Beziehung auf die Lehre von der Schrift. Das formelle Princip des Proteſtantismus hat er mit einer Klarheit und Vollſtändigkeit ausgeſprochen, wie ſie die Reformation bei ihrem Beginne noch nicht beſaß. Zwar iſt der Grundſatz von der Sufficienz der Schrift in ſeinem Aufſatz gegen die Indulgenzen noch mit einem fortassis eingeführt. Hier ſagt er (Walch. monim. medii aevi. Vol. I. fasc. I. pag. 114), in den Evangelien ſeyen mysteria salutis plurima et fortassis omnia ad salutem necessaria enthalten. Sollte dieſes fortassis wirklich mehr als bloße Redeform geweſen ſeyn, ſo hat er doch im Laufe der Zeiten es zu vollſtändiger Sicherheit gebracht. Wir haben ſchon bei der Darſtellung ſeines Ketzerproceſſes geſehen, wie ihm nicht nur als Paradoxon der Satz ſchuldgegeben wurde: Glossae non credit, und er ausdrücklich im Verhöre erklärte, er glaube weder den Vätern noch den Concilien, ſondern allein dem Kanon der Bibel, ſondern wie er ſelbſt ſich auch in ſeinen Antworten auf die übrigen Vorhalte durchaus auf die Schrift ſtellte — ja mit einer gewiſſen Aengſtlichkeit ſich hütete, irgend eine Behauptung aufzuſtellen, welche er nicht durch die Schrift zu begründen vermochte, und Flacius (catal. testium verit. lib. 19) berichtet von ihm das Wort: „Was ſünde in der heyligen Schrift nicht ſtan, will ich auch nicht für ſünde halten. Weiß ein Anderer weiter und baß, will ich's ihm wohl gönnen.“ Mit der Sufficienz hing für Weſel auch die perspicuitas ſo enge zuſammen, daß die eine Eigenſchaft ohne die andere ſich kaum denken läßt. Dagegen könnte man zweifeln, daß auch an einem weiteren zur Begründung der evangeliſchen Lehre wichtigen Punkte Weſel wirklich ſchon evangeliſche Erkenntniß gehabt habe. Wenn

er einem Gliede der Deputation, die, um ihn zum Widerrufe zu beſtimmen, abgeſandt war — dem Theologen Herwig von Amſterdam — die Antwort gab auf deſſen Frage, warum er der Schrift glaube — weil er es ſo von ſeinen Eltern empfangen habe, ſo ſcheint er eben gegen das Hauptargument, das die römiſche Theologie für die Traditionslehre geltend zu machen pflegt, keineswegs ganz genügend gewaffnet geweſen zu ſeyn. Ebenſo könnte man verſucht ſeyn, ſeine Läugnung des Satzes, daß die Schrift durch denſelben Geiſt von den heiligen Vätern und Doktoren ausgelegt werde, durch welchen ſie dem Glauben gemäß überliefert und geoffenbart worden ſey, ſo zu deuten, als beſchränkte er die Wirkſamkeit des Geiſtes zu ſehr und wollte auch aus der Schrift wieder eine geſetzliche Norm machen. Aber wenn er andererſeits nach Parad. 2. ausſprach, daß außer Chriſto Niemand den Sinn der Schrift recht finden könne und nach Parad. 8. behauptete, keine 2 literati ſind gleichgeſinnt außer dem Evangelium, in dem wir Alle einmüthig ſind, — ſo ſind darin doch wohl die Grundlagen der Lehre vom testimonium spiritus sancti gegeben, welche Weſel weiter auszubilden, wohl allerdings aus Mangel an Klarheit verſäumte. Damit fehlte ihm denn auch ein kritiſches Princip, um zwiſchen dem Nikodemus-Evangelium und dem kanoniſchen zu unterſcheiden (vgl. die Frage des obengenannten Theologen Herwig an ihn), was ein um ſo größerer Mangel war, als andere wiſſenſchaftliche Principien der Kritik damals noch weniger herausgebildet waren. Doch könnte man den Gedanken einer hiſtoriſchen Auffaſſung des Neuen Teſtaments angedeutet finden im Eingang ſeines Tractates wider die Indulgenzen, worin er die Evangeliſten als scribae Jesu voranſtellt und dann fortfährt: deinde apostoli Christi praedicabant et epistolas conscribebant u. ſ. w., und daran die übrigen Väter reiht.

Nicht in eben ſo klarer Weiſe hat ſich Weſel auch über die materiellen Grunddogmen der Reformation erklärt, obgleich er in ſeiner Beſtreitung der Indulgenzen ja daſſelbe Angriffsobjekt wählte, das die Reformation ſpäter veranlaßte, und Ullmann (a. a. O. S. 307) hat darauf hingewieſen, daß Weſel radikaler verfuhr, als Luther im Anfange in den Theſen, indem erſterer die Möglichkeit des Ablaſſes überhaupt beſtritt, was Luther anfangs noch nicht that, aber eine genauere Betrachtung von Weſel's Tractat dürfte doch zeigen, daß die poſitive Grundlage des Angriffs noch keine ſo ganz ſichere iſt, wie bei Luther.

Weſel geht unter Berufung auf die Schrift und auf ſein Recht als berufener Profeſſor der Schrift in dem älteren Compendium, das er in ſeinen Tractat aufgenommen, von der Unterſcheidung zwiſchen poena und culpa aus. Die Vergebung der letzteren von Seiten Gottes ſchließt nicht die Erlaſſung der erſteren ein (Walch a. a. O. S. 115), die Prieſter aber ſind ihm nur Diener Gottes zur Vergebung der Schuld. Dagegen kann eine von Gott auferlegte Strafe nur dieſer ſelbſt erlaſſen. Auch der Pabſt vermag nur eine kirchliche Buße zu erlaſſen, welche aber nicht ohne Weiteres der göttlichen Strafe entſpricht. Einen Schatz guter Werke, der dem Pabſte zur Verfügung ſtände, gibt es nicht, denn die Werke folgen den Heiligen nach, und Verdienſte ſind dieſelben nur vermöge der gratia gratum faciens, ſie haben alſo an ſich keine Exiſtenz — ein Satz, der auf die mit nominaliſtiſchen Anſichten zuſammenhängende ſkotiſtiſche Lehre von der Acceptilation als ſeine Analogie hinweiſt. Kommt das Verdienſtliche an den Werken nur aus der Gnade, die alſo nicht in thomiſtiſcher Subſtantialität gedacht iſt, ſo können ſolche merita auch nicht Menſchen austheilen — ausgenommen, Gott hätte einen beſtimmten Vertrag darüber geſchloſſen — ein ſolcher aber findet ſich nicht in der Schrift und allgemeine Heilswahrheiten wurden nachher nicht mehr geoffenbaret, wie auch Gott nicht aufhörte, erga sanctos suos mirabiliter zu wirken (Walch a. a. O. S. 114—119).

In Ausführung dieſer Sätze ſeines Compendiums erörtert nun Weſel zunächſt den Begriff des Ablaſſes näher — und um ihn an's Licht zu ſtellen, erhebt er wieder die Frage, was denn Sündenvergebung und was Sünde ſey. Jede Sünde — das iſt ſein Reſultat — iſt ein debitum, ſofern ſie eine Uebertretung des göttlichen Geſetzes iſt; —

die Uebertretung aber ein debitum auf doppelte Weiſe: ſie leiſtet etwas, das Gott fordern kann, nicht und verpflichtet den Menſchen dem Teufel, der nichts zu fordern hatte. Da aber mit der Nichtleiſtung der göttlichen Forderung zugleich die Entbehrung des Gutes der göttlichen Gnade geſetzt iſt, ſo iſt unmittelbar damit auch Strafe geſetzt; — denn ein Gut, das man haben könnte, entbehren, iſt eben Strafe, oder wie es Weſel noch genauer ausdrückt: die Strafe iſt zwar kein Theil der Sünde, aber die Strafwürdigkeit (reatus) liegt mit im Begriff der Sünde. Mit dieſer Hervorhebung zweier Seiten im Begriff der Sünde hat Weſel auch ſchon auf die zwei Seiten im Begriff der Vergebung hingedeutet, durch deren Unterſcheidung er den Ablaß zu vernichten beſtrebt iſt (S. 119—126). Die Sündenvergebung nun beſteht ihm in der donatio sive infusio gratiae gratum facientis. Dieſe infusio kann natürlich nur göttliches Werk ſeyn. Es erfordert daſſelbe auf Seiten des Menſchen kein vorausgehendes Verdienſt, ſondern nur eine congrua praeparatio, wodurch der obex hinweggenommen wird, nämlich die Buße oder den dolor voluntarius de commissis peccatis, zu deſſen Erweckung das natürliche, das altteſtamentliche und das neuteſtamentliche Geſetz dienlich iſt (S. 126—128). Gegeben aber wird die Gnade durch die Prieſter, als Ertheiler des Sakraments. Weſel legt einen Nachdruck gerade auf den ſakramentlichen Karakter der Sündenvergebung im Gegenſatz zu dem Gedanken eines richterlichen Aktes. — Die Gnade wird gegeben nicht vom Prieſter, ſondern nur durch den Prieſter vermöge des pactum, das Gott in Chriſto mit den Apoſteln und ihren Nachfolgern geſchloſſen hat. Dabei muß er denn freilich auch den Begriff des Sakraments etwas anders wenden. Wollte er der thomiſtiſchen Dogmatik zugeben, daß das äußere Zeichen der gratia invisibilis auch zur Hervorbringung der letzteren wirkſam ſey, ſo würde er damit doch wieder die alleinige Cauſalität Gottes zu beeinträchtigen und in der Menſchen Hand eine zu ſelbſtſtändige Macht zu bringen glauben. Er bleibt daher bei der Definition Auguſtin's: invisibilis gratiae visibilis forma (S. 130. 131). Nicht ohne Intereſſe iſt dabei ſein Verſuch, mit philoſophiſchen Gründen die Anwendung des thomiſtiſchen Sakramentsbegriffs auf das Sakrament der Buße zu beſtreiten. Dieſe Gründe ſind: 1) die Form des Bußſakraments beſteht aus mehreren verſchiedenen Theilen, in dieſen einer Einheit entbehrenden Theilen kann aber nicht eine Kraft ſeyn; 2) wenn in Etwas eine Kraft iſt, ſo wirkt ſie, ſo lange ſie in Etwas iſt. Das Sakrament der Buße aber iſt erſt vorhanden im letzten Augenblicke der prolatio verborum; wenn alſo die vorangegangenen Worte bereits verhallt ſind (S. 132).

Es ſind das eigentlich dieſelben Gründe, welche, nur in anderer Faſſung, auch die proteſtantiſche Kritik von jeher gegen die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Buße geltend gemacht hat. Bleibt aber die Hauptſache für Weſel das, daß Gott allein wirkſam iſt bei Ertheilung der Gnade, ſo iſt auch klar, inwiefern er ſagen kann, die Sündenvergebung könne nicht gewußt, ſondern nur geglaubt werden, d. h. wie er erklärt: aliqualiter adprehendi potest (S. 104).

Iſt nun aber — ſo fragt Weſel weiter — mit der infusio gratiae, welche nach dem Obigen die Vergebung der Sünde bewirkt, auch die Sünde nach ihren beiden Seiten aufgehoben? Weſel antwortet: ſoferne die Gnade den Menſchen des ewigen Lebens würdig macht — iſt freilich auch die Strafwürdigkeit der Sünde — nicht nur ſie als debitum aufgehoben. — Aber dieſe Strafwürdigkeit iſt doppelter Art. Wer des ewigen Lebens würdig iſt, kann allerdings nicht dem ewigen Tode verfallen — aber über die zeitlichen Strafen iſt damit noch Nichts entſchieden. In dieſer Frage glaubt Weſel ſich nur auf Seite der bisherigen Theologie ſtellen zu können, inſofern er eben alle zeitlichen Uebel auch als Strafe auffaßt und an dem Beiſpiel Jeſu den beſten Beweis dafür ſieht, daß zeitliche Strafen mit dem Vollbeſitz der Gnade vereinbar ſeyen. Das Werk der Gnade, meint er, ſey in ſeiner Art doch vollendet damit, daß der Menſch wieder in den Stand geſetzt ſey, merendi vitam aeternam, während die göttliche Gerechtigkeit ihre Darſtellung in ſolch' zeitlichen Strafen bedarf (S. 133—139).

Aber damit iſt keineswegs Weſel gemeint, auch die Conſequenz der thomiſtiſchen Theologie bezüglich des Ablaſſes zuzugeben. Da auch der Ablaß, wie die Sündenvergebung überhaupt, nur Gegenſtand des Glaubens ſeyn kann, dieſer aber ſich nur auf Offenbarung ſtützen kann, ſo fällt auch der Ablaß nothwendig, wenn er nicht beſtimmt in der Schrift gelehrt iſt. Den Schriftgrund nun des Ablaſſes läugnet Weſel entſchieden, indem er an allen für den Ablaß geltend gemachten Stellen zu zeigen ſucht, daß entweder von Erlaſſung oder Behaltung der Schuld vermittelſt Ertheilung oder Verweigerung des Sakraments durch die Prieſter die Rede iſt, oder aber von Erlaſſung einer von der Kirche ſelbſt auferlegten Buße. Ausdrücklich aber weiſt er darauf hin, daß eine ſolche Buße, die möglicherweiſe ungerecht ſeyn könne, nicht mit dem Urtheil Gottes verwechſelt werden dürfe, der ſich doch nie zu einer Ungerechtigkeit bekennen könne. Eine jurisdictio in der Kirche als ein göttlich übertragenes Recht kann er nicht anerkennen (S. 139—146). — Eine Compenſation der zeitlichen Strafen durch das Leiden Chriſti und der Heiligen, alſo Ablaß vermöge des thesaurus meritorum, iſt nicht möglich, denn wollte Gott ſo compenſiren, ſo wäre das für ihn ein völlig überflüſſiger Umweg, da er vermöge ſeiner Macht ohne Weiteres vergeben könnte. Pabſt und Prieſter aber können nicht compenſiren, weil ſie das Maß der göttlich beſtimmten Strafe nicht kennen. Eine Compenſation durch die Suffragia endlich könnte ſich nur auf die Verheißung in Betreff des Gebets im Namen Jeſu ſtützen, — allein dieſe Verheißung ſetzt eine ſittliche Bedingung — das Einswerden im Namen Jeſu und deren Erfüllung läßt ſich nirgends nachweiſen äußerlich. Die wahrhaft im Namen Jeſu Verſammelten aber bitten, vom heil. Geiſte bewegt, Nichts, als was der göttlichen Gerechtigkeit geziemt. Nicht geziemend aber wäre es, den Schuldigen völlig zu verſchonen und die Strafe Unſchuldiger dafür anzunehmen. Wäre es nicht ſo, ſo wäre das purgatorium überflüſſig, da ja alle zeitlichen Strafen compenſirt werden könnten. Das purgatorium aber ſcheint dem Weſel in der Schrift ſicheren Grund zu haben (S. 146 bis 151). Wollte man aber endlich annehmen, daß kirchliche Bußen Gott zur Erlaſſung der Strafen vermögen, ſo ließe ſich auch dieß nicht aus der Schrift beweiſen, die Ablaſſe wären dann piae fraudes fidelium, inſofern durch eine falſche Hoffnung die Gläubigen zu Werken bewogen würden, welche an ſich allerdings meritoria vitae aeternae et augmentatoriae gradus gloriae ſind (S. 151. 152). — Bei ſo völligem Mangel alles Schriftgrundes für den Ablaß kann man für denſelben nur noch die Kirche, die nicht irren könne, in's Feld führen. — Weſel hat mit der oben angeführten Aufſtellung über den Glauben zum Voraus auch dieſe Stütze eigentlich zerbrochen. Aber er greift nun auch den Satz, daß die Kirche nicht irren könne, für ſich an, indem er von der universalis ecclesia die Kirche der Heiligen unterſcheidet, welche allein irrthumslos iſt. Sofern dieſe heilige Kirche allerdings in der universalis iſt, kann man ſagen: die allgemeine Kirche irrt nicht, aber ſofern die heilige Kirche eben auch nur ein Theil iſt der allgemeinen, kann man gleichermaßen ſagen: die allgemeine Kirche irrt. Iſt der Ablaß von der Kirche aufgerichtet worden, ſo geſchah es von der irrenden, die allerdings dadurch mehr geſchadet als genützt hat (S. 152—156).

Es ſind in der That kühne Worte, mit denen Weſel ſeinen Angriff auf den Ablaß ſchloß, und wir werden nicht anſtehen dürfen, die Polemik um ſo gelungener zu finden, je mehr dieſe letzten kühnen Worte eine ſo ruhige, eingehende, wirklich wiſſenſchaftliche Begründung in dem Vorangehenden haben. — Aber dennoch müſſen wir auch wieder ſagen, dieſe vernichtende Polemik entbehrt einigermaßen der Gewalt des unmittelbaren und poſitiven Intereſſes. Mag es immerhin wahrſcheinlich ſeyn, daß Weſel in Folge des Jubiläumsablaſſes von 1450, der in Erfurt durch den Cardinal Nikolaus v. Cus verkündigt wurde, zur Abfaſſung ſeiner Schrift veranlaßt wurde, wie Ullmann will (ſ. S. 282 ff.), ſo berückſichtigt Weſel doch nicht den conkreten, ihm vor Augen liegenden Unfug, ſondern thut eigentlich keinen Blick über die wiſſenſchaftlichen Schranken hinaus; — es iſt nicht die Polemik des in ſeinem Heiligthume verletzten Gewiſſens, wie bei

Luther, ſondern es iſt die Polemik eines klar denkenden, redlich wollenden Theologen, der in den Indulgenzen einen allerdings auch praktiſch gefährlichen, wiſſenſchaftlichen Irrthum neben anderen ſieht. Darum fehlt ihm eben auch das poſitive Intereſſe, einen anderen Friedensweg zu finden. Weſel's Blick bleibt auch bei den Indulgenzen auf dem Ganzen der Kirche haften; der Ablaß iſt ein kirchlicher Mißbrauch, nicht zunächſt eine Gefahr für die einzelne Seele.

In der That iſt Weſel's Lehre von Sünde und Gnade noch keineswegs die evangeliſche. Das Gefühl der tiefen Sündhaftigkeit ſpricht ſich in dieſem Tractate keineswegs beſonders lebendig aus. Die Sünde als debitum bringt nur in die äußere Macht des Teufels und kann deßwegen auch durch die Gnade ohne Weiteres aufgehoben werden. Die innerliche Macht der Sünde würdigt er nicht. Nach anderer Seite hin iſt die Sünde nur carentia gratiae, alſo nur etwas Negatives, das Fehlen eines donum superadditum. Der Gedanke des Verdienens hat für ihn um der Sünde willen kein Bedenken. Damit fehlt auch ſeiner Gnadenlehre, trotz ſeines bibliſchen Standpunktes, die rechte Einfalt. Die Sündenvergebung und der Glaube treten in ihrer principiellen Bedeutung nicht hervor. Wenn Flacius von ihm das Wort anführt: „Umſonſt durch bloße Gnade, durch den Glauben an Chriſtum werden Alle ſelig" — ſo möchte ich dieſes Wort doch als ſchon von den Reformatoren gefärbt anſehen. Eher dürfte das andere Wort: „der freie Wille ſey Nichts" — ihm in dieſer Form angehören; — denn wenn allerdings Weſel auch die Gnade erhob, ſo geſchah es mehr im Intereſſe der unbeſchränkten Cauſalität Gottes, als im Intereſſe des der Gnade bedürftigen Subjekts. Deßwegen war es auch die Erwählungslehre, welche er offenbar voranſtellte (vgl. Parad. 9. 10. 12); auch in dem vorhin angeführten Gedanken, daß die in dem Namen des Herrn Verſammelten nur bitten können, was Gott ſelbſt wolle, klingt der Gedanke ſchlechthiniger Cauſalität Gottes durch, und der ganze Tractat wider die Indulgenzen iſt von dieſem, dem religiöſen Centrum etwas ferner liegenden Gedanken beherrſcht. Und wiederum werden wir in dieſem Gedanken auch die eigentliche Grundlage ſeiner Lehre von der Kirche ſehen dürfen, in welcher er doch kein anderes Intereſſe verfolgt, als das, die unmittelbare Wirkſamkeit Gottes gegen die Beeinträchtigung durch prieſterliche Mittelglieder ſicher zu ſtellen. — Dieß ſpricht ſich in dem oben citirten Parad. 10. ſchon aus, wo eben die Erwählung als ſich gegen den Widerſtand aller Prieſter durchſetzend dargeſtellt wird. Weſel knüpft in dieſer Beziehung, wie alle reformatoriſchen Männer, an Auguſtin an — nur daß er eben um des vorhandenen Verderbens der Kirche willen weniger auch die Vermittelung des Heils durch ſie nach göttlicher Ordnung hervorhebt, als Auguſtin das gethan hatte. — Für Weſel iſt die Kirche weſentlich Gemeinſchaft und zwar hat er deutlich die Unterſcheidung der Augustana zwiſchen eccles. late und proprie dicta, die ſich ihm an den Unterſchied der heiligen und der allgemeinen Kirche anſchließt. Die Kirche im eigentlichen Sinne iſt ihm die heilige Kirche, die Gemeinſchaft der Gläubigen, welche durch die Liebe unter ſich verbunden ſind und welche allein Gott kennt (vergl. im zweiten Verhör ſeine Erklärung zu Art. 8.). Zunächſt will er dieſer heil. Kirche das Prädikat universalis gar nicht geben (Parad. 21), ja (adv. indulg. p. 153) erklärt er geradezu, daß eigentlich das Prädikat universalis gar nicht zu dem Begriff „Kirche" tauge, denn dieſer ſage eine collectio aus, bezeichne eine Menge sub quadam tamen unitate, während in dem Prädikat universalis gerade die Einheit zurücktrete. Wenn er dennoch das Wort im Sinne von „katholiſch" zuläßt, ſo geſchieht dieß nur ſo, daß er auf die andere Seite bei der Kirche reflektirt, ſofern ſie als Heilsanſtalt in der ganzen Welt ſich verbreitet. Die Werthung der Prädikate iſt bei ihm eine gerade umgekehrte, als bei Auguſtin, dem das Katholiſche die Hauptſache war. Bei Weſel gibt uns dieſe doppelte Seite, die er an der Kirche unterſcheidet, auch Aufſchluß darüber, wie er bei ſeinem Verhör ſcheinbar im Widerſpruch mit ſeiner Anſchauung von der Kirche ſich erklären konnte, ohne doch dieſe in Wahrheit aufzugeben. Wie er das: ecclesia universalis errat und non errat ausdrücklich neben-

einander ſtellte, ſo konnte er auch zugeben, daß die römiſche Kirche den Glauben rein habe — ebenſo, daß die römiſche Kirche das Haupt aller übrigen und zur Einheit der Kirche nothwendig ſey, wiefern er das eine Mal an die Kirche im engeren, das andere Mal an die im weiteren Sinne dachte, — nur hätte er natürlich von jeder größeren Kirche eben ſo ſagen können, daß ſie den Glauben rein habe.

Etwas ſchwerer ſchon mußte es ihm werden, in ſolch' doppelſinniger Weiſe ſich über die Kirchengewalt zu erklären. War ihm die Kirche vorzugsweiſe Gemeinſchaft, ſo mußte er den anſtaltlichen geſetzlichen Karakter beſtimmt zurückſtellen, und noch weniger konnte er von dem Princip der alleinigen Wirkſamkeit Gottes aus eine ſelbſtſtändig anordnende, geſetzgebende Gewalt der Kirche ſtatuiren. Auf's Beſtimmteſte läugnet er, daß die Apoſtel Macht gehabt haben von Chriſto Canones und Geſetze zu geben (ſ. Art. 14. im erſten Verhör); wie ſchon angeführt, hängt damit auch ſeine Läugnung des Unterſchieds zwiſchen Biſchof und Presbyter zuſammen, da das Unterſcheidende eben in dem regimentlichen Karakter des Epiſkopats liegt, dieſen aber konnte er natürlich den Nachfolgern der Apoſtel nicht zugeſtehen, wenn er ihn den Apoſteln ſelbſt abſprach. Und den Pabſt als Stellvertreter Chriſti konnte er nicht anerkennen, ſofern dieſer geſetzgeberiſche Befugniſſe daraus ableitete. — Ja daß nicht Abneigung gegen das geſetzliche Weſen an ſich bei dieſer Läugnung ihn beſtimmte, dürfte am beſten daraus hervorgehen, daß er auch geneigt war, die geſetzgeberiſchen Befugniſſe weltlicher Fürſten in Zweifel zu ziehen (Verhör I. Art. 15.). Aber dieß war dann auch wieder die Klippe. Konnte er doch die Nothwendigkeit menſchlicher Ordnung nicht läugnen, mußte er darin doch auch wieder den göttlichen Willen ehren und es darum für Todſünde erklären, wenn Jemand der Gewalt widerſtehe, sic scilicet quod velit potestatem non esse (Parad. 13.), ſo mußte bei mangelnder Unterſcheidung zwiſchen dem weltlich-geſetzlichen und religiös-evangeliſchen Standpunkte auch die Kirchengewalt wieder bindendes Anſehen mittelbar bekommen, daher war er varius ad istum articulum (ſo. 15. vgl. oben); daher behauptete er die Verbindlichkeit kanoniſcher Stunden u. ſ. w., ja er konnte auch wieder die Stellvertretung Chriſti durch den Pabſt zugeben (Verhör I. Art. 12.). Freilich wo er nicht durch ein Inquiſitionstribunal ſich beengt fühlt, bleibt er bei der erſten Conſequenz, und ſie iſt die Grundlage der Schrift de potestate ecclesiastica, in welcher Weſel, wahrſcheinlich erſt als Prediger, conkretere reformatoriſche Gedanken als in dem Tractate gegen die Indulgenzen veröffentlichte.

Nicht die bloße Perſon eines Prieſters oder ſelbſt des Pabſtes kann uns für die Göttlichkeit einer Vorſchrift bürgen *). Pabſt und Prieſter müſſen ſich ſelbſt wieder durch ihre Uebereinſtimmung mit dem Worte Chriſti, den Weſel, bezeichnend für ſeinen Standpunkt, Herſteller des wahren Geſetzes, ja Geſetz des Lebens ſelbſt nennt, ausweiſen. Dieſe einfache natürliche Forderung, daß die Geiſtlichen Geſandte Chriſti ſind, Chriſti Lehre und Geſetz treiben ſollen — war ein Maßſtab, an dem gemeſſen die ganze Geiſtlichkeit völlig zu Schanden werden mußte. Da mit der Hierarchie und ihrer Herrſchſucht zugleich auch Verweltlichung, Gewaltthat, Geiz u. ſ. w. ſich verband und der Gottesdienſt zur Komödie wurde, während die Pflichten gegen die Armen vernachläſſigt wurden (ſ. bei Ullmann S. 354—361). Iſt der Klerus nur dienend ſeiner urſprünglichen Beſtimmung nach, ſo muß er ſich auch richten laſſen nach dem Worte Gottes. Soweit ſeine Gebote und Einrichtungen mit dieſem Worte übereinſtimmen, haben die Laien zu gehorchen — und ſoweit ſie dieſem Worte nicht widerſprechen, hat man im freien Geiſte der Liebe ſich ihnen zu unterwerfen um der Nebenmenſchen willen; — dagegen iſt jeder Chriſt berechtigt, ſich einem wider dies Wort verſtoßenden Gebot zu entziehen, und auch der Pabſt kann zurecht gewieſen werden von einem geringeren Bruder. Aber wenn Weſel auch in Beziehung auf die ἀδιάφορα Gehorſam des Unter-

*) Leider iſt auf den drei größeren Bibliotheken meines engeren Vaterlandes von dem genannten Werke Walch's fasc. II. des zweiten Bandes, in dem die zweite Schrift Weſel's enthalten iſt, nicht vorhanden, und ich muß mich alſo damit begnügen, aus Ullmann zu citiren.

gebenen verlangt, ſo bleibt es von Seiten der Geiſtlichen doch eine Tyrannei, Menſchenſatzungen aufzuerlegen, — denn die wahre und allein gottgefällige Erfüllung des Geſetzes geſchieht von Innen heraus, aus dem Geiſte, dem Glauben, der Liebe. — Jene Menſchenſatzungen der Hierarchie ſtehen ihm ganz auf einer Linie mit den Anordnungen der weltlichen Gewalt, in Beziehung auf welche er die gleiche Dreitheilung anwendet von Anordnungen, welche mit dem göttlichen Geſetz übereinſtimmen, wider daſſelbe oder endlich ἀδιάφορα ſind, — und auch die Art des Widerſtandes beſtimmt er gleichmäßig: Zurechtweiſung, Einſpruch, thatſächliches Widerſtreben, das aber nie zur Gewaltthat werden darf, ſondern ſich im Erdulden der Gewalt äußern muß (Ullmann S. 361—65).

Ohne Zweifel iſt dieſer Angriff auf die Kirchengewalt eben ſo berechtigt, klar, evangeliſch, wie ſeine Geltendmachung des Schriftprincips. Beides gehört auch zuſammen — es ſind nur die zwei Seiten einer und derſelben Sache, welche Weſel vertritt. Aber Beides ſind eigentlich doch auch nur die formellen Seiten. So weit ich aus Ullmann ſehen kann, hat er in dieſer zweiten Schrift ſeelengefährliche Traditionen, denen ſich zu widerſetzen Pflicht ſey, nicht angeführt. Wir erfahren aus den Paradoxa, den Verhören, den Mittheilungen des Flacius, daß er das Faſten, den Cölibat, das Mönchsthum, Altarweihen u. ſ. w. angegriffen — zum Theil in kecker, übermüthiger Weiſe, wie er z. B. von dem Faſten ſagte, daß wenn Petrus es angeordnet hätte, er dieß nur gethan haben würde, um ſeine Fiſche beſſer zu verkaufen (Parad. 13.), — aber wir haben keine Andeutung, daß er dieſe Dinge mit anderen Gründen angegriffen hätte, als dem einen, daß ſie nicht ſchriftgemäß ſeyen. Höchſtens wenn er den Mönchen ſagt: religio — ſo wurde ja bekanntlich das Mönchsthum genannt — vestra vos non salvat (Verhör I. Art. 23.) — könnte man denken, er habe damit die Meinung von der Verdienſtlichkeit des Mönchsthums als ſeelengefährlichen Irrthum bezeichnen wollen. Allein ausdrücklich ſagt er das nicht. Es iſt ihm alles das doch nur ein nimium, das an ſich aber nicht gefährlich iſt. Darum kann er in ſeinem Verhör auch zugeben, daß der Cölibat, daß die Mönchsgelübde verpflichtend ſeyen, unter der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß die mandata ecclesiae non ligant ad peccatum (Parad. 6.), d. h. daß ihre Verletzung nicht an ſich Sünde ſey, ſondern nur mittelbar, ſofern die Verletzung die geſammte Ordnung der Kirche ſtören würde. Die Angriffe Weſel's haben mit einem Wort überall nur einen negativen Hintergrund — und ich möchte, ohne damit dem praktiſchen Eifer Weſel's irgend zu nahe zu treten — ſagen: doch ein doktrinäres Gepräge. — Und hierin eben zeigt ſich der große Mangel, der ſeiner ſonſt ſo kühnen, berechtigten, klaren Oppoſition anhaftete und der ihm am Ende vor dem Inquiſitionstribunal die volle Sicherheit raubte, die vielleicht auch dem gealterten, geſchwächten, wahrhaft reformatoriſchen Manne nicht gefehlt haben würde, deſſen Gewiſſen auch materiell noch mehr in Gottes Wort gefangen geweſen wäre. Dadurch eben ward Luther namentlich auch Zwingli gegenüber dieſer reformatoriſche Mann im eminenten Sinne, daß er den materiellen Kernpunkt traf und das Gewiſſen nicht nur gegen Ueberbürdung, ſondern noch mehr gegen falſchen Troſt, gegen ihm angemutheten ſeelengefährlichen Irrthum vertheidigte. Ihm war das Wort Gottes doch noch anders als einem Weſel Gegenſtand perſönlicher Erfahrung. Aber war letzterer darum auch kein reformatoriſcher Mann im vollen Sinne, ſo dürfen wir ſeine Wirkſamkeit als Vorläufer der Reformation darum nicht unterſchätzen. Wenn wir hören, wie ein Engelinus von Braunſchweig, einſt ſein College zu Erfurt, wie ein Geiler von Kaiſersberg ſich anerkennend über Weſel ausſprachen (vgl. den Schluß des Protokolls von dem Heidelberger Verhör), ſo können wir nicht zweifeln, daß auch in weiteren Kreiſen ſein Schickſal Aufſehen und Theilnahme erregte. — Wir vermögen freilich nicht, im Einzelnen dieſe Nachwirkungen zu erweiſen, aber ein Gedanke wenigſtens liegt doch ſehr nahe, daß der Mann, welcher aus Weſel's philoſophiſchen Büchern Magiſter wurde, auch von der theologiſchen Wirkſamkeit dieſes Mannes nicht ganz unberührt blieb.

Als Schriftſteller war Weſel wohl ziemlich fruchtbar. Jakob Wimpheling bezeugt

bei Flacius, daß Wesel die scholam Erfordensem docendo und scribendo illustrasse. Flacius selbst fügt hinzu, daß seine Schriften noch zu Erfurt aufbewahrt werden, — Erhard aber, der Verfasser der „Geschichte des Wiederaufblühens der Wissenschaften in Teutschland", selbst ein Erfurter, bezeugt, daß zu seiner Zeit sich eine Spur davon nicht mehr erhalten habe (I. S. 293). Wir haben nur noch die zwei im Obigen benutzten Schriften adversus indulgentias und de potestate ecclesiastica in der angeführten Ausgabe von Walch. Außerdem erfahren wir aus dem Verhöre noch von zwei weiteren Schriften: super modo obligationis legum humanarum ad quendam Nicolaum de Bohemia, und de jejunio (Art. 3.). Was die Primärquellen betrifft, so sind dieselben in der obigen Darstellung schon namhaft gemacht. Unter den neueren Bearbeitungen ist vor Allem Ullmann (Johann Wesel, der Vorläufer Luther's, S. 107—22, und Reformatoren vor der Reformation, I. S. 177—418) anzuführen, und auf ihn ist um so mehr zu verweisen, da er auch Ungedrucktes benutzen konnte. Ullmann's Werk ist auch die einzige monographische Arbeit über ihn, während im Uebrigen nur die größeren kirchengeschichtlichen Werke, namentlich Schröckh und Gieseler zu vergleichen sind. Außerdem mag noch Walch, praef. zu monim. medii aevi, Vol. I. fasc. I. p. LII LVII und praef. vol. II. fasc. II. p. XV (die letztere von mir — vgl. oben — nicht benutzt) angeführt werden. H. Schmidt.

Wesley, s. Methodismus.

Wessel, Johann, unter den Vorläufern und Vorbereitern der Reformation aus deutschem Stamme ohne Zweifel der bedeutendste und innerlich den Reformatoren am Nächsten stehend, gehört trotz des Ruhmes, den er schon zu seinen Lebzeiten genoß, keineswegs zu den Männern, über deren Lebensumstände wir genauer unterrichtet sind. Schon sein Name ist Gegenstand gelehrter Untersuchungen geworden (vergl. Muurling, Commentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii vita etc. disquisitio II. S. 101—106. — Ullmann Reformatoren vor der Reformation II. S. 290 f.). Zwar steht der Name Wessel, Wesselus, über allen Zweifel erhaben fest, da Briefe und Ueberschriften seiner Werke dafür zeugen, aber schon über den Vornamen Johann konnte Muurling (a. a. O.) sich zweifelnd aussprechen, da derselbe nie von ihm selbst gebraucht wird. Doch macht die Inschrift seines Grabsteins auch dies zweifellos; ebenso erklärt sich weiter der Name Hermanni aus der friesischen Sitte, den Namen des Vaters in der Genitivform beizufügen, dagegen kann über den weiteren Beinamen Gansfort-Gansevort gestritten werden. Das Wahrscheinliche ist, daß es ein Familienname war, herstammend von einem westphälischen Dorfe oder Gute Gansfort, wo die Familie ursprünglich ihre Heimath hatte. Der Name Basilius ist offenbar nur gräcisirte Form von Wessel. Der Geburtsort läßt sich sehr genau bestimmen, indem wir nicht nur wissen, daß Wessel in Gröningen das Licht der Welt erblickte, sondern auch das Geburtshaus noch finden können (Muurling a. a. O. S. 5.). Dagegen liegen über das Geburtsjahr zwei verschiedene Ansichten vor, indem die Einen nach der Autorität der ältesten noch vorhandenen Lebensbeschreibung von Hardenberg ihn 1400, Andere nach Regner Prädinius, einem Wessel noch näher stehenden Zeugen, dessen Werk sich aber nicht erhalten hat, ihn 1420 geboren sein lassen. Die Entscheidung zu Gunsten des letzteren ist auch um innerer Gründe willen das Sicherere. Frühe seiner Eltern beraubt, wurde Wessel von einer Frau seiner Verwandtschaft, Oda oder Odilia Clantes, angenommen und da die Schule der Vaterstadt für den eben so fleißigen als begabten Knaben nicht ausreichend schien, mit dem eigenen Sohne von der genannten Beschützerin auf die Schule zu Zwoll geschickt, die, durch Gerhard Groot berühmt geworden, noch unter der Leitung der Brüder vom gemeinsamen Lebenstand und sich damals eines großen Rufes erfreute. Diese Schulzeit mußte für Wessel nicht nur wissenschaftlichen Gewinn bringen, sondern mehr noch Förderung für sein religiöses Leben, denn ganz in der Nähe von Zwoll lebte noch Thomas von Kempen, mit dem auch unser Wessel noch verkehrte (vgl. die ausdrücklichen Zeugnisse bei Ullmann a. a. O. S. 95 A. 2.). Wie sehr dieser Umgang dem jugendlichen

Geiſte ſchon eine tiefere religiöſe Richtung zu geben geeignet war, erſehen wir aus einer durch Hardenberg uns aufbehaltenen Antwort, welche der Knabe Weſſel dem Thomas, der ihn zu beſonderer Verehrung der Maria ermahnte, gab: Vater warum führſt du mich nicht lieber zu Chriſtus, der alle Beladenen ſo gütig zu ſich ruft? — In kindlicher Harmloſigkeit hat er damit ſchon hingewieſen auf den Widerſpruch, an welchem die Frömmigkeit jener Brüder vom gemeinſamen Leben ſelbſt noch litt — indem ſie zwar Chriſtum ſuchte, aber die falſchen Mittler, an welche die herrſchende Kirche die Menſchen wies, noch keineswegs als entbehrlich bei Seite zu laſſen vermochte; mit dieſer Antwort deutete er unbewußt ſchon auf das Moment in ſeinem eigenen geiſtigen Leben hin, durch welches er jene älteren reformatoriſchen Verſuche überragte — auf das wiſſenſchaftlich-kritiſche Moment. Weſſel widerſtand darum auch der Verſuchung, ſich ſelbſt in die Gemeinſchaft dieſer Brüder bannen zu laſſen (vgl. Ullmann a. a. O. S. 296 ff.). Nachdem er ſchon in Zwoll auch als Lehrer aufgetreten war, vermöge der dort beſtehenden Einrichtnng von Unterlehrern oder Submonitoren, trieb es ihn fort, einen weiteren Schauplatz des Lernens und Lehrens zu ſuchen. Daß unangenehme Verhältniſſe, in die er wohl eben in genannter Stellung zu Amtsgenoſſen gerathen war, die Veranlaſſung trugen an ſeinem Weggang, bezeugt Benthem in ſeinem Holländiſchen Kirchen- und Schulſtaat Th. II. S. 178. und der Verf. der vitae et effigies professorum Groningensium S. 13. — aber die Haupturſache war wohl der in Weſſel ſich regende wiſſenſchaftliche Trieb. Zunächſt begab er ſich nach Köln, die ihm am nächſten liegende fremde Univerſität, wo er in die Laurentiusburſe, ein von einem aus Gröningen ſtammenden Lehrer zu Köln geſtiftetes Collegium, aufgenommen wurde.

So groß auch damals noch der Ruhm der Kölner Univerſität war, ſo bot ſie doch im Ganzen wohl Weniges zur poſitiven Befriedigung Weſſel's. Die theologiſche Fakultät, welche die vorzüglichſte Bedeutung hatte, war beherrſcht von jenem finſteren Inquiſitionsgeiſt, von dem ſpäter der Prozeß gegen Johann v. Weſel und noch ſpäter der Kampf wider Reuchlin Zeugniß ablegten und auch die übrigen Fakultäten litten unter dieſem Druck. Weſſel ſcheint darum auch mehr aus privaten Studien als aus dem, was die öffentlichen Lehrer boten, Gewinn gezogen zu haben. Er lernte Griechiſch und Hebräiſch, das erſtere von Mönchen, die aus Griechenland ſich geflüchtet hatten und, wie er andeutet, freilich ſelbſt keine großen Gelehrten waren, die letztere Sprache wahrſcheinlich von Juden. Daneben ſah er ſich fleißig in Bibliotheken um, las namentlich die Schriften des Rupert von Deutz und ſammelte die Leſefrüchte und die eigenen Bemerkungen, die ſich ihm aufdrängten in einem großen Collectaneenheft, das er mare magnum betitelte und das er, wie es ſcheint, bis zu ſeinem Tode fortführte. Schon dieſe Art des Studiums zeigt ein beſonderes Maß ſelbſtſtändigen Sinnes. Aber auch materiell zeigte ſich ein ſolcher wirkſam, indem er beſonders den Plato ſtudirte. Es iſt bekannt, welche Bedeutung der erneuerte Platonismus für die Erneuerung der Theologie hatte — der Platonismus machte erſt das Verſtändniß der großen Lehrer der alten Kirche wieder möglich. Nachdem Weſſel bei Plato in die Schule gegangen war, mußte er gegen die ſcholaſtiſche Theologie, zu deren Studium er nach Erlangung der philoſophiſchen Magiſterwürde überging, zum Voraus einen ſehr kritiſchen Blick mitbringen. Und dem auf ariſtoteliſcher Grundlage aufgebauten Scholaſticismus in der ſchwachen Geſtalt vollends, in welcher er in Köln vertreten wurde, gegenüber bot nun eben der noch einfachere, myſtiſch angehauchte Rupert von Deutz ein Gegengewicht, daneben hatten die linguiſtiſchen Studien offenbar auch ihr Ziel bei Weſſel in beſſerer Schrifterkenntniß. Da aber ſeine Ueberzeugungen in Köln keinen Boden finden konnten und die Scholaſtiker Kölns nicht im Stande waren, wenn auch nur auf negativem Wege, anregend zu wirken, ſo ſcheint er nicht allzulange mehr nach Abſolvirung des philoſophiſchen Curſus hier verweilt zu haben.

Er hatte ſich bereits einen ſolchen Namen erworben, daß der Churfürſt von der Pfalz durch den damaligen Beichtvater des Erzbiſchofs von Köln, Quappo, ihn nach

Heidelberg berief. Doch fühlte ſich Weſſel noch nicht in der Stimmung, ausſchließlich als Lehrer thätig zu ſeyn, vielmehr zog ihn der neu entbrannte Streit zwiſchen Realiſten und Nominaliſten nach Paris (ep. ad Hoeck farrago S. 105. b.). Wenn wir jener Zeit, bei aller Befangenheit in Autoritäten, bei aller Zankſucht, welche ſie karakteriſirt, doch auch wieder ein gewiſſes freudiges Vertrauen auf die Möglichkeit, fremde Ueberzeugungen durch Disputation ändern zu können, zuerkennen müſſen, ſo iſt ein hervorragender Zug namentlich an Weſſel die Zuverſicht auf eine unmittelbare weſentliche Frucht von Streitunterredungen. Mochten Andere ihr Vertrauen in dieſer Beziehung mehr auf die eigene dialektiſche Fechterkunſt gründen, mochten ſie weniger wirkliches Intereſſe für die Wahrheit dabei haben, bei Weſſel war es ſicher ein rühmenswerthes Wahrheitsintereſſe und eine rühmenswerthe Zuverſicht, dieſelbe zur Anerkennung zu bringen, wodurch er ſich auf den Schauplatz jener neu erwachten Kämpfe gezogen fühlte. In der That iſt ein ſolches Vertrauen in die Wahrheit und ihre Macht eine der nothwendigſten Vorbedingungen reformatoriſchen Wirkens und eine Zeit, welche es liebt, in lauter Anerkennung fremder Standpunkte und Anſchauungen eigentlich immer bei Vorpoſtengefechten ſtehen zu bleiben, hat kein Recht, nur vornehm auf eine Kampfluſt herabzuſehen, die ſtets bereit war, öffentlich und privatim durch die Macht der Logik den Gegner zu überwinden. Indeß begab ſich Weſſel nicht unmittelbar von Köln nach Paris, ſondern zuvor nahm er ſeinen Aufenthalt einige Zeit auf der neu gegründeten, damals noch in erſter Blüthe ſtehenden Univerſität Löwen. Freilich viel mehr als in Köln fand er auch hier nicht und bald eilte er nun Paris zu, in der frohen Hoffnung, ſeine beiden Landsleute Heinrich von Zomeren und Nikolaus von Utrecht für den Realismus zu gewinnen, beide damals berühmte Lehrer zu Paris. Weſſel nennt dieſe Zuverſicht ſelbſt ſpäter arrogantia. Ehe drei Monate vorüber waren, hatte der Athlete des Realismus ſeiner Meinung entſagt, ſtudirte an den Schriften eines Scotus, Maro, Bonetus die formaliſtiſche Denkweiſe, aber nur um bald auch in dieſer Fehler zu entdecken, die ihm wo möglich noch größer erſchienen, als die der Realiſten, und ſo verging wieder kaum ein Jahr bis der Schüler des Scotus ſich auf der Seite des Nominalismus fand (vgl. farrago a. a. O.). Mit jenem Vertrauen in die Ueberzeugungskraft der Wahrheit hing auch die Geneigtheit zuſammen, ſich von Anderen überzeugen zu laſſen. Indeß war in philoſophiſcher Beziehung die zuletzt angeführte Wandelung auch wirklich die letzte. Dem Nominalismus blieb er von nun an treu, derſelbe war die gemeinſame Ueberzeugung der meiſten reformatoriſch geſinnten Männer, weßwegen Weſſel noch in ſpätern Zeiten nur mit Geringſchätzung von den Realiſten redet (a. angef. O. 112. a.). Es könnte dies Wunder nehmen, da zu dem auf Ariſtoteles zurückgehenden Formalismus der großen Scholaſtiker der platoniſche Realismus den angemeſſenen Gegenſatz zu bilden ſchien und es durfte wohl nahe liegen, daß zu Bildung der anfänglich realiſtiſchen Ueberzeugung bei Weſſel neben der in Köln herrſchenden Schultradition auch das Studium Plato's wirkte. Aber der Nominalismus konnte ſich reformatoriſch geſtimmten Männern einmal empfehlen, ſofern er eben der unterdrückte Theil war und in Oppoſition gegen die herrſchenden Mächte trat, ſodann um der wiſſenſchaftlichen Tüchtigkeit ſeiner beſten Vertreter willen, um des kritiſchen und ſkeptiſchen Scharfſinns willen, den ein Occam und ſeine Schüler entwickelten. Ueber den weiteren Gang von Weſſel's Studien in Paris ſind wir genauer nicht mehr unterrichtet. Nach Hardenberg's Angaben dauerte ſein Aufenthalt hier 16 Jahre, — aus dieſen Angaben, verglichen mit den weiteren Nachrichten über ſeine Reiſe nach Rom, ſowie aus der Notiz, daß er den Pikarden Johannes, der 1455 ſtarb, zum Lehrer gehabt, hat Ullmann (a. a. O. S. 317. f.) den Schluß gezogen, daß er zwiſchen 1452—54, alſo im 32. bis 33. Lebensjahr nach Paris kam, obgleich ich die von Ullmann beigebrachte Nachricht über Johann den Pikarden nicht zu reimen weiß mit der von Weſſel ſelbſt farr. Seite 110 gegebenen, wonach er von ſeinem erſt weit ſpäter fallenden Aufenthalt in Rom redend, den Johannes Picardus aus Paris kommen läßt. Dies Alter Weſſel's muß es ſchon wahrſcheinlich

machen, daß er in Paris von Anfang an keineswegs ausſchließlich receptiv ſich verhielt, ſondern, wenn er auch zunächſt ſich an Lehrer, wie die vorhin genannten, hielt, doch mit wiſſenſchaftlicher Selbſtſtändigkeit auftrat und im perſönlichen Verkehr mit Aelteren und Jüngeren größeren Gewinn zog, als aus öffentlichen Vorträgen, auch ſofort bildend einwirkte auf Jüngere. Unter diejenigen Männer, deren Verkehr für Weſſel beſonders anregend war, gehörte, ſoweit wir wiſſen, vor Allem der Cardinal Beſſarion und der General der Franziskaner, Franz von Rovere, der ſpätere Pabſt Sixtus der IV. Die Verbindung mit beiden Männern war für Weſſel wohl durch Heinrich von Zomeren vermittelt. Unter den Jüngeren, auf welche er in Paris wirkte, denen er alſo mehr in der Stellung des Lehrers gegenüber ſtand, waren die berühmteſten Reuchlin und R. Agrikola. Die Beziehung zu Beiden gehört wohl erſt einem zweiten Aufenthalt in Paris an, nachdem er nämlich ſchon zeitweilig andere franzöſiſche Städte z. B. Angers (de sacr. poenitentiae farrag. S. 50) aufgeſucht hatte, um auch hier im wiſſenſchaftlichen Wettkampf ſich zu meſſen. Mit bedeutenderen Gelehrten finden wir ihn (ep. ad. Jac. Höck, farrag. S. 110.) auf etwas längere Zeit zu Rom im vorletzten Jahr Pauls II. Wir werden für dieſe Reiſe keine ſpecielle Urſache aufzuſuchen nöthig haben. Der wiſſenſchaftliche Trieb Weſſel's machte es ihm zum Bedürfniß, die eigene Ueberzeugung im Verkehr mit anderen wiſſenſchaftlichen Anſchauungen und in perſönlicher Berührung mit möglichſt vielen Stätten der Bildung zu befeſtigen. Italien aber war zu jener Zeit an ſolchen Stätten am fruchtbarſten; die große Auferſtehungszeit der alten klaſſiſchen Literatur wurde hier zuerſt gefeiert und die Landsleute eines Beſſarion gaben den erſten Anſtoß zur Entſtehung einer modernen Philoſophie. So anziehend dieſe Seiten an Italien für unſern Weſſel ſeyn mochten, ſo mußte dagegen an dem kirchlichen Verfall, der am Sitze der Hierarchie am deutlichſten war, der reformatoriſche Sinn den größten Anſtoß nehmen und Weſſel konnte ſich nicht enthalten, die Aeußerungen, welche er ſchon in Paris gegen einzelne Mißbräuche gethan, auch hier zu wiederholen. Daß er ſeinen hochgeſtellten Freunden über dieſe Mißbräuche das Gewiſſen zu ſchärfen geſucht, darf uns nicht unwahrſcheinlich dünken, wenn wir die von ihm ſelbſt (farrag. a. a. O.) berichtete Geſchichte beachten, wonach er in nächſter Nähe des Pabſtes ja bei einem offiziellen Gaſtmahl, zu dem er durch einen Kämmerer des Pabſtes eingeladen war, ſich über den Ablaß ausſprach, wobei er freilich von Seiten der Hofleute eine für ihren Verſtand mehr als für ihren Karakter ehrenvolle laute Zuſtimmung fand. Den großen Gegenſatz, in welchem er ſich mit ſeinem Intereſſe für die Wahrheit gegen das Treiben des damaligen Roms befand — wo alle Wiſſenſchaft nicht Herzensſache, ſondern bloß äußerer Schmuck war — bezeichnet am treffendſten eine Anekdote über ein Geſpräch, das er mit ſeinem zum Pabſt erhobenen Freunde Franz von Rovere hatte, den er, aufgefordert um eine Gnade zu bitten, um einen Codex der heil. Schrift im Grundtext aus der vatikaniſchen Bibliothek erſuchte und dem er auf die Frage, warum er ſich nicht ein Bisthum oder deß Etwas erbeten, die ſtolze Antwort gab, weil ich deſſen nicht bedarf.

Wir können uns kaum anders denken, als daß bei allem Intereſſe, das für ſeinen lebhaften Geiſt dieſe Reiſe mit ihren neuen Eindrücken haben mußte, er ſich doch auf die Dauer unbehaglich fühlte in dieſer ſittlich und religiös corrumpirten Luft. Er kehrte zunächſt wieder nach Paris zurück, um hier Zeuge zu ſeyn von einem Verſuch des Königs Ludwig XI., den Nominalismus gewaltſam zu unterdrücken — ein Verſuch, der freilich in ſein Gegentheil umſchlug. Die Nachricht des Geſchichtsſchreibers der Pariſer Univerſität, Bulläus, daß Weſſel dieſen Verſuch des Königs mit betrieben habe, iſt innerlich mehr als unwahrſcheinlich, aber auch die Nachricht, daß der kurz darauf erfolgte zweite Weggang Weſſel's von Paris durch eine über ihn verhängte Verfolgung wegen ſeiner freieren Anſichten erfolgt ſey, iſt kaum viel wahrſcheinlicher, da uns wenigſtens in Bezug auf ſeinen erſten Aufenthalt in Paris Weſſel ſelbſt bezeugt, daß er kühne Aeußerungen ungeſtraft gethan. Es iſt wohl eher zu vermuthen, daß er in Paris glaubte,

wenig mehr gewinnen zu können und vielleicht auch einer jüngeren Generation gegenüber ſich fremd fühlte (vgl. auch den bibliſchen echt reformatoriſchen Ernſt, mit dem er das Verderben der Univerſitäten — und er denkt dabei doch wohl zunächſt an Paris — ſtraft, de sacr. poen. 54. a. .ff). Wir finden ihn 1475 mit Reuchlin vorübergehend in Baſel, ſodann erſcheint er auf einem ihm ſchon am Anfang ſeiner Laufbahn zugedachten Felde zu Heidelberg, wo er die Univerſität wieder in die Höhe bringen ſollte. Aber die theologiſche Fakultät wußte ſeine Lehrthätigkeit in ihr zu verhindern durch das Verlangen der theologiſchen Doktorwürde, zu deren Erlangung die Prieſterweihe gehört hätte, gegen die ſein freier Sinn ſich ſträubte. Er mußte ſich damit begnügen, in der philoſophiſchen Fakultät einige Zeit thätig zu ſeyn (vgl. die ziemlich ausführlichen Erörterungen Ullmann's über den Heidelberger Aufenthalt a. a. O. S. 359—370). Bald verließ er auch dieſen Schauplatz, um ſich aus dem öffentlichen wiſſenſchaftlichen Treiben ganz zurückzuziehen. Seine dialektiſche Kampfesenergie, die er als Mann in ſo weiten Kreiſen geübt, war mit dem zweideutigen Titel magister contradictionum belohnt worden (vgl. wie Höck a. a. O. S. 102 a. ſich darüber ausſpricht, tua doctissimi viri singularitas plerosque scandalizat und wie er in edler Selbſterkenntniß ſich dagegen äußert S. 105 a. ff.).

Der alternde Weſſel ſcheint wenigſtens des lauten Widerſprechens müde geweſen zu ſeyn — die myſtiſchen Antriebe ſeiner erſten Jugend wachten wieder auf. Er zog ſich an die Stätten ſeiner erſten Jugendbildung zurück, die ihm unter dem Schutze eines mächtigen Gönners, des Biſchofs David von Burgund, eines freilich nicht ſehr würdigen aber doch für Pflege der Wiſſenſchaft intereſſirten Gliedes des Burgundiſchen Fürſtenhauſes, (ziemlich ausführlich handelt über ihn Ullmann, Weſſel, ein Vorläufer Luther's, S. 125—128) auch eine ſichere Zuflucht gegen die Gefahren kirchlicher Verfolgungsſucht darboten, wie er eine ſolche beſonders befürchten zu müſſen glaubte, als er kurz nach ſeiner Rückkehr in die Heimath von dem gegen Johann von Weſel, welcher ihm wohl bekannt war, eingeleiteten Prozeß hörte. Er wandte ſich damals an ſeinen Freund, den Dekan der Kirche von Utrecht, Ludolph von Veen, beider Rechte Doktor, um deſſen Rath und Beiſtand bei eintretender Verfolgung zu gewinnen (der Brief ſchon abgedruckt farrag. S. 126 b. f.). Doch hielten die Ketzermeiſter von Köln wohl von Anfang an um des Biſchofs willen den Prozeß für ausſichtslos: Weſſel blieb unangefochten. Auch ſonſt ſcheinen die Angriffe auf ihn nirgends über Worte hinausgegangen zu ſeyn und das letzte Jahrzehent ſeines Lebens konnte er ruhig und in der angemeſſenſten Thätigkeit verleben. Sein Aufenthaltsort war theils ſeine Vaterſtadt Gröningen, wo er in einem Frauenkloſter Pflege fand und von wo aus er die nahe gelegene Abtei Adwert, die eben jetzt wieder ihren alten vergangenen Ruhm in wiſſenſchaftlicher Beziehung aufzufriſchen ſchien, häufig beſuchte, theils der Agnesberg bei Zwoll, wo er dem Biſchofe nahe war, deſſen Leibarzt er geweſen ſeyn ſoll, wie früher ſogar der von Sixtus IV. Wie er als lux mundi in ſeine Heimath zurückkehrend ehrenvoll von ſeinen Landsleuten begrüßt und empfangen worden war, ſo ſammelte ſich bald um ihn ein Kreis von Freunden und Verehrern, denen er nun — wenn nicht Lehrer, ſo doch anregender Freund ſeyn konnte — ein Verhältniß, auf das er ſeiner ganzen Natur nach angelegt war. Daß auch ſeine dialektiſche Art nicht außer Uebung blieb, dafür ſorgten Briefe und Beſuche, die eine Notabilität auch in Friesland zu finden wußten, — daneben aber gab ihm nun der Verkehr mit geiſtlichen Genoſſenſchaften Veranlaſſung, ſeine Grundſätze für das ſubjektive religiöſe Leben weiter zu entfalten und den myſtiſchen Zug in ſeinem Weſen mehr hervortreten zu laſſen. Hatte er bisher in Bezug auf Wiſſenſchaft und Kirche vorzüglich ſeine reformatoriſchen Anſichten geltend gemacht, ſo ſuchte er dieſelben nunmehr auf ein engeres Gebiet, das der ſubjektiven Frömmigkeit, anzuwenden, das gleichwohl eben die Quelle der wahren Reformation werden ſollte. Wie er überhaupt trotz des fortdauernden Verkehrs nach Außen mehr in ſich ſelbſt wieder einkehrte, ſo war dieſe Zeit auch der Sammlung in wiſſenſchaftlicher Beziehung gewidmet. Seine Aufſätze, die wir

noch haben, ſtammen wohl durchaus aus dieſer Zeit; aus dem mare magnum, das ihm auf ſeinen Reiſen zuſammengefloſſen war, ſuchte er nun beſtimmter und zuſammenhängender das Feſte hervorzuheben. Können wir ſo dieſe letzten Lebensjahre uns eigentlich nur als für Weſſel in jeder Beziehung befriedigende vorſtellen, ſo fehlte auch ein Letztes nicht, was ihm dieſe Jahre verſchönern konnte: der frohe Blick in die Zukunft.

Neben den älteren Männern, mit denen Weſſel verkehrte, z. B. dem Abte von Adwert, Heinrich von Rees, dem Philologen Rudolph Lange, einem Paulus Pelantinus, welcher letztere ein epicedium auf Weſſel's Tod verfaßte, waren es namentlich etliche jüngere Männer, auf die er wirkte und die ſpäter in der reformatoriſchen, freilich noch mehr in der philologiſchen Neubildung von Kirche und Schule bedeutend wurden — ein Rudolph Agrikola, Alexander Hegius, Hermann Buſch, Gerhard von Clöer, ſein Famulus Goswin von Halen u. A. Im Blick auf dieſen Nachwuchs konnte er einem dieſer jüngeren Freunde, Oeſtendorp, mit Beſtimmtheit vorausſagen, daß er die Zeit erleben werde, da die Scholaſtik, die Lehre eines Thomas, Bonaventura u. ſ. w. von allen wahrhaft chriſtlichen Gottesgelehrten werde verworfen werden (vgl. die Vorbemerkung zur farrago). Eine noch ſchönere Weiſſagung aber auf die kommende reformatoriſche Zeit war er ſelbſt, wenn er nach Ueberwindung von Zweifeln an aller chriſtlichen Wahrheit, die im Angeſicht des Todes kamen, ſich endlich zu dem Worte hindurch rang: ich weiß Nichts als Jeſum den Gekreuzigten. Zu dieſem Bekenntniß hatte alſo auch ihn das Studium der heil. Schrift gefördert. In dieſer Erkenntniß hatte er den Frieden gefunden, in dem er ohne päbſtlichen Ablaß am 4. Oktober 1489 (vgl. die Vorbemerkung zur farrago) ſtarb. In der Kirche des Nonnenkloſters zu Gröningen wurde er unfern des Hauptaltars beigeſetzt. Der erſt 1637 von ſeinen Gröninger Mitbürgern ihm geſetzte Denkſtein, auf welchem des Paulus Pelantinus Epitaphium eingegraben wurde, ward in der Mitte des vorigen Jahrhunderts durch ein neues Grabdenkmal mit hochtrabender Inſchrift erſetzt, da die erſte Inſchrift unleſerlich geworden war (Muurling a. a. O. 90—94.)

So hatte er ſich auch noch nach ſeinem Tode eines Glückes zu erfreuen, das wenigen reformatoriſchen Männern vergönnt war, unangefochten zu ſeyn von den herrſchenden kirchlichen Gewalten. Nur ſeine Schriften wurden nach Hardenberg's Angabe Gegenſtand der Verfolgungswuth der Bettelmönche, und wir haben es wohl ihrer Thätigkeit zuzuſchreiben, daß wir uns keineswegs mehr im Beſitze des ganzen literariſchen Nachlaſſes befinden. Doch rettete die Verehrung ſeiner Schüler immerhin genug davon, um uns ein Bild von der Eigenthümlichkeit des Mannes zu geben. Die erſte Sammlung ſeiner Aufſätze ſollte durch den Mann, deſſen Vorläufer Weſſel beſonders war, durch Luther veröffentlicht werden. An ihn waren ſie kurz nach Beginn der Reformation von einem evangeliſch geſinnten Rechtsgelehrten in den Niederlanden, Cornelius Honius, geſandt. Luther erkannte ſofort die innige Verwandtſchaft der Anſichten dieſes Mannes mit den ſeinigen (vgl. die Vorr. zur farrago), und ſo erſchien 1521 od. 1522 die erſte durch Luther beſorgte Ausgabe der mit dem Titel farrago rerum theologicarum uberrima ausgeſtatteten Sammlung, aus der aber ein Aufſatz über das Abendmahl weggelaſſen war (vgl. Ullmann a. a. O. 564 ff.). Dieſer Aufſatz blieb auch aus den wiederholten Ausgaben der farrago weg und wurde erſt in der 1614 in Gröningen und 1617 in Amſterdam veranſtalteten Geſammtausgabe der Werke Weſſel's, ſoweit ſie ſich noch finden ließen, gedruckt (vgl. Ullmann S. 697.).

Suchen wir nun die Eigenthümlichkeit Weſſel's aus dieſen Schriften, von denen mir leider! nur die in der farrago enthaltenen unmittelbar vorliegen, genauer zu vergegenwärtigen, ſo ſehen wir ſofort deutlich den Einfluß, den ſein ganzer Lebensgang auf die Geſtaltung ſeiner Anſichten übte. Weſſel war ſein ganzes Leben hindurch ſtets nur in einer freiwilligen Thätigkeit, kein Amt, kein Gelübde oder deß etwas banden ihn: bei aller Theilnahme für die Zuſtände in Kirche und Schule ſtand er doch wieder gewiſſermaßen als unabhängiger Zuſchauer neben beiden. Dieſer Umſtand ſcheint uns von weitgreifender Bedeutung zu ſeyn. Einmal wurde dadurch die ganze Polemik Weſ-

ſel's leidenſchaftsloſer — bei aller Schärfe geht ihr doch der Reiz des Unmittelbaren ab: wenn Weſſel in dem angeführten Brief an Ludolph von Veen (farrago S. 127 a.) dem Johann v. Weſel exorbitantes et populo scandalosas absurditates Schuld giebt, ſo dürfte dieſes Urtheil doch einigermaßen ungerecht ſeyn und den Unterſchied der Stellung Johanns von Weſel im Vergleich zu der ſeinigen weniger berückſichtigen. Ein in einem beſtimmten Amte ſtehender und durch daſſelbe in beſtändige Conflikte mit den verkehrten Inſtituten der damaligen Kirche und ihren Trägern verwickelter Mann hatte zu geharniſchten Angriffen mehr Veranlaſſung als ein perſönlich von dem Allen doch unbehelligter Mann der Wiſſenſchaft oder des beſchaulichen Lebens. Sodann bot dieſe Stellung die Ruhe, um objektiver und allſeitiger, mit wiſſenſchaftlicher Unbefangenheit die eigenen Anſichten zu prüfen und zu begründen. So bedeutſam Weſſel's dialektiſche Art iſt, ſo iſt die Entſtehung von Anſchauungen und die Ausbildung derſelben zu einem Ganzen doch eine ganz andere, wenn ſie durch dieſe immerhin friedliche Dialektik der Wiſſenſchaft vor ſich geht, als durch die Dialektik mit der ſehr praktiſchen Gegnerſchaft der kirchlichen Gewalthaber. Freilich iſt es hier ſchwer, Grund und Folge ſäuberlich auseinander zu halten. Daß Weſſel ſich auch äußerlich ſo unabhängig erhielt, war eben wieder eine Folge ſeines Naturells und ſeiner Entwickelung. Von Hauſe aus einen kräftigen Unabhängigkeitsſinn an ſich tragend, mit einem nüchternen Verſtand begabt, war er der Verſuchung, ſich in die Formen abergläubiſcher Frömmigkeit oder in den Dienſt der damaligen Kirche bannen zu laſſen, zum Voraus weniger ausgeſetzt und die Myſtik der Brüder vom gemeinſamen Leben konnte auf einen auch zu wiſſenſchaftlicher Thätigkeit von Hauſe aus organiſirten Menſchen nicht ſo einſeitig wirken, als auf einen ausſchließlich religiös intereſſirten, und gerade das dürfte vielleicht beſonders als die Eigenthümlichkeit Weſſel's angegeben werden: die Gleichmäßigkeit des wiſſenſchaftlichen und religiöſen Intereſſes. Um ein bloßer Platoniker oder um ein Humaniſt zu werden, dazu war er zu religiös, aber um ſo weithin reformatoriſch zu wirken, wie die eigentlichen Reformatoren nach ihm oder wie ein Huß und Savonarola vor und mit ihm, dazu war er wieder zu wiſſenſchaftlich. Die Elemente, die zur Reformation und in derſelben wirkſam waren, hatten ſich in ihm vereinigt, aber ſie blieben dadurch in ihm eben auch gewiſſermaßen gebunden. So halten auch ſeine Schriften die Mitte zwiſchen wiſſenſchaftlichen Erörterungen, ascetiſchen Ausführungen und reformatoriſch-polemiſchen Ergüſſen. Auch ſoweit ſie wiſſenſchaftlicher Art ſind, können wir dann wieder unterſcheiden zwiſchen dem bibliſchen und philoſophiſchen Einſchlag. Daraus ergiebt ſich denn auch, daß ſich Weſſel's Ausführungen nicht ſowohl von einem beſtimmten Fundamentalſatz aus begreifen laſſen, daß wir nicht etwa von ſeiner Polemik gegen den Ablaß ausgehen können, um von da aus alles Uebrige als Hülfsſatz begreifen zu können, ſondern ſo wenig er ein Syſtem gab, ſo ſehr gerade ſeine Art Theſen aufzuſtellen etwas Aphoriſtiſches an ſich trägt, ſind wir doch darauf hingewieſen, ſeine Geſammtanſchauung uns von allgemeineren Geſichtspunkten aus zurecht zu legen.

Wir können bei ihm von ſeiner Gotteslehre ausgehen. Außer ſeinen ascetiſchen Schriften kommt hier beſonders die Schrift de providentia Dei in Betracht, ſchon durch ihren Titel an die Schrift Zwinglis erinnernd, in welcher auch dieſer Reformator ſeine Gotteslehre hauptſächlich entwickelt hat. Beiden Männern iſt in dieſer Beziehung auch eigen, daß ſie ſich weſentlich vom Platonismus beſtimmen laſſen. Weſſel geht gleich auf S. 1 a. von einem Wort des Proklus aus: primam causam non solum plus influere in effectum, quam quamcunque secundam sed etiam caeteras causas contingentes tantum esse et ad constituendum effectum solam primam esse necessariam. Es iſt alſo die Kategorie der Cauſalität, unter welcher er Gott hauptſächlich auffaſſt. Wie aber im Platonismus ſelbſt die Cauſalität nur die Conſequenz der Auffaſſung Gottes als des abſoluten Seyns war, ſo iſt auch bei Weſſel der Gedanke, daß Gott abſolute Urſache ſey, nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Gott ſchlechthiniges Seyn iſt. Gott allein iſt (de or. III. 12. p. 76. bei Ullmann, Reformatoren vor der Refor-

mation II., S. 463.), alle übrigen Dinge ſind das, was ſie ſind, aus ihm. Gott iſt das nothwendige Weſen, weßwegen Weſſel den ontologiſchen Beweis für das Seyn Gottes ſich aneignet. Weſſel ſchließt ſich ſo weſentlich der auguſtiniſchen Tradition in der Gotteslehre an. Einen Gegenſatz konnte dieſe Gotteslehre nur in der deiſtiſchen Theologie des Ariſtoteles oder in der ſcotiſtiſchen Scholaſtik finden, welche den Begriff des Willens in Gott beſonders betonte (Baur, Kirchengeſchichte des Mittelalters S. 360 f.). Es könnte in der That ſcheinen, als ob Weſſel die pantheiſtiſchen Prämiſſen ſeines Gottesbegriffs nicht abgehalten habe, wenn er de prov. S. 2. a. ſagt, daß neben Gott caeterae causae, non tam causae quam occasiones dicendae videantur, wenn er S. 2 b. ſagt, magis augebitur trepidatio — — si deum in omnibus operantem aspiciamus, in igne calefacientem, in sole lucentem, ferventem, foventem, germinantem. Er bekämpft dabei ausdrücklich das Beſtehen von ſekundären Urſachen, welche für ſich wirken. Aber wie er ſchon an der zuerſt angegebenen Stelle nach videantur weiter fortfährt, nisi verba fidei cogerentur in contrarium, ſo finden ſolche pantheiſtiſchen Anklänge bei ihm ſtets auch ihre Rektifikation an ſeinem bibliſchen Standpunkt und wenn er das Weſen Gottes als des abſoluten Seyns auch aus dem Namen Jehovah ableitet (Ullmann a. a. O.), ſo ſpricht er eben darin auch ſeine Neigung aus, die andere Conſequenz ſeines Gottesbegriffs zu betonen und in Gott das weſentlich von der Welt geſchiedene, ſchlechthin erhabene Seyn zu ſehen. Der Gedanke des Inſichſeyns Gottes ſchließt ſich ihm an die Trinitätslehre an, welche er ähnlich wie Auguſtin vom Begriffe des Geiſtes aus zu conſtruiren ſucht. Wie der letztere, macht auch er ſich ſo thatſächlich los von den Prämiſſen ſeines abſtrakten Gottesbegriffs. Der Vater iſt die göttliche Weisheit, der Sohn die göttliche Vernunft, der heil. Geiſt die göttliche Liebe. Gott iſt das ſchöpferiſche Leben, die urſprüngliche Idee, welche nicht unfruchtbar in ſich ſelbſt ſeyn kann, ſondern ſich über Alles verherrlichen muß. Dieſe Verherrlichung Gottes in ſich iſt der Sohn, der λόγος πρῶτος, der eben ſo das Leben in ſich hat, wie die erſte Idee (notio prima) der Vater. Aber wenn Beide nicht müſſig ſeyn ſollen, ſo muß ſich der ſich ſelbſt Erkennende und ſich ſelbſt Verherrlichende auch ewig lieben. Er liebt ſich aber und erzeugt die ewige, reine, lebendige Liebe, die auch das Leben in ſich ſelbſt hat (Ullmann S. 465. Baur, Trinitätslehre II. S. 905 f.).

Das trinitariſche Verhältniß namentlich muß uns die Autarkie Gottes begreiflich machen, in der er trotz ſeines Weſens als immanente Cauſalität des geſchöpflichen Weſens doch von dieſem wieder ſo völlig getrennt iſt. Aber freilich mit dieſer Erhabenheit iſt die creatürliche Freiheit noch nicht ſicher geſtellt. In der That hat auch Weſſel noch keinen Verſuch gemacht, die metaphyſiſche Möglichkeit der Freiheit näher zu erörtern. Neben den Satz: in rebus rationis similiter (nämlich wie in der Natur) quoad ea quibus principaliter ab eo et pro tanto etiam necesse semper ejus voluntatem compleri ſtellt er den anderen, daß er regulariter hominem a se conditum reliquit in manu consilii ejus, noluit omnia humanae voluntatis prorsus in se velut in totalem causam referri (de prov. fol. 3 a. b.). Es tritt eben auch hier als entſcheidend das religiöſe Intereſſe ein, das einerſeits ebenſo menſchliche Verantwortlichkeit und menſchliche Thätigkeit fordert, wie es andererſeits doch Alles wieder von Gott und ſeiner Thätigkeit ableiten will (de prov. S. 4, 6. vult enim dominus ex nobis pensum vanitatis nostrae quantumcunque opus nostrum ab eo sit, ut simul debito involvat si non fecerimus et si fecerimus humilitate, gratificet). Offenbar richteten ſich Weſſel's Bemühungen auch gar nicht darauf, dieſen Punkt genauer durchzuführen — ſie ſollten ihm mehr als Grundlage zu einer Theodicee mit praktiſcher Abzweckung dienen. Das Gottvertrauen ſoll ſich nicht ſtören laſſen durch das Uebel in der Welt, das an ſich von Gott verhängt und hervorgerufen, doch durch die Sünde erſt wirklich zum Uebel wird. Er beweiſt dieß namentlich in Beziehung auf den Tod. In te est Vuessele, ruft er ſich (de prov. f. 10, a.) ſelbſt zu, ut nihil horum formides, quae terrent in morte. Denn heißt es: S. 8 b. „solus est amor, qui sapientum et insipientum studia se-

cernit. Nur das macht unglücklich wenn man verliert, was man liebt.“ — In der Betonung der Nothwendigkeit der Ergebung und in der Hinweiſung auf die Weisheit, die in ſolcher Ergebung liegt, ſpricht ſich wohl allerdings ein gewiſſer Anklang an philoſophiſchen Determinismus aus, in dem Hinweis darauf, daß der Tod die Hinderniſſe hinwegräume, welche dem Schauen des wahrhaftigen Lichtes entgegenſtehen, ein gewiſſer philoſophiſch gefärbter Idealismus — z. B. in den Worten: (S. 9. a.) ut non solum in oculis domini tam preciosa munera per mortem conferentis, preciosa sit mors sanctorum ejus, quin et in conspectu morientium ipsorum, quibus mox ut stolam hujus mortalitatis, hujus caecitatis etc. exuerint, confidenter et beata spe sitientes ad vitae fontes aquarum ducet illos dominus Deus noster. Der eigenthümlich chriſtliche und religiöſe Standpunkt macht ſich aber ſofort darin wieder geltend, daß Weſſel die Sündenvergebung als Vorbedingung der Freude auf den Tod fordert und damit die ethiſch-pädagogiſche Betrachtung des Todes und Uebels überhaupt verbindet — hauptſächlich aber darin, daß er zunächſt den Tod und damit überhaupt wohl das Uebel für etwas nicht Natürliches erklärt. Freilich geſchieht dieß auch zunächſt in einer eigenthümlichen Weiſe. Nicht natürlich ſagt er (S. 7 b.) iſt der Tod des Menſchen, wie auch die unio corporis et animae non naturalis est. Denn alle dispositio des Embryo nützt Nichts, ſofern nicht die göttliche Einblaſung des Lebensodems dazu kommt. Dabei haben wir zunächſt daran zu denken, daß für Weſſel der Wille Gottes — wie für Auguſtin ſelbſt — die Natur iſt, daß alſo der Gegenſatz zwiſchen natürlich und nicht natürlich am Ende den gleichen Werth hat, wie zwiſchen Natur und Wunder, der für Weſſel auch ein bloß ſubjektiver wird, da das Wunder eben das praeter solitum Geſchehende iſt (a. a. O. 3, a.). Sodann erinnert die Erklärung Weſſel's, daß auch die unio von Leib und Seele nicht natürlich ſey, an die ſcholaſtiſche Lehre vom donum superadditum. Aber eben indem ſo Weſſel doch einen Unterſchied zwiſchen Unten und Oben ſtatuirt, biegt er die determiniſtiſche Conſequenz, wie ſie ſelbſt bei Zwingli ſich auf Grund des gleichen Gottesbegriffs geltend macht, wieder um. Wir können Weſſel's Lehre von der Creatur und dem Menſchen nicht näher betrachten, ohne doch auf die Unterſcheidung zwiſchen dem Zuſtand vor und nach dem Fall zu kommen — obgleich dieſelbe von Weſſel nicht ganz reinlich vollzogen iſt.

Nach Weſſel iſt der Menſch das Ebenbild Gottes und zwar können wir ſagen, daß er dieſe Ebenbildlichkeit ſowohl auf der ethiſchen, als auf der intellektuellen Seite des Menſchen findet. Zunächſt beſchränkt Weſſel die Aehnlichkeit ausdrücklich auf den innern Menſchen. Cum dicitur homo factus ad imaginem et similitudinem Dei, ego de interiori tantum homine intelligo (de purg. 80 a.). Die Theile des Ebenbilds ſind dann mens, intelligentia, voluntas (a. a. O. 80 b.) entſprechend den 3 Perſonen der Dreieinigkeit. Dieſe 3 Seiten des menſchlichen Geiſtes harmoniren im Weſentlichen mit der Trichotomie Auguſtins. Alle dieſe 3 Seiten haben eine nothwendige Beziehung auf Gott — ja es ſcheint ſogar, daß Weſſel ſich dieſelben nur unter immerwährender Einwirkung Gottes thätig denkt. Wenigſtens deutet darauf die Art hin, in welcher er ſich in der Schrift de prov. ausſpricht. Der intellectus agens, ſagt er hier, (*νοῦς ποιητικός* des Ariſtoteles) iſt nicht ein immanentes Princip, ſondern das göttliche Licht, die göttliche Vernunft ſelbſt — signatum super nos lumem (de prov. S. 6 a). Unſer intellectus iſt nur ein intellectus possibilis, der erſt unter göttlicher Erleuchtung zur wirklichen Intelligenz kommt. Gott iſt die Sonne, in der wir allein ſehen und zwar will er dieſen Satz nicht nur ethiſch, ſondern beſtimmt metaphyſiſch gefaßt wiſſen, wenn er z. B. die Unthätigkeit des menſchlichen Geiſtes im Schlaf auf das Aufhören dieſer Einwirkung zurückführt (de prov. S. 5 b.). Aber nicht allein zu dem intellectus ſteht der göttliche Geiſt in dieſer Verbindung, ſondern auch der Wille hat ſeine scintilla prima, ſein momentum primum incitativum in Gott und Gott iſt eben deßwegen das natürliche, nothwendige Objekt der Liebe des Menſchen (de prov. 6 b.). Der Menſch hat auch in ſeinem Willen eine natürliche Neigung zum Guten, eine synteresis et

ad optima deprecans ratio, welche Weſſel nicht auf einen natürlichen habitus animae ſondern auf ein inspiratum spiraculum vitae divinitus, auf eine divina tum voluntati tum intelligentiae assistentia (de prov. S. 7, a.) zurückführt. Man könnte darin einen Anklang an die Lehre vom donum superadditum ſehen oder vielleicht richtiger noch eine platoniſirende Wendung dieſer Lehre und man müßte in dieſem Fall darin eine bedenkliche Conſequenz ſeines ſubſtanziellen Gottesbegriffs ſehen. Allein Weſſel ſuchte ſich doch vor einer ſolchen Conſequenz zu hüten. Es iſt namentlich der bei den großen Theologen der alten Kirche herrſchenden Verwirrung gegenüber ſehr anzuerkennen, daß Weſſel beſtimmt den Willen des Menſchen von dem Intellekt ſondert und läugnet, daß die Intelligenz das Begehrungsvermögen des Menſchen eigentlich ganz beſtimme. Ja Weſſel ſcheint wieder beſonders in den freien Willen des Menſchen die Gottebenbildlichkeit zu ſetzen, indem er jener Anſicht, wonach der Intellekt den Willen beſtimme, vorwirft, daß ſie den freien Willen aufhebe und dann fortfährt: Alexander autem summum decus ac dignitatem tollit ab homine et omnem extinguit in homine divinitatem (de prov. S. 5, b.). Damit iſt ein bedeutender Schritt zur Feſtſtellung menſchlicher Perſönlichkeit hin geſchehen, wie denn Ullmann in dieſer Beziehung noch eine ganz bezeichnende Stelle anführt (a. a. O. S. 451) aus Scala Medit. IV, 4: Das Ich iſt das Erſte von Allem, was dem Menſchen bekannt wird (primum ego omnium notorum). Ich möchte alſo wiſſen, was mein Ich iſt? Es iſt nicht mein Wille, nicht mein Urtheil, nicht mein Selbſtbewußtſeyn u. ſ. w. — Was iſt alſo das Ich anders als die fruchtbare Quelle dieſer Dinge? — In dieſem Begriff des Ich ſpricht Weſſel aus, was wir den Begriff der Perſönlichkeit nennen können und wenn er, wie wir geſehen haben, bemüht iſt, den Willen gegen den Intellekt ſelbſtſtändig zu machen, ſo erklärt ſich aus dieſem Gedanken des Ich wieder, wie Weſſel doch den engſten Zuſammenhang der geiſtigen Funktionen ſtatuiren kann (vgl. z. B. wie er de incarnat. et pass. dom. S. 17, b. einen innerlich nothwendigen Stufengang ſetzt von considerare, aestimare, amare, adhaerere). In dieſer ſeiner Perſönlichkeit hat der Menſch die Aufgabe und die Fähigkeit, das an ſich beſtehende Verhältniß des göttlichen und menſchlichen Geiſtes zu einem ethiſchen zu machen (de prov. 7, b. Et sicut efficienter ab eo solo pendemus ita per amorem finaliter semper illi inhaereamus et unus cum eo spiritus fiamus). Zu dieſem Behuf iſt der Menſch ausgeſtattet mit einem unmittelbaren Bewußtſeyn von Gott (notitia Dei). — Gottes Name iſt den Menſchen gegeben (vgl. Ullmann S. 441 ff., namentlich auch die Bemerkungen über das, was Weſſel unter Namen verſteht und über den Zuſammenhang mit Weſſel's Nominalismus). Wie eng dieſes Gottesbewußtſeyn mit dem Selbſtbewußtſeyn verknüpft iſt, ergibt ſich nach Weſſel auch daraus, daß der Menſch, wie wir ſahen, in ſich drei Grundvermögen hat, der Dreieinigkeit in Gott entſprechend, nämlich Gedächtniß, Erkenntnißkraft und Willen (Ullmann S. 445, f.). Dem erſteren kommt zu consideratio, der zweiten assensus und namentlich Urtheil, dem Willen der consensus, Zuneigung, Streben, Liebe. Wie aber gleichfalls ſchon bemerkt, bilden dieſe drei Vermögen nicht nur ein Nebeneinander, ſondern ſie ſtehen im Verhältniß der Stufenfolge und wir können es hier ſchon ausſprechen, daß ihm hier die Liebe entſcheidende Bedeutung hat, daß durch ſie vorzüglich die Herſtellung der Einheit des Geiſtes mit Gott bewirkt werden muß, und die Vollendung der übrigen Vermögen ebenſo im Princip von ihr abhängt, wie umgekehrt die Liebe in der Vollendung dieſer Thätigkeiten zu ihrer vollen Realiſirung kommt (vgl. die Theſenreihe de purg. 80, a. seq.). Blicken wir zurück, ſo möchte ſich in dieſen Anſchauungen ein dreifacher Einſchlag unterſcheiden laſſen: einerſeits ein ſcholaſtiſcher — wo er den Menſchen in ſeinem Fürſichſeyn ſchildert, andererſeits ein platoniſch-auguſtiniſcher, ſofern er eine unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott ſetzt und endlich ein im engeren Sinn myſtiſcher, ſofern er als Ziel die Einheit mit Gott hinſtellt. Wir werden aber kaum ſagen können, daß dieſe Momente zu einer ganz durchſichtigen Einheit mit einander verbunden ſind. Weſſel ringt darnach, den eigentlich reformatoriſchen

Gedanken der ſittlichen Perſönlichkeit herauszuſchälen aus der ſeitherigen Theologie, aber ohne daß er damit ganz zu Stande gekommen wäre. Es wird ſich uns dieß ergeben auch bei der weiteren Betrachtung ſeiner Dogmatik und zunächſt, wenn wir nach der Sünde bei ihm fragen. Die Möglichkeit derſelben hat er, wie wir ſehen, in dem Poſtulat der Freiheit behauptet, ohne ſich auf einen weiteren Erweis derſelben einzulaſſen. Ihre Wirklichkeit hatte dieſelbe zunächſt nicht in der Menſchenwelt, ſondern in der Engelwelt. Auch hierin folgt Weſſel den Spuren der patriſtiſchen Theologie. Der Drache — wie Weſſel den Teufel im Gegenſatz zum Lamme nennt — oder Lucifer fiel aus Neid. (Vidit Lucifer hunc dignum regem [nämlich das Lamm] supra se futurum et invidit dentibus fremuit de incarn. et pass. S. 14, b.). Auch Lucifer alſo hatte mit der übrigen Engelwelt erſt eine Entwicklung durchzumachen. Auch die Engel waren zunächſt nur viatores nicht comprehensores und eben auf dieſem Wege ſittlicher Entwicklung ergab ſich für Lucifer die Gelegenheit zum Neid. Der Neid aber kann ſelbſt wieder nicht anders angeſehen werden, denn als eine Species der Selbſtſucht (vgl. ep. ad Hoeck 120, b. Die Liebe iſt nicht vollkommen, ſo lange noch amor sui vorhanden iſt. Neque oportet hunc sui amorem carni tribuere. Talis enim amor sui maximus reperitur in eo qui est rex super omnes filios superbiae, qui tamen carnem et sanguinem non habet). Daß in dieſer die Grundſünde beſteht, dieß ergibt ſich, wie Ullmann richtig bemerkt, ſchon aus dem Gegenſatze der Liebe zu Gott, in der ihm von Anfang an alles ſittliche Leben beſteht (S. 477). Es ergibt ſich das aber auch aus den myſtiſchen Anklängen, die ſich bei ihm finden, wenn er z. B. de incarn. et pass. S. 18, b. von einem suum facere deſſen, was der Menſch auch in quocunque actu in honorem Dei debet, redet, ſo erinnert das an den myſtiſchen Begriff des „ſich annehmens“. Wie nun aber der Uebergang dieſer Sünde von der höheren Geiſterwelt in die Menſchenwelt ſtattgefunden habe, darüber fehlen wieder Erklärungen von Weſſel. Wir hören nur, daß bei dem Kampf, den der Drache mit dem Lamm führte, die ganze cohors tenebrarum mitbetheiligt war. Weſſel hat offenbar darüber nicht näher reflektirt. Sein ganzer Standpunkt in dieſer Frage war der Art, daß ſein Blick ſich vielmehr auf die Zukunft lenkte, als auf die Vergangenheit. Den Paradieſeszuſtand war er entfernt im Sinne ſpäterer lutheriſcher Theologie zu faſſen. Adam und Eva waren weit entfernt vollkommen zu ſeyn. Sie hätten, auch wenn ſie die Verſuchung beſtanden hätten — und damit ſcheidet ſich Weſſel auch von Auguſtin — eine Entwicklung durchzumachen gehabt. Immo, quo si perstitissent secundo vento, prospero cursu, magnis incrementis consummandae charitatis in permanentem civitatem habitationis contendissent (vgl. ad Hoeck 120, a.). Alle Theile ihres Geiſtes bedurften einer Vollendung, alſo auch der Wille. Ihre charitas war keineswegs vollendet, ſie ſtanden in dieſer Beziehung unter einer am Kreuze ſtehenden Maria Magdalena. Wenn wir nun bedenken, daß Weſſel die Sünde keineswegs als Schuld im lutheriſchen Sinn faßte, ſondern als debitum (de sacr. poen. 60, a. idem ergo debitum et peccatum), debitum ihm aber nur gleich Verpflichtung iſt — (vgl. Ausdrücke wie debitum legis, debitum solvere a. a. O.), ſo muß Sünde im Sinne Weſſel's eigentlich von Anfang an vorhanden geweſen ſeyn, da die Liebe nicht vollkommen war. Freilich war das peccatum eben nur veniale, ſofern doch überhaupt Liebe vorhanden war. Da aber andererſeits dieſe doch nicht ganz fehlen kann, da die synteresis auch jetzt noch überall vorhanden iſt (de purg. 81) sic synteresis janua est quidem regni divini, aber eben geſchloſſen, bis die veritas evangelii kommt, ſo iſt es nicht ganz leicht zu ſagen, worin ihm in concreto die beſondere Sündhaftigkeit beſteht, welche durch den Fall eintrat, und es erklärt ſich uns daraus, warum er ſich darüber nicht näher äußert. Daß er aber einen ſolchen überhaupt nicht läugnete, läßt ſich leicht nachweiſen. Es ergibt ſich daraus, daß er beſtimmt von Folgen der Sünde redet. Weſſel begnügt ſich im Allgemeinen damit, den Tod als die Summe der eingetretenen Veränderungen zu betrachten (de prov. S. 10, b.), auch die von Ullmann (S. 476, f.) angeführte Stelle über den Urzuſtand und deſſen

Verluſt iſt im Ganzen nicht mehr, als eine Expoſition des Begriffes Tod. Wichtiger freilich iſt die ſittliche Depravation, welche eingetreten iſt. Wir können dieſelbe aber nur als einen Schwächezuſtand bezeichnen. Wir ſind unfähig geworden das geſteckte Ziel zu erreichen. Nonne tu Deus creaturam, heißt es de prov. Dei S. 12, b. subjecisti infirmitati, vanitati et vilitati ne possit quisquam venire ad te nisi per te. Man könnte dieſe Stelle möglicher Weiſe auch von der natürlichen Schwachheit und Endlichkeit verſtehen, aber da unmittelbar vorhergeht: quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, ſo dürfen wir doch wohl nicht zweifeln, daß dieſe subjectio Folge der Sünde iſt. Um ihretwillen nun alſo iſt die Erfüllung der Forderung: „Ihr ſollt vollkommen ſeyn, wie Euer Vater im Himmel vollkommen iſt“, unmöglich. Dieſe infirmitas spiritualis peccatum est, quia praecipimur ut fortes in fide resistamus leoni circumeunti. Näher wird hier die Verdunkelung des Geiſtes dieſer infirmitas zur Seite geſtellt: auch stultitia, ignorantia, insipientia ſind Sünde, entſprechend dem oben über die Gottebenbildlichkeit Ausgeführten. Freilich erſcheint dieſer habitus der Sünde eben nur als sordes, welche Gott erträgt. Es tritt auch in dieſer Schilderung — das wird ſich nicht läugnen laſſen — noch die ſcholaſtiſche Abſchwächung der Sünde hervor, welche in der Sünde vorzugsweiſe etwas Negatives ſieht. Der Höhe reformatoriſcher Anſchauung iſt W. noch nicht gerecht geworden. Auf den Willen ſelbſt erſtreckt ſich eigentlich nicht unmittelbar das Verderben. Dieſer erſcheint an ſich immer noch frei. Es iſt noch eine bona voluntas möglich, die aber freilich eben ſchwach iſt (S. de prov. 10, a.). Haben wir unter dieſer bona voluntas freilich wohl mehr das zu verſtehen, was auch eine ſtrengere Erbſündenlehre ſtehen laſſen muß, wenn ſie nicht manichäiſch werden will, nämlich eine Sehnſucht, einen Keim des Guten, ein natürliches Wohlgefallen am Guten, ſo erſcheint der Wille eben doch mehr äußerlich durch die Begierde gebunden. Es tritt darum auch bei Weſſel der Gedanke der Schuldhaftigkeit in Folge der Erbſünde ganz zurück. Was für Luther die Hauptſache iſt, daß der Menſch der Gerechtigkeit Gottes verfallen iſt, hat für Weſſel geringere Bedeutung, darum ſieht er auch in dem Geſetz vollkommen zu ſeyn, nicht ſowohl ein zur Sündenerkenntniß führendes Geſetz, als vielmehr eine Verheißung. Der Gedanke der verantwortlichen ſittlichen Perſönlichkeit kommt hier nicht zum Rechte. Weſſel ſteht auch in der Lehre von der Erbſünde der Zwingli'ſchen Auffaſſung näher, ohne daß er indeß ſeine ſpeculativen Vorausſetzungen mit Zwingli ganz klar geltend machte in dieſem Punkt. Seine Sündenlehre ſchließt aber ſelbſtverſtändlich die Nothwendigkeit der Gnade und ihre Alleinwirkſamkeit bei dem Gefallenen nicht aus, da ja dieſe von Anfang eigentlich dem Menſchen überhaupt nöthig iſt. Weſſel iſt in dieſer Beziehung von allem Pelagianismus frei. Die Erlöſungsbedürftigkeit der Menſchen und die Nothwendigkeit der Selbſterkenntniß, um zur Einſicht in dieſe zu gelangen, betont er ſehr beſtimmt (Stellen vgl. bei Ullmann S. 482, f.).

Um dieſe Erlöſung bringen zu können, muß nun Jeſus eben das ſeyn, was der Menſch ſeyn ſoll — das vollkommene Ebenbild Gottes. Wo Weſſel nicht ſpeculativ die Trinitätslehre conſtruirt, ſondern nur das Weſen des Erlöſers nach ſeinem göttlichen Urſprunge betrachtet, bleibt dieß der Hauptbegriff, durch den Chriſtus bezeichnet wird. Similitudo Dei in agno summum exemplar est omnibus incolis beatae Hierusalem heißt es de inc. et pass. (S. 15, a.). Der Sohn iſt die expressissima imago des Vaters. Es erinnert das an die origeniſtiſche Auffaſſung des *Λόγος*, nur daß bei Weſſel noch mehr die Seite hervortritt, wonach er nicht nur Offenbarung Gottes, ſondern ſchon in ſeiner vorzeitlichen Exiſtenz auch Vorbild für die Geſchöpfe iſt, er iſt als imago Dei zugleich der primogenitus omnis creaturae. In dieſer expressisima imago (Ullmann a. a. O. S. 486) iſt aber nicht nur die Erkenntniß gegeben von dem Weſen Gottes, ſondern es liegt in ihr auch die ganze Fülle des göttlichen Weſens materiell aufgeſchloſſen: plenitudo divitiarum sapientiae, gloriae et charitatis in agno fecundus fons omnibus lignis paradisi (de inc. et pass. a. a. O.). Als Lebensquelle iſt

alſo Chriſtus von Anfang an Mittler. Daß wir dabei nicht an das metaphyſiſche Verhältniß nur zu denken haben, in welches die frühere Theologie den *Λόγος ἄσαρκος* zur Welt ſetzte, lehrt der ganze Zuſammenhang. Chriſtus erſcheint auch wieder nur dazu prädeſtinirt, dieſe plenitudo zu ſeyn. Liber signatus scriptus intus, plenitudo divitiarum thesaurorum sapientiae et gloriae et charitatis Dei in Christo lautet (a. a. O.) eine Theſe. Dieſes Buch aber iſt nicht ſchon immer geöffnet, ſondern ſoll erſt geöffnet werden. Darum heißt es an der angeführten Stelle weiter: haec plenitudo thesaurorum nulli nisi agno reservata. Es iſt alſo von Chriſtus ein vorweltlicher Prozeß des Werdens ausgeſagt — wenigſtens inſofern Chriſtus was er an ſich iſt, Lebensquelle für die creatürlichen Geiſter erſt nach und nach auch wirklich für ſie werden ſoll. Vielleicht dürfen wir das Wort creata in dem Satze omnis plenitudo, magnitudo, altitudo divitiarum agni creata similitudo Dei est (a. a. O.) — ein Ausdruck, den mit voller dogmatiſcher Schärfe auszulegen, ich mir freilich nicht getraue — doch davon verſtehen, daß Weſſel von Anfang an in dem Sohne eine creatürliches Moment ſieht. Der Sohn iſt in ſofern auch von Anfang an nicht nur Lebensquelle, ſondern zum König und Haupt eines Reiches beſtimmt. Weſſel nimmt den auguſtiniſchen Gedanken einer civitas Dei wieder auf, aber in weſentlich modificirter Weiſe. Einmal macht er den Gedanken des Hauptes und Königes mehr geltend, welcher bei Auguſtin eigentlich ganz im Hintergrunde ſteht und ſodann wendet er hier ſchon den Begriff der Entwicklung an. Dieſe civitas Dei oder dieſe sociotas beatorum, wie ſie erſt in ihrem Haupte das wird, was ſie werden ſoll, ein regnum perfectum, an ſich alſo unvollendet iſt, ſo entſteht ſie ſelbſt erſt dadurch, daß die Geiſter Gott anhängen und ein Geiſt mit ihm werden. Sie müſſen die Wahrheit erſt erkennen und dann ihr anhängen. Die laeta et beata civitas iſt erſt im Bau begriffen (a. a. O. S. 14, a. u. b.). Der Fall geſchieht alſo nicht wie bei Auguſtin aus einem Zuſtand wirklich vollendeter Gemeinſchaft mit Gott, ſondern auch dieſe Geiſter haben erſt die Möglichkeit dazu an ſich. Es könnte hier eine ebjonitiſche Conſequenz ſich nahe legen, nämlich der Gedanke, daß auch die letzte Vollendung der societas zu einem Reich von den geſchaffenen Geiſtern ausgehe, mit anderen Worten, daß auch der König des Reiches aus der Zahl der Glieder deſſelben werde genommen werden. Sehr beſtimmt aber iſt dieſer Gedanke von Weſſel abgewieſen. Lucifer si non invidisset huic regi, non tamen fuisset ipse rex illius regni. Ad hoc regnum nullus beatorum illorum praestantium spirituum dignus rex ſagt er (a. a. O. 14, b.). Wie dieſe Geiſter trotz der allgemeinen Aufgabe, welche ſie alle hatten, an Gott zu hängen und Ein Geiſt mit ihm zu werden, doch von Hauſe aus verſchieden waren (non omnes pari celsitudine et acumine intelligentiae conditi sunt) — ſo iſt auch der höchſte Unterſchied, der zwiſchen dem König und den Unterthanen, ein urſprünglicher. Ja ſo wenig iſt das Königthum in dem Gottesreiche nur eine geſellſchaftliche Einrichtung, daß dieſer König nicht allein Lebensquelle für alle Glieder des Reiches, ſondern auch abſoluter Zweck iſt. Wenn vorhin an Origenes erinnert wurde, ſo ſtellt ſich hier nun auch ein ſehr ſcharfer Unterſchied wieder heraus, indem dem origeniſtiſchen Subordinatianismus die Spitze dadurch abgebrochen wird, daß Chriſtus vollkommener Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt. Agnum et agni divitias propter semet ipsum fecit Dominus heißt es (a. a. O. S. 15, b.). Wie Chriſtus die höchſte Liebe zum Vater hat (nulla tanta creata charitas agni in Deum, ut primogenita charitas agni S. 19, b.), ſo liebt Gott umgekehrt das Lamm mehr als alle Creaturen: plus agni beatitudinem quam omnium reliquorum hominum et spirituum Deus intendit (S. 15, b.), wenn König oder Reich untergehen ſollte ante Deus omnem reliquam creaturam perderet, quam agnum annihilaret (a. a. O.) Darum war auch Lucifer ſchon der Feind des präexiſtenten Chriſtus (sicut ante praevisus et invisus (sc. Chriſtus als Hirte) Lucifero agnum persequenti (vgl. auch die von Ullmann S. 487 angeführte Stelle). Dieſe ganze Entwicklung erinnert uns ſehr an eine moderne Art chriſtologiſcher Speculation, welche die Präexiſtenz Chriſti weſent-

lich auf die göttliche Prädeſtination beſchränkt. Weſſel ſelbſt hält freilich feſt, daß das Lamm von dem Deus verbum zu unterſcheiden ſey (vgl. de ino. et pass. S. 17,b. Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wer iſt das Ich? Nempe ego verbum aeternum necessarium meipso subsistens prima primi verbi vita vivens in me propter vos factum caro. Beachte indeß den Ausdruck prima primi verbi vita vivens in me). Wenn aber ſchon die ganze vormenſchliche Thätigkeit Chriſti ganz nur aus dem Geſichtspunkt der Menſchwerdung betrachtet wird, wenn Chriſtus eben doch von Anfang an agnus iſt, wenn auch nur in der Prädeſtination, welche Bedeutung hat am Ende der *Λόγος* in ſeinem Fürſichſeyn noch? fällt nicht der Mittelpunkt ſeiner perſönlichen Exiſtenz doch auf die menſchliche Seite, welche Gegenſtand abſoluter göttlicher Liebe iſt und hier wiederum die vollkommenſte Liebe zu Gott hat?

Es zeigt ſich dies auch weiter noch an der Antwort, welche Weſſel auf die Frage cur Deus homo gibt. Mit aller Entſchiedenheit ſtellt er ſich hier, wie nach dem über die Sünde und Chriſtologie Ausgeführten als nothwendige Conſequenz ſich ergibt, auf die Seite Derer, welche eine Menſchwerdung auch abgeſehen von der Erlöſung behaupten. S.13,a. antwortet er auf die genannte Frage: nisi ut sanctum illud et spectabile corpus, videlicet universa ecclesia triumphantium beatorum non esset trunca sed gauderet suo legitimo capite und S. 15, b. heißt es: si neque angelus neque homo cecidisset, aeque agnus eis beatus regnasset. Wie er ſelbſt abſoluter Zweck Gottes iſt, ſo iſt auch ihm wieder Gott ſchlechthin Zweck plus Deo ac sibi vivebat in Deum, quam salvandis omnibus nobis (S. 16, a.), er kann alſo nicht nur um unſertwillen geworden ſeyn was er wurde. Er war von Anfang an wie zum König des Reiches, ſo auch zum Menſchen beſtimmt, (1. primum et primitias omnis creaturae Deus destinavit et intendit agnum, 2. agnum hominem fore destinavit, 3. agnum regem beatae civitatis destinavit S. 15, b). Als König mußte er auch Menſch werden, denn erſt in der Menſchenwelt kann die Entwicklung ihr Ziel erreichen. Damit fällt alſo wiederum die Menſchheit als an ſich nothwendige Beſtimmung des *Λόγος* in ſein vorweltliches Seyn. Freilich iſt in concreto die Menſchwerdung um unſertwillen und zu unſerem Heile geſchehen vere propter nos homines et propter nostram salutem de coelo descendit und iſt die Menſchwerdung geſchehen non penitus, non prorsus propter nostram salutem, ſo muß geſagt werden: prorsus propter nostram salutem passus, mortuus, sepultus est et victima factus (S. 15, b. 16, a.). Die Sünde bedingte alſo nur die leidentliche Geſtalt ſeiner Erſcheinung und wir könnten ſagen, Weſſel habe die exinanitio mehr lutheriſch als reformirt auffaſſen müſſen. Er ſelbſt hat freilich darüber noch nicht weiter reflektirt und über das „Wie" der Menſchwerdung finden ſich ſehr wenig Aeußerungen. Der, wie ich geſtehe, mir grammatiſch nicht ganz verſtändliche Satz: suae charitatis impetu raptus in Deum, incendebatur illa sanctissima anima, könnte beinahe auf eine origeniſtiſche Form der Chriſtologie hinweiſen. Unterſcheidet Weſſel den *Λόγος* als das ewige Abbild Gottes von ihm, iſt die Creatur hinwiederum nur das abgekürzte Wort Gottes (Ullmann a. a. O. S. 461), liegt darin weiter die anfängliche Beziehung des *Λόγος* zur Menſchheit, hat er von Anfang an die Geſtalt des höchſten Geſchöpfes, ſo kann ſeine Erſcheinung in Knechtsgeſtalt nur eine Modifikation ſeyn der Geſtalt, welche er als aeviternus hat. Am Nächſten nun an die oben angeführte Stelle kommt eine von Ullmann (S. 493) angeführte. Jede edle Seele hat etwas Göttliches in ſich, ſo daß ſie ſich gern mittheilt. Je edler ſie iſt, deſto mehr ahmt ſie in ſich die Gottheit nach. Daher hat jene heilige gottgeliebte Seele, weil ſie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, ſich ganz ihren Brüdern hingegeben, wie ſie auch ſah, daß Gott ſich ihr hingab. Weſſel ſcheint in der Salbung der Menſchheit Chriſti mit dem heil. Geiſte, vermöge welcher ſie ſündlos heilig nicht nur wurde, ſondern auch eine Quelle des Geiſtes für alle Anderen ſich ihnen hingebend in vollkommner Weiſe, den Coincidenzpunkt zwiſchen dem Weſen des *Λόγος* und der Menſcheit zu ſuchen. Es erklärt ſich daraus das Gewicht, welches Weſſel auf die Menſchheit legte, wie die Möglichkeit der Entwicklung, welche er ihr vindizirte.

Dieſe Hervorhebung des Menſchlichen in Chriſto in Oppoſition gegen den mittelalterlichen Doketismus hängt mit der Bedeutung zuſammen, welche für Weſſel das Leiden Chriſti hat, das ja ſchon in der alten Kirche bei Marcion die Wendung in der Chriſtologie vom Doketismus hinweg veranlaßte. Dem ganzen Bisherigen zufolge müſſen wir freilich erwarten, daß keineswegs in einſeitiger Weiſe das Leiden Chriſti betont wird. Iſt Chriſtus der Vollender der Menſchheit, ſo kann er das ja nur durch ſeine Geſammtperſon und die vollendete Darſtellung ſeiner Perſon ſeyn. Chriſtus als innerlich ergreifendes Beiſpiel, als exemplum und als exemplar (vgl. de incarn. et pass. S. 26, a. exemplar elevatum a terra in monte monstratum traxit omnia ad se. Qui non ab hoc exemplari trahitur non est) iſt ihm von der höchſten Bedeutung und wir können in dem, was Weſſel in dieſem Zuſammenhang ſagt, den Schüler des Verfaſſers der imitatio Christi nicht verkennen, vgl. auch de purg. 84, b. Christus triplex exemplar justitiae: primo laboriosae in exilio, et haec fortis perfecta. Secundo felicis et proficientis justitiae in paradiso, haec sancta. Tertio beatae justitiae in patria, haec beata, (vgl. auch die Stellen bei Ullmann S. 495—96). Ja wir werden finden, daß dieſe Betrachtungsweiſe bei Weſſel faſt die ausſchließliche iſt. Zwar zunächſt betrachtet Weſſel Chriſtum nach ſeinem dreifachen Amte als magister rex, propheta, sacerdos (de inc. et pass. 17, a.), wir hören von hostia, holocaustum etc. und die Bezeichnung Chriſti als agnus ſcheint ganz den Begriff des Stellvertreters zum Hauptſächlichen zu machen. Aber es fragt ſich nun, wie ſich Weſſel den Hergang der Verſöhnung näher denkt. Auch hier läßt ſich nicht läugnen, daß, ohne die Prämiſſen der Anſelm'ſchen Theorie beſtimmt hervorzuheben, Weſſel doch in kirchlichem Sinne redet, wenn er z. B. (de incarn. et pass. 22, b) von Chriſtus ſagt, daß er peccatum nostrum, anathema nostrum adeo et maledictum nostrum factus, quando in cruce velut in statera suspensus iſt. Der letztere Ausdruck (statera) ſcheint ſogar eine etwas mechaniſche Auffaſſung auszuſprechen. Ja ſehr deutlich iſt auch die Superabundanz des Verdienſtes Chriſti gelehrt, wenn es (a. a. O.) heißt: calamitatem ergo graviorem passus est quam omnium hominum peccata meruerunt. Neque contentus aequare calamitatem cum peccatis nostris, sed conferta cogitata, superfluente mensura et superabundante pro peccatis mundi satisfacere. Daß ferner die satisfactio Gott geleiſtet worden ſey, beſagen nicht nur die bildlichen Ausdrücke, wie z. B. (a. a. O.) die Erinnerung an den Hoheprieſter bei Sacharja, ſondern Ullmann hat mehrere ſehr ſignifikante Stellen dafür beigebracht (S. 496 f.). Nach der Einen iſt Jeſus Mittler zwiſchen dem gerechten Gott und dem gnädigen Gott, nach einer weiteren fordert Gottes Gerechtigkeit nothwendig die Erfüllung des ganzen Geſetzes, nach einer dritten endlich hat Chriſtus ſelbſt Gott, ſelbſt Prieſter, ſelbſt Opfer ſich ſelbſt für ſich und von ſich Genüge geleiſtet. Allein unmittelbar nach den eben von uns aus de incarn. et pass. beigebrachten Stellen geht Weſſel doch wieder auf das Bild des Kampfes über und das Lamm iſt nicht ſowohl das die göttliche Strafe auf ſich nehmende, als vielmehr das die Angriffe des Teufels ſiegreich aushaltende. Wenigſtens nach den in der farrago vorliegenden Stellen iſt die weitaus überwiegende Anſchauung die des Kampfes Chriſti mit dem Teufel. Dieſer Kampf iſt von Weſſel ſehr anſchaulich und eingehend geſchildert, nicht mehr in der mythologiſchen Weiſe der altkirchlichen Dogmatik. Es iſt von keiner muscipula die Rede, Chriſtus erſcheint auch nicht als der äußerlich Mächtige, ſondern die Dreieinigkeit hat dem Lamme mandatum sic limitavit, ut solis legibus, moribus et armis agni cum dracone proeliaretur (de inc. et pass. 19, b.) die mores agni ſind pavere, contristari etc. ſeine leges et arma obedientia, patientia, humilitas, charitas, mansuetudo et parata promptitudo. Die Waffen, welche dagegen der draco anwandte und in deren Gebrauch ihm völlig freie Hand gelaſſen war, (a. a. O. 20, a.) waren nicht allein äußerliche, die crudelitas, nequitia, saevities, malitia et summa naturalis potentia, ſondern der Teufel hatte auch Gewalt vehementissimas passiones in animam agni zu erregen. Omne igitur genus acerbissimi doloris, pavoris, taedii,

moeroris, tristitiae, agoniae turbationis, desolationis, pusillanimitatis, iracundiae, indignationis et amaritudinis in eam concitavit (a. a. O. S. 20, b.). Dazu mußte freilich der Teufel nicht nur ausdrücklich bevollmächtigt ſeyn, ſondern ſogar die cooperatio Gottes hatte er nöthig (S. 20, a.). In dieſer Auffaſſung iſt nunmehr auch die eigenthümliche Bedeutung des Todes Jeſu, welche die altkirchliche Anſchauung von dem Kampfe Chriſti mit dem Teufel geltend machte, aufgegeben.

Das Sterben des Herrn erſcheint mehr als die Vollendung des durch das ganze Leben hingehenden Kampfes und es kann nicht geläugnet werden, daß auch dadurch dieſe Theorie von einem Kampfe ethiſch ſehr vertieft iſt. Vom erſten Augenblick der Empfängniß an, wußte das Lamm dieſen ihm bevorſtehenden Kampf voraus (S. 21, b.), in immer ſteigendem Maße erfuhr er die Schwere des Kampfes, und derſelbe war für ihn um ſo ſchwerer, da er, vermöge ſeiner mentis latitudo, vermöge ſeiner intuitiven notitia (a. a. O.) ebenſowohl, als vermöge ſeines heil. Willens (S. 20, a.), tiefer als alle Heiligen die Größe und Bosheit ſeines Feindes durchſchaute und empfand. Wenn Weſſel ſo tief die That der Erlöſung auffaßte, ſo iſt klar, daß bei ihm die Geltendmachung des Kampfes mit dem Teufel nicht die Bedeutung der Rückkehr zu einer überwundenen Anſchauung hatte, ſondern vielmehr aus einem eigenthümlich neuen Princip hervorſproßte. Wenn wir bedenken, daß Weſſel ausdrücklich mit dem Teufel die ganze cohors tenebrarum Deum odientium et agnum zuſammen nimmt, für was Anderes können wir alsdann noch den Teufel anſehen, als für eine Perſonifikation der Macht der Bosheit oder eben für den Anführer und Verführer bei aller Welt Bosheit, welche dem Herrn entgegen trat? Die That Chriſti iſt aus der Transſcendenz in das Diesſeits völlig verlegt. Der Sieg des Lammes beſteht eben in der vollkommenen Bewährung des Gehorſams und von hier aus zeigt ſich nun, inwiefern auch jene kirchlich lautenden Sätze ihm eigentliche Bedeutung haben konnten. Eben in dieſem Kampfe wurde er der Hoheprieſter, indem er Gott nun wohlgefällig wurde. Es iſt ſehr bedeutſam, daß geſagt wird, das Prieſterthum der Cherubim u. ſ. w. ſey durch Chriſti Tod sanctificatius et perfectius geworden (S. 22, a.). Mit dem Begriff des Prieſterthums verbindet ſich für Weſſel alſo der allgemeine Begriff der Heiligkeit, Gottwohlgefälligkeit und Gottnähe. Chriſtus hat nun eben durch ſeinen Kampf das göttliche Wohlgefallen im höchſten Grade erworben. — Die Oblatio Christi war suavissimi odoris (a. a. O.) und inſofern nennt ſie Weſſel incensum, von dieſem incensum ſagt er: aequavit legem, pacavit justitiam, placavit aequissimum et saevissimum legislatorem, quia legem perfecte integravit et implevit (a. a. O.). Aber was war der Erfolg dieſes Opfers, etwa daß nur die Sünden vergeben wurden? Es tritt dieß keineswegs deutlich hervor. Es iſt allerdings viel von einem Waſchen der Kleider im Blute des Lammes die Rede, aber was heißt es von dem, der ſich ſo wäſcht, S. 23, a? liberatur a servitute corruptionis. Die Frucht des Kampfes iſt nach einer Seite eben die völlige Beſiegung des Drachen, ſo daß dieſer ſich für beſiegt erkennen und zu ſeinem höchſten Leidweſen einſehen muß, daß er ſelbſt geholfen hat, dem Lamm den Triumph zu bereiten (S. 20, b. 21, b.), andererſeits daß Chriſtus in dieſem ſeinen Triumph als testator des Neuen Teſtaments durch ſeinen Tod anerkannt wird (S. 20, a.), daß er offenbar in ſeiner Gerechtigkeit und Liebe Alle zu ſich zieht. Daraus erklärt ſich auch, warum das Lamm weſentlich als König angeſehen wird und wir mit Recht glauben behaupten zu können, daß das königliche Amt im Vordergrund ſtehe. Der Chriſtus iſt der Chriſtus für uns, macht unſere Sünden zu den ſeinigen (S. 22, a.), ſofern er als König den Kampf wider alle Welt Bosheit führt, in der Conſummirung der Bosheit an ihm ſich als den vollkommenen Gerechten bewährt, von Gott als ſolcher anerkannt wird, und die Menſchen, welche unter der Gewalt des Teufels waren, die eben von der Sündenmacht gefangen waren, durch dieſe völlige Darſtellung ſeiner Liebe an ſich zieht. Von einer Superabundanz des Verdienſtes kann aber Weſſel reden, ſofern Chriſtus ja zugleich der Vollender iſt, das fehlende Haupt und alſo als Erlöſer zugleich mehr bringt, als die Menſch-

heit an ſich vor der Sünde hatte. Inſofern gefiel es Gott durch dieſen Prieſter instaurare omnia in coelo et in terra.

In dieſer Auffaſſung Weſſel's möchte zunächſt ein johanneiſcher Einſchlag nicht zu verkennen ſeyn. — Die Anſchauung von dem ans Kreuz erhöhten, im Leiden verklärten Chriſtus, von dem „Alles an ſich ziehen", deutet klar auf dieſe Quelle hin. Andererſeits erinnert der Kampf der beiden Reiche, des Teufels, als des Anführers der cohors tenebrarum, und des Lammes, als des Königs des himmliſchen Jeruſalem, an die Gedanken Auguſtins von den beiden civitates — nur daß eben in der Hervorhebung der Perſon Jeſu ein ungeheurer Fortſchritt ſich zeigt und der reformatoriſche Drang Weſſel's. Dagegen fehlt bei dieſem die ſo eigenthümlich lutheriſche Anſchauung vom Zorn Gottes, von dem perſönlichen Verhaftetſeyn an das Geſetz Gottes. Der Menſch ſteht nicht ſo perſönlich Gott gegenüber, er iſt eben nur das Glied eines Reiches. Dagegen erinnert Weſſel's Verſöhnungslehre vielmehr an moderne Theorieen — ja ich möchte ſagen, die Aehnlichkeit iſt hier frappant. Aber in dieſer ſeiner, wenn immer geiſtvollen, ſo doch keineswegs im Sinne der eigentlichen Reformatoren aufgebauten Theorie haben wir wohl auch den Grund zu ſuchen, warum ſeine Rechtfertigungslehre, an das Maß der lutheriſchen gehalten, nicht evangeliſch ausfällt. Gerade von den Ausſagen Weſſel's über das ſubjektive Heilsleben ſcheint uns eine neue Beſtätigung für unſere Auffaſſung ſeiner Lehre vom Werke Chriſti ſich zu ergeben.

Die Summe der Heilswirkſamkeit des Herrn, wie ſie dem Menſchen dargeboten wird, faßt Weſſel in dem Namen Jeſu zuſammen. Wie die Offenbarung des Weſens Gottes in ſeinem Namen gegeben iſt — eine Darſtellung, in welcher Ullmann den Einfluß des Nominalismus mit Recht erkennen wollte — ſo verhält es ſich auch mit dem Namen Chriſti (de sacr. poenit. S. 48, a. wird das nomen Jesu mit dem der Trinität und dem des Herrn zuſammengeſtellt.). Dieſer Name iſt nun das einzige Heil für den Menſchen (de inc. et pass. 16, a. non est aliud nomen hominibus datum in quo oporteat nos salvos fieri. Ita neque alia via ad salutem consequendam quam Jesus etc.). Denn nur im Namen Jeſu ſendet Gott den heil. Geiſt; denn tantum amat in nobis incarnati verbi agnitionem et fidem, ut ubicunque in rationali mente, verbi carnis facti pia agnitio fuerit, mox illi menti spiritum suum infundat. Mit dem Geiſte iſt aber auch der Sohn in der Mitte (a. a. O.), dabei unterſcheidet er ausdrücklich zwiſchen einem äußerlichen Wiſſen von dieſem Namen und einer wirklichen Anerkennung (ep. ad Hoeck 108, a.). Dieſer Bedeutung des Namens Jeſu für alle Menſchen ſcheint nun nach Weſſel auch eine gewiſſe Prädisposition zu entſprechen. Wir werden freilich bei dem ebenfalls de inc. et pass. 16, a. ſich findenden Satz, daß der Name Jeſu ſey nichts Anderes quam cum pietate creata notitia Jesu das Wort creata nicht ſo premiren dürfen, daß wir daraus die Anſicht folgern von einer anima naturaliter christiana, da der Beiſatz cum pietate doch auf einen erſt im bewußten Leben ſich vollziehenden Prozeß hinweiſt. Dagegen ſchreibt Weſſel auch dem gefallenen Menſchen eine natürliche Sehnſucht zu nach der innigſten Gottesgemeinſchaft und ſcheint hier dieſelbe Dialektik anzuwenden, die wir auch ſchon bei Auguſtin treffen, daß er nämlich zeigt, wie der natürliche Glückſeligkeitstrieb nirgends ſeine Ruhe finden kann, als allein in Gott (de sacr. poenit. 52, a.). Beſteht ihm das Ebenbild Gottes darin, daß die geiſtigen Vermögen auf Gott hinweiſen mens, intelligentia und voluntas (a. a. O. 51, b.) und hat der Menſch dieſe Theile — die metaphyſiſche Grundlage des göttlichen Ebenbildes noch an ſich, ſo kann auch die natürliche Sehnſucht nach der ethiſchen Vollendung dieſes Ebenbildes nicht fehlen. Nun iſt aber in Chriſtus nicht nur wie wir ſahen, das vollendete Ebenbild Gottes gegeben, ſondern er wirkt auch die perfecta interioris hominis reparatio, die ſelbſt wieder eben in der Vollendung des Ebenbildes Gottes beſteht, d. h. in der conformatio zu Gott (a. a. O. S. 65, a. u. b.). Iſt dem alſo, ſo muß auch der Menſch von Natur eine Beziehung zu Chriſtus haben, ſo gewiß, als er von Natur zur Vollendung des in ihm keimartig vorhandenen Eben-

bildes Gottes prädisponirt iſt. Obgleich Weſſel ſo im Menſchen mehr poſitive Elemente noch annimmt als Auguſtin oder die Concordienformel, ſo ſteht ihm nichtsdeſtoweniger feſt, daß den Anfang im Heilsleben nur die Gnade machen kann: es war ihm dieß, wie wir ſahen, ſchon aus metaphyſiſchen Gründen, die er aber nicht reinlich von den hiſtoriſchen ſcheidet, unwiderſprechlich (de prov. 12, a. Nos quod salute coronamur non ex nostro certamine sed tua nobis propugnante fit gratia ut dona tua corones in nobis non merita nostra). In concreto aber nimmt er darauf weniger Rückſicht, ſondern alle ſeine Aeußerungen über den Heilsprozeß lauten ſo, daß die Freiheit des Menſchen als ungeſchwächt vorausgeſetzt erſcheint.

Die Grundlage nun bei dem Heilsprozeß iſt allerdings auch für Weſſel der Glaube. Aber es dürfte nicht ganz leicht ſeyn, den genauen Begriff des Glaubens bei ihm zu eruiren. Das erſte Moment in demſelben iſt ohne Zweifel das theoretiſche. In einer bereits von uns benutzten Stelle (de sacr. poenit. 52, a.) wird als die unterſte und grundlegende Stufe im geiſtigen Leben das Wiſſen angeführt und geſagt: die cognitio veritatis magnum habet in se fructum, si sapientem habeat colonum. Per eam enim potest sciens accedere ad Deum, ut amicus Dei fiat, si cognoscendo Deum Deo adhaereat, proficiat paulatim ut gustet, quam suavis est dominus et concupiscendo gustet et concupiscendo inardescet, ardendo amabit et vivet Deo ut unus spiritus cum Deo fiat. Es iſt damit eigentlich der ganze Heilsprozeß nach Weſſel in nuce ausgeſprochen. Das hier geforderte Wiſſen kann natürlich nur durch den Glauben zu Stande kommen. Dem entſpricht denn auch, daß das nomen Jesu als notitia beſchrieben wird und daß mit der fides die agnitio zuſammengeſtellt wird, daß er (de inc. et pass. S. 16, a.) ſagt, liquet, quantum expedit orebro in ejus meditatione exerceri. Wenn aber freilich die Liebe die letzte beſte Frucht ſeyn ſoll, ſo kann auch im Fundament eine Mitbetheiligung des Willens und Gefühls nicht ganz fehlen. Darum finden wir auch eine Menge Aeußerungen, welche dieſe Momente mehr oder weniger beſtimmt hervorheben. Schon das meditari und recolere enthält auch ein praktiſches Element. So wird denn de prov. 12, a. das desiderare mit dem audire und credere zuſammengeſtellt, ſo werden (a. a. O. S. 10, b.) bona voluntas und fides abwechſelnd gebraucht. Namentlich aber, wo er die johanneiſche Stelle — von dem Anſchauen der ehernen Schlange — ausdeutet, geſchieht das durch Ausdrücke, wie ad cor altum accedere (de inc. et pass. S. 19, a.). In dieſer Erhebung des Herzens, welche (a. a. O.) ausdrücklich mit der Anerkennung der Gottheit Chriſti zuſammen genommen wird, liegt nun auch ſchon das weitere Moment des confidere (de prov. 10, b.) während andererſeits dieſes confidere wieder unterſchieden wird davon (11, b. credere sufficit ad salutem confidere vero ad gratiam — worin der Unterſchied beſteht iſt freilich nicht deutlich). Damit ſteht im Zuſammenhang, daß Weſſel den Glauben als theologiſche Tugend bezeichnet, ihn alſo beſtimmt dem Willen zuſcheidet (de potest. eccl. S. 32, a.). Nach dieſem umfaſſenden, wenn auch keineswegs präciſen Begriff vom Glauben kann es nicht Wunder nehmen, wenn derſelbe auch wieder mit der Liebe ſo nahe verbunden wird, daß wir ſchwer zu ſcheiden haben, ſo z. B. wenn der Glaube als vinculum vitae angeſehen wird und die Liebe als Stärkung dieſes Bandes daneben geſtellt wird (de inc. et pass. 29, b.). Doch einen vollen Begriff vom Glauben gewinnen wir erſt, wenn wir auch auf das Objekt deſſelben Rückſicht nehmen.

Dieſes kann nach dem Angeführten nur Gott ſeyn. Auch der Glaube an Chriſtus bezieht ſich weſentlich auf das Göttliche an ihm, weil wir, ſagt er (a. angef. O. 19, b.) von der intuitiven Erkenntniß der Dinge in dem Worte abgekommen ſind — non patet ad hanc sublimem vitam reditus nisi per carnem sublimatam — zu der sublimata caro aber wird der Zugang nur eröffnet durch die sancta caro — zu dieſer durch die humiliata u. ſ. w. Es erinnert das an die origeniſtiſche Auffaſſung, wonach das Glauben ein *ἀναβιβάζειν* iſt. Freilich bleibt Weſſel keineswegs bei einer ſolch' vagen Beſtimmung des Objektes ſtehen. Wie er ja überhaupt den Intellektualismus bekämpft,

ſo ſoll auch der Glaube nicht eben überhaupt nur zu dem Göttlichen hinaufführen, ſondern er bezieht ſich auf Gott mit einer praktiſchen Abzweckung. Da begegnen uns dann zunächſt bibliſche Ausdrücke, wenn es z. B. (de sacr. poenit. 62, b.) heißt, an der Gnade des Leidens Chriſti habe Theil, wer credit promittenti etc. Schon dieſer Ausdruck führt aber zu noch beſtimmteren Andeutungen. Die Verſprechung iſt eben die Gnadenverheißung in Chriſto. Unſer Glaube an Gott bezieht ſich auf den das Opfer Chriſti Annehmenden (de inc. et pass. 30, b.). Dieſer Glaube aber kann eben ſowohl auf Chriſtum ſelbſt bezogen werden (a. a. O.) fides, qua vel in Christum vel in Deum. So heißt es denn (a. a. O. 26, b.) credere est bibere sanguinem ejus, ſo iſt es überhaupt der Gekreuzigte, zu dem das Herz ſich erheben ſoll. Am Ausführlichſten aber ſpricht er ſich a. a. O. S. 29, a. ff. aus. Hier iſt es das holocaustum Christi, das der Glaube ſich aneignet (suum facit) und quotiescunque cum pietate summi sacerdotis recolimus ejus munere justi sumus. Damit ſcheinen wir auf den Boden ächt lutheriſcher Dogmatik verſetzt zu ſeyn und wenn wir weiter noch hören, daß quotquot recipiunt eum ſo viel ſey, als quotquot credunt in nomine ejus, ſo ſcheinen wir ſo klar als möglich den Begriff des Glaubens als ὄργανον ληπτικόν ausgeſprochen vor uns zu haben und dennoch vermag ich der deßfallſigen Anſicht Ullmanns (S. 521, a.) nicht beizuſtimmen, daß Weſſel's Ueberzeugung ſich ganz mit der proteſtantiſchen decke, wenigſtens kann ſie nicht lutheriſch genannt werden. Denn die Eigenthümlichkeit dieſes letzteren Glaubensbegriffs hängt doch auf's Innigſte mit der lutheriſchen Auffaſſung des „Chriſtus für uns“ und damit auch mit der Rechtfertigungslehre zuſammen. Sehen wir nun aber hier zu, ſo wird ſich, wie ſchon angeführt wurde, eine tiefgreifende Differenz nicht läugnen laſſen. — Zunächſt negirt Weſſel mit der geſammten antipelagianiſch-geſinnten Dogmatik, daß der Menſch gerecht werde durch des Geſetzes Werke, ja überhaupt durch Werke. Ex operibus legis heißt es (a. a. O. 30, a.) non justificabitur omnis caro coram illo etiamsi primum mandatum opere compleat propterea justus erit in conspectu Dei. Mit Paulus ſchließt er allen Werkruhm aus. Ebenſo iſt er in der Poſition mit der geſammten evangeliſchen Lehre alter und neuer Zeit einſtimmig, daß allein durch den Glauben die Rechtfertigung erfolge. Es bedarf hiefür keiner einzelnen Anführungen, faſt auf jeder Seite iſt dieſer Satz ausgeſprochen. Aber Weſſel geht noch weiter: auch der Glaube iſt keineswegs Grund der Rechtfertigung, ſondern das Wort Chriſti. Sed propter verbum loquentis Dei justificatur, vivicatur impius, in fide et ex fide vivens — fide dico tanquam argumento, sed non tanquam causa (a. a. O. 29, b.). Sollte aus dieſer Negation nun aber weiter gefolgert werden wollen, daß alſo eben der Glaube nur als Organ der Aufnahme in Betracht kommen könne, ſo würde dem gerade der Ausdruck argumentum entſprechen, der, um dieſen Sinn auszudrücken, in der That unpaſſend gewählt wäre. Doch wir brauchen uns nicht an ſolche einzelne Worte zu halten. Wir fragen, was iſt denn Rechtfertigung? — Daß ſie nicht im lutheriſchen Sinn mit remissio peccatorum zuſammenfällt, erſehen wir aus einer Theſe (a. a. O. S. 31. a.) Ergo in sanguine non solum peccatorum remissio sed et justificatio et salus. Da wird alſo justificatio als das Poſitive unterſchieden von der remissio peccatorum. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Weſſel die justificatio ganz im Sinne Auguſtin's als thatſächliche Gerechtmachung auffaßt — freilich nicht, ohne auch von dieſem ſofort ſich wieder weſentlich zu unterſcheiden. Dieſe weſentliche Gerechtigkeit beſteht nicht eigentlich noch in der Eingießung eines neuen Lebensprincips, ſondern in der thatſächlichen Verbindung mit Chriſto und dadurch mit der geſammten Trinität durch den Glauben. Chriſtus iſt hier der Mittler, aber nicht ſofern er die Strafe für uns auf ſich genommen hat,— ſondern ſofern er durch ſeinen Tod das Geſetz vollkommen erfüllt hat. Wie Weſſel de sacr. poenit. 49, a. von unſerer satisfactio ſagt, ſie ſey nihil aliud quam perfecta vita in Deo, ſo iſt auch Chriſti satisfactio nicht die Strafe, die er für unſere vergangenen Sünden erduldet hat, ſondern der auch im Tode bewährte vollkommene Gehorſam, der alle Anforderungen

Gottes befriedigte. Er iſt der Prieſter, ſofern er eben den Zugang zu Gott wieder eröffnet — und wir werden gerecht durch Chriſtus, ſofern uns Gott in Chriſto annimmt. Darum kann Weſſel (de inc. et pass. 30, b) ſagen, auch im sacrificium Christi liege nicht unſere Gerechtigkeit, ſondern im propositum Dei acceptantis sacrificium Christi et per Christum acceptantis sacrificium christianorum. Die Rechtfertigung hat alſo ein forenſiſches Element in ſich: Gott ſieht uns als poſitiv Gerechte an in Chriſto, aber eigentlich nicht um Chriſti willen. Der Glaube iſt inſofern ein Beweis der Gerechtigkeit, als in ihm das vinculum vitae liegt (a. a. O. 29, b). Wir verſtehen nun, warum Weſſel Werth darauf legt, daß der Glaube auf Gott und auf das Göttliche auch in Chriſto ſich beziehe, nämlich eben weil der Glaube nicht das Werk Chriſti, ſondern die göttliches Leben mittheilende Perſon Chriſti ergreift. Wie in der reformirten Dogmatik haben wir alſo die unio mystica ſchon hier am Anfange des Heilsproceſſes, und ſo wenig als dieſe unterſcheidet Weſſel zwiſchen der durch den heil. Geiſt vermittelten und der unmittelbaren Einwohnung Chriſti. — Einen ſolchen, die Perſon des gerechten Chriſtus, der zugleich Quelle des Lebens iſt, ergreifenden Glauben können wir freilich am Ende auch ein ὄργανο ληπτικόν nennen, aber ſignifikanter bleibt doch der Ausdruck vinculum vitae um ſo mehr, da hieraus ſich auch ergibt, warum nach der Anſchauung Weſſel's der Glaube nur lebendig ſeyn kann. Wir haben ſchon gehört, wie justificare und vivificare als Wechſelbegriffe gebraucht werden. Darum kann auch Weſſel ſo oft den Ausdruck gebrauchen, daß der Glaube das Herz reinige, ſofern er ihn eben mit der Heiligungsquelle in Verbindung bringt. Es erklärt ſich uns damit auch die ſo nahe innere Verwandtſchaft zwiſchen Glaube und Liebe. Die Liebe iſt eben nur das verſtärkte Band mit Gott — es iſt zwiſchen beiden Begriffen weniger ein qualitativer als quantitativer Unterſchied. Iſt einmal der Menſch in Verbindung mit Gott durch Chriſtus, ſo kann es ſich nur darum handeln, dieſe Verbindung inniger und feſter zu machen. Die Gränzen zwiſchen Glauben und Liebe werden fließend und die Werke nach Außen können eben ſo gut aus dem Glauben als aus der Liebe abgeleitet und als Wirkung des Glaubens angeſehen werden. Nostra igitur bona opera fidem alunt et confortant (de inc. et pass. 19, b). Darin geht eigentlich der ganze ordo salutis auf, alle die Stufen, die Weſſel angibt, gelegentlich und zwar keineswegs immer gleichmäßig, ſind im Ganzen nur als einzelne species der Liebe anzuſehen und nur das Ziel, die innigſte Vereinigung mit Gott, bleibt ihm unverrückt (de sacr. poenit. 41, b), der heil. Geiſt tantam gratia sapientia charitate similitudinem operatur in cordibus filiorum Dei ut prorsus deiformes ac Dii fiant, unus cum Deo spiritus).

Insbeſondere nun aber tritt die, wie gezeigt, von der justificatio unterſchiedene remissio peccatorum nirgends als geſondertes Element heraus, im Gegentheil, Weſſel bemüht ſich, ausdrücklich zu zeigen, daß die Sündenvergebung eigentlich auf keine ſelbſtſtändige Stellung Anſpruch machen könne. Er bildet ſo das andere Extrem zu der Anſicht des Montanismus namentlich Tertullian's, dem das ganze Leben nach der Taufe lediglich unter den Geſichtspunkt der satisfactio erſcheint und eben darum keine zweite Buße möglich dünkt. Aber auch mit der lutheriſchen Lehre ergibt ſich hier ein geradezu ſchneidender Gegenſatz. Zunächſt iſt Weſſel's Widerſpruch gegen die ſcholaſtiſche Anſicht von der Sündenvergebung eine Folge ſeiner organiſchen, nicht atomiſtiſchen Anſicht. Gott ſieht, ſagt er, den poenitens an, peccata non respicit (de sacr. poen. p. 58, b). Da ſetzt er alſo einmal die geſammte Perſon den einzelnen Handlungen entgegen. Aber wer iſt ihm der poenitens? Die perfecta poenitentia iſt die vera et sincera cordis mundicia utraque a Deo tantum. Die Buße iſt alſo nicht etwa eine Trauer über die begangenen Sünden, ſondern die thatſächliche conversio, die thatſächliche Freiheit von Sünden. Ausdrücklich ſagt er (a. a. O. S. 56, b): non enim dolor aut moeror aut sensibilis tristitia necessario requiritur ad poenitentiam. Wie die Sünde nur dem Willen angehört, ſo iſt auch die Buße nur Sache des Willens, nicht des Gefühls.

Sehr ſcharf ſpricht er ſich (a. a. O. S. 61, b) gegen das immerwährende Bedenken der vergangenen Sünden aus, wenn man die Leute dazu veranlaſſen wolle, ſo veranlaſſe man ſie immer, ihre eigenen carnifices zu ſeyn. Zwar will Weſſel nun nicht läugnen, daß Gott einen zerſchlagenen Geiſt anſehe. Aber was iſt die contritio? Antwort: quod enim est cor contritum nisi cor ad minima comminutae et confractae duritiei, obduratae mentis humiliatum cor? (a. a. O. 55, b), oder erklärt er, die contritio iſt nichts Anderes, quam justa peccatorum aestimatio. Sie kommt zu Stande, wenn das Herz zwiſchen den zwei Mühlſteinen facere bonum quod praecipit Deus, pati flagella quae incipit zerrieben wird (ep. ad Hoeck 108, b). Beides aber iſt erſt denkbar als Folge der justificatio: justificatio gratiam, sapientiam praesupponit, contritio justitiam et charitatem. Eine Trauer, welche nicht aus der Liebe zu Gott hervorgeht, ſondern aus Furcht vor der Strafe, iſt Selbſtſucht und iſt eine fruchtloſe, darum unreife Trauer, wie ſie Judas hatte. Die wahre contritio iſt alſo nur möglich innerhalb der viel größeren, überwiegenden Freude an der wahren Liebe. Sie iſt nicht berechtigt, für ſich einen Moment einzunehmen. Und auch Gott ſieht doch eigentlich nicht die contritio, ſondern die radix derſelben, die Liebe an. Die contritio iſt alſo bloßes accidens, und demgemäß kann auch die Sündenvergebung nur accidens ſeyn. Sie iſt das die habituelle Gerechtigkeit nur begleitende Moment. Da aber dieſe nie vollendet iſt, ſo muß ſich fragen, ob denn nicht dann die Sündenvergebung wieder völlig ungewiß werde? Darauf antwortet Weſſel (a. a. O. 60, b): novit autem ille, qui mensuram istam charitatis infudit, quando reliquum usque ad perfectum esset infusurus. Alſo a parte Dei iſt der Heilsproceß eben mit ſeinem Anfange vollendet; aber auch ſubjektiv iſt der Glaube ſo ſehr das Entſcheidende, daß der Menſch ſich gerettet weiß, wo auch nur ein minimum von Glauben iſt; quicunque vel tantum credit in Christum, ut non faciat contra Christum liceat languent, vivit (de inc. et pass. 30, a). Damit hört denn die Strafe auf, wenn auch die Nothwendigkeit der purificatio bleibt. Vorausgeſetzt iſt dabei, daß eben der Glaube an die Macht der Gnade, die das Werk hinausführt, glaubt, ihr traut (vgl. weiter unten). Die certitudo salutis iſt für ihn überhaupt von geringer Bedeutung, da nach jener Anſicht der Menſch eben ganz in der Gewißheit der unmittelbaren Verbindung mit Chriſto in der Gegenwart leben ſoll.

Wem ſollte nicht bei der ganzen Theorie die frappante Aehnlichkeit mit Schleiermacher auffallen, der in der That auch, wie Luther, ſagen könnte: hätte ich den Weſſel genauer gekannt poterat hostibus meis videri Schleiermacherus omnia ex Wesselo hausisse. — Wir unſererſeits glauben mit dieſer Darſtellung unſere Auffaſſung der Verſöhnungslehre Weſſel's, ſowie ſeiner geſammten Anſchauung über die Sünde und Erlöſung gerechtfertigt zu haben.

Wir haben im Bisherigen den Gegenſatz Weſſel's zu der herrſchenden Kirchenlehre noch nicht ausdrücklich hervorgehoben, — aber welcher Abſtand iſt zwiſchen der atomiſtiſchen Auffaſſung des Heilslebens, wie ſie die Grundlage des ganzen kirchlichen Lehrgebäudes war, und zwiſchen der ſublimirten Innerlichkeit, die uns in den angeführten Beſtimmungen entgegentritt! Dieſer Gegenſatz an ſich iſt noch nicht das Unerhörte, — die Myſtik, mit der ja Weſſel ſo genau zuſammenhängt, hat zum Theil noch innerlicher zu ſeyn verſucht, — aber ſie zog ſich eben damit ſo ſehr in dieſe Innerlichkeit zurück, daß der Gegenſatz gegen die Aeußerlichkeit inſofern wieder minder bedeutſam wurde, als die beiden Welten jegliche Beziehung zu einander verloren. Das Reformatoriſche an Weſſel iſt nun, daß er eben von dem Standpunkte ſeiner Innerlichkeit aus doch eine Kritik der Kirchenlehre verſuchte, mit den wiſſenſchaftlichen Beſtimmungen der Scholaſtik ſich auseinanderzuſetzen beſtrebt war. — Weſſel unterzog nun aber zunächſt dieſer Kritik diejenigen Theile der Kirchenlehre, in welchen der äußerliche Karakter derſelben ſich am auffallendſten darſtellte und in welchen der Widerſpruch mit der bibliſchen Lehre am augenſcheinlichſten zu Tage trat, um von hier aus dann den Gegenſatz auch in den Grundbegriffen eigentlich von ſelbſt hervortreten zu laſſen. Es iſt in dieſer Beziehung

ganz bezeichnend, wenn ihm Jakob Höck (S. 103, b) bemerkt, er (Weſſel) gebrauche die Worte thesaurus und participatio eben in einem ſolch heterogenen Sinne den gewöhnlichen Lehrern gegenüber, daß eigentlich keine ſachliche Verſtändigung damit erreicht werde.

Jene in beſonderem Maße unbibliſchen Dogmen waren nun die von den Indulgenzen und im Zuſammenhange damit die von den Sakramenten. Beide aber konnte Weſſel nicht angreifen, ohne zugleich über die Lehre von der Kirche ſich auszuſprechen, welche die nothwendige Baſis jener Dogmen iſt. In der Anſchauung von der Kirche hatte ja die mittelalterliche Dogmatik die Summe aller Heilsmittel. Indem nun Weſſel in erſter Linie an der Kirche ihren Karakter als Gemeinſchaft hervorhebt, untergräbt er das ganze Fundament der ſeitherigen ſo ſchwer wiegenden Lehre von den Heilsmitteln. Auch Weſſel knüpft hier, wie die anderen vorreformatoriſchen Männer, im Allgemeinen an Auguſtin an, aber wie bei ihm die Prädeſtinationslehre überhaupt zurücktritt, da er ſchon tiefere evangeliſche Poſitionen gewonnen hat, ſo beſtimmt er die Kirche auch nicht, wie Huß und Wiklef, als communio praedestinatorum, ſondern er bleibt dabei ſtehen, daß ſie ſey die communio sanctorum und daß zu ihr Alle gehören, ſo viel ihrer una fide, una spe, una charitate Christo cohaerent (de comm. sanct. 67, b). Aber hatte Auguſtin nur die innere Einheit der Gemeinde, wie ſie durch den heil. Geiſt gewirkt iſt, auch in der äußeren unitas ſich reflektiren laſſen wollen (ſ. meine Abhandlung über Auguſtin's Lehre von der Kirche, Jahrbb. für deutſche Theologie, Bd. VI. S. 210 ff.), ſo geht nun Weſſel einen Schritt weiter und geht von der ecclesia proprie dicta zur ecclesia invisibilis fort, indem er (a. a. O. 68, a) erklärt: unitas ecclesiae sub uno Papa tantum accidentalis est, adeo ut non sit necessaria licet conferens multum in sanctorum communione, und ſchon vorher (67, b): Nihil hanc sanctorum unitatem et unionem praesidentium diversitas distrahit, nihil idemptitas promovet. Damit hat Weſſel grundſätzlich mit dem opus operatum gebrochen (vergl. meine Abhandlung a. angef. O. S. 243). Dagegen erinnert die ausdrückliche Hervorhebung der Gemeinſchaft auch mit den Geſtorbenen (67, b), mit der ecclesia triumphantium, die nicht ohne uns vollendet werden kann (68, a), an jene zeitloſe Gemeinſchaft der Prädeſtinirten, — aber freilich ohne daß er die Conſequenzen weiter daraus zöge; er betrachtet vielmehr die Einverleibung in dieſe Gemeinſchaft als von unſerem Willen wenigſtens theilweiſe abhängig, post Deum et salvatorem potius in voluntate fidelium quam in potestate Papae constitutum, quis quando particeps fiat omnium timentium Deum (de purg. 78, b). Der Gedanke der Perſönlichkeit iſt ihm offenbar viel weiter aufgegangen, als von den Prämiſſen der reinen Prädeſtinationslehre aus möglich wäre. Der Menſch ſteht in unmittelbarem Verhältniß zu Gott. Darum iſt der Einzelne auch von dieſer Gemeinſchaft der Heiligen nicht abhängig. Obgleich in concreto natürlich auch für Weſſel die Mitgliedſchaft an dieſer heiligen Gemeinde zugleich zuſammenfallen muß mit der Wiedergeburt, ſo iſt es doch nicht die Gemeinſchaft ſelbſt, welche den Einzelnen cooptirt, auch hat Gott nicht den Einzelnen nur als Glied dieſer Gemeinde von Ewigkeit verſehen, ſondern innerhalb des Zeitlebens nimmt Gott den Einzelnen in dieſe Gemeinſchaft auf. Neque ab hac communione quisquam excommunicare potest neque participem facere nisi solus Deus (de comm. sanct. 69, b). Darum bezieht es ſich auch auf die unſichtbare, nicht nur auf die ſichtbare Kirche, wenn Weſſel erklärt, daß er nicht an, ſondern nur mit der Kirche glaube (ep. ad Jac. Hoeck 111, a). Nichtsdeſtoweniger will Weſſel keineswegs läugnen, daß auch ein beſonderer Nutzen aus dieſer Gemeinſchaft dem Einzelnen wieder zufließe. Er weiß von einem thesaurus ecclesiae. Er beſtimmt denſelben (de purg. 78, b) als coeleste regnum, nuptialis fruitio, sanctum sacerdotium. Die Theilnahme daran iſt quaedam beatitudinis, quaedam sanctificationis (a. a. O. 78, a). Die Gemeinſchaft iſt alſo auch für das ſittliche Leben fördernd. In welchem Sinne dieß gemeint ſey, wird deutlich, wenn wir hören, daß der thesaurus eben für den ein ſolcher ſey, der ihn liebe und ſich nach ihm ſehne. Nemini enim

ulla res thesaurus est nisi quatenus cor apponit (de comm. sanct. 68, a). Nun ſagt Weſſel, wer einem Propheten im Namen eines Propheten gibt, wird eines Propheten Lohn empfahen. Warum das? nisi quia, qui amat dona Dei in altero et veretur ea et colit sic ejus cultus ille et amor et veneratio ad meritum reputabitur, tanquam ipse Dei dono donatus esset, quia charitas una omnis virtus est. Wer darum mit höherer Verehrung die Gerechtigkeit eines Anderen liebt, als der ſelbſt, der ſie vom Herrn empfangen hat, wird noch mehr den Lohn eines Gerechten empfahen, als der Gerechte ſelbſt, den er liebt (a. a. O. 75, b., auch der folgende ſchwierige Satz: quoniam actus objectalis eo saepe gradu in metro elicitur, quo multis actibus formalibus apud Deum acceptior sit, wird nicht anders auszulegen ſeyn, als daß man unter dem actus objectalis die Liebe zur fremden Tugend, unter dem actus formalis die eigene Gerechtigkeit verſteht). Wir können dieſen Gedanken wohl nicht anders als ſo verſtehen, daß wir die Theilnahme an dieſer Gerechtigkeit der Gemeinſchaft paralleliſiren mit der Theilnahme an der Gerechtigkeit Chriſti. Aber wir werden dann auch ſogleich hinzuſetzen müſſen, daß dieſe erſtere Theilnahme nur eine accidentielle iſt gegenüber von der grundlegenden Gemeinſchaft Chriſti. Chriſtus iſt für Weſſel zwar weſentlich Haupt der Gemeine, — aber er iſt nicht nur das: er nimmt ſeinen Platz kraft Naturrechts ein und ſteht mit jedem Gliede in unmittelbarer Beziehung — und die Kirche nimmt nur Theil an dieſer Beziehung. Wenn Chriſtus eben inſofern die Sünden vergibt, als er die charitas infundit, ſo muß geſagt werden, daß Binden und Löſen, Sündenvergeben und -Behalten principaliter Gott zukommt, ecclesiae tamen participatione per spiritum sanctum ecclesiae datum principaliter dimittentem et retinentem (de sacr. poenit. 45, b). Damit iſt denn die Vermiſchung zwiſchen dem Geiſt und dem erhöheten Chriſtus abgewehrt, wie ſie bei Auguſtin ſich findet (vgl. meine Abhandl. a. a. O. S. 241 f.). Auch dieſe Art von Sündenvergebung, wie Weſſel ſie zuletzt ſchildert, iſt nur Sache der unſichtbaren Kirche, — aber dieſe iſt doch in dieſem Falle nicht mehr ſo ganz unſichtbar. Die Menſchen, deren Gerechtigkeit ſo anziehend auf die draußen Stehenden wirken ſoll, müſſen einmal in ihrer conkreten Geſtalt natürlich bekannt ſeyn, und ſodann ſetzt und verlangt Weſſel ausdrücklich eine Einwirkung der mit dem Geiſte Begabten; der treue und kluge Knecht im Hauſe ſeines Herrn nihil facit praeter et extra voluntatem domini sui et quidquid facit in domo domini sui, dominus ratum et firmum habet. Scit enim omnem voluntatem domini sui quia prudens et eam semper facit quia fidelis (a. a. O. 47, a). Es könnte ſcheinen, als ob das auf eine donatiſtiſche Conſequenz hindränge. Allein dieß iſt keineswegs der Fall. Hier nähert ſich doch auch Weſſel wieder jener oben hervorgehobenen myſtiſchen Conſequenz, wornach Inneres und Aeußeres nicht in ſo genaue Beziehung geſetzt ſind. Es iſt hier ein Punkt, der uns hauptſächlich erklärlich macht, warum die reformatoriſchen Anſchauungen Weſſel's verhältnißmäßig wenig auf das kirchliche Leben einwirkten, warum die unmittelbare Bewegung, die z. B. eben die donatiſtiſchen Anſichten Wiklef's hervorriefen, hier nicht eintraten. Weſſel hat kein Bedürfniß, ſolche Einwirkungen von Geiſtesbegabten organiſirt zu ſehen, wie es eine donatiſtiſche Denkweiſe verlangt. Andererſeits läßt er auch nicht mit Auguſtin die eben vom heil. Geiſte geregelte Thätigkeit der unſichtbaren Gemeinde das Thun der amtlichen Organe der ſichtbaren Kirche gewiſſermaßen ergänzen, und endlich fordert er auch nicht mit der Energie, wie die Reformation, die reine Verwaltung der Sakramente. Er begnügt ſich zunächſt damit, daß Gott und Chriſtus ſammt dem heil. Geiſt das Heil in den Einzelnen wirken und ſie zur Einheit verbinden. Freilich läßt er nun nicht dieſe unſichtbare Gemeinde eigentlich rein nebenhergehen neben der ſichtbaren; es wurde bereits ausgeſprochen, daß er kirchliche Mißbräuche kritiſirt, — aber in der Lehre von der Kirche hat er dieſe Kritik nicht mit voller Schärfe geübt. Das Verhältniß, in welches er die Kirche als äußere Anſtalt treten ſehen will zu der unſichtbaren Gemeinde, hat er nicht klar ausgeſprochen. Er entwickelt nicht das Bedürfniß, das dieſe unſichtbare Gemeinde

hat, auch eine äußere Vermittlung zu haben, — wenigſtens kann es für eine ſolche Entwicklung nicht gelten, wenn er ſagt, die jurisdictio papalis und der ordo clericalis ſeyen nur um der adoptio filialis willen eingerichtet (ep. ad Hoeck 107, a); — er ſetzt einfach die Anſtalt der Kirche als beſtehend voraus, die er, wenigſtens theilweiſe, auf die Gründung Chriſti ſelbſt zurückführt, a. a. O. S. 116, a. iſt es der h. Geiſt, welcher ordo ministerium et regimen in ecclesia aufrichtet, und ſucht ſie nun ſo gut es geht, zu verwerthen. Wenn die große Bedeutung, welche für die Reformation die äußere Kirche hatte, ſich weſentlich an Wort und Sakrament anſchließt als das Bindeglied zwiſchen der communio sanctorum und der ſichtbaren Kirche, ſo iſt es bezeichnend, daß Weſſel vorab auf die Sakramente keinen beſonderen Werth legt (vgl. hiefür vor Allem die Stelle, in welcher Paulus der Eremite zum Zeugniß dafür angeführt wird, daß die Theilnahme am Abendmahl nicht nothwendig ſey, de comm. sanct. 73, a). Aber auch das Wort und die Predigt treten ihm verhältnißmäßig zurück, — darum erſcheint dies die Heilsmittel verwaltende Amt verhältnißmäßig irrelevant; — wir werden finden, daß er die Mittel des Heils und ihre Verwaltung nicht nur eben als bloßen Dienſt, ſondern auch durchaus als ſekundär und zufällig anſieht. Wenn er den kirchlichen Thatbeſtand annimmt, ſo geſchieht das nicht, weil er mehr, ſondern weil er weniger Gewicht darauf legte, als die ſpäteren Reformatoren.

Dem kirchlichen Thatbeſtand gemäß konnte Weſſel in der ſichtbaren Kirche weſentlich nur die hierarchiſche Anſtalt ſuchen, an deren Spitze der Pabſt ſtand. Er erkennt dieſe an, — er gibt zu, daß es ein sacerdotium gibt — aber es gibt eben ein doppeltes unum ordinis et sacramentale, alterum naturae rationalis et commune omnibus (de sacr. poenit. 47, b), aber nur das letztere hat Werth. Es gibt eine jurisdictio papalis, aber dieſe bezieht ſich nur auf das Aeußere, Aeußerlichſte, — eine päbſtliche Excommunikation kann foris ad oculum separare — aber ſie bringt zur göttlichen Excommunikation nichts hinzu, noch viel weniger kann ſie Gott zwingen, zu excommuniciren (a. a. O. 47, a). Es gibt ein ministerium, das allerdings mit ſeiner Wirkſamkeit am tiefſten in das Innere hineinreicht, aber eben nur ſo weit, als es in Kraft individueller Geiſtesbegabung geübt wird (a. a. O. 46, b) und zum vivificare spiritu oder zum dejicere a vita viventes reicht es nicht hin (a. a. O. 46, a u. b). Weſſel läugnet alſo, daß das kirchliche Amt eine in irgend welcher Weiſe ihm ſelbſt einwohnende Autorität habe, und zwar führt er aus, daß weder in Beziehung auf Glaubensſätze noch auf die Geſtaltung des ſittlichen Lebens ihm eine ſolche Autorität beiwohne.

Was das Erſte betrifft, ſo beginnt Weſſel ſeinen Traktat de potestate ecclesiastica (S. 31, b) ſofort mit dem Satze, daß man dem Pabſt nur zu glauben habe, ſofern er recht glaube, womit er nicht nur die Untrüglichkeit des Pabſtes beſtreitet, die er ſofort auch mit konkreten Beiſpielen widerlegt, ſondern er vindicirt damit den Laien das Recht der Kritik. Er macht hier eben ſeinen Satz geltend, daß der Glaube eine theologiſche Tugend ſey und ſich nur auf Gott beziehe. Er bezeichnet die Behauptung, daß die subditi simpliciter ad credendum verpflichtet ſeyen, geradezu für irrationabile et blasphemiae plenum (a. a. O. 31, b). Der Pabſt iſt aber in dieſem Zuſammenhange nur der Repräſentant des geſammten Klerus. So wenig der Pabſt als ſolcher infallibel iſt, ſo wenig auch die übrigen Prälaten oder ganze Concilien. Hier erklärt Weſſel zwar den Gedanken Auguſtin's, daß doch zuletzt immer wieder die Kirche in der Wahrheit bleiben müſſe, finaliter nicht irren könne, zwar für wahrſcheinlich, aber nicht für nothwendig, und hält es für möglich, daß Gott propter altissimas et abditas causas, refrigescente charitate u. ſ. w. (de sacr. poenit. 50, a) Irrthümer zulaſſe. Bezeichnend für Weſſel ſelbſt und für ſeine Zeit iſt, daß er der kirchlichen Amtsautorität zunächſt die wiſſenſchaftliche Theologie gegenüberſtellt. Der Gehorſam gegen die Oberen, wie ihn Weſſel fordert, beruht überhaupt nur auf dem Grundſatz, daß die simpliciores den Weiſeren folgen müſſen (de pot. eccl. 35 b). Haben nun die höher Geſtellten zwar die Präſumtion für ſich, Weiſe zu ſeyn (a. a. O. S. 31, b), ſo doch in noch hö-

herem Maße die Univerſitäten. Mit dem ganzen Selbſtbewußtſeyn eines Pariſer Akademikers machte er gegen Höck (S. 113, a) die Autorität der Pariſer Fakultät gegen den Pabſt geltend. Aber Weſſel will freilich darum ſo wenig auf die alten Scholaſtiker ſchwören, als auf den Pabſt. Die Schafe, welche die Geiſtlichen zu weiden haben, ſind mit Vernunft und freiem Willen begabt (de pot. eccl. 34 a). Aber auch die Vernunft iſt nicht hinreichend zur Kritik der Vorgeſetzten, denn ſie iſt eine individuelle und muß ſich als ſolche der ecclesia doctorum virorum gegenüber ſelbſt als verdächtig erſcheinen (a. a. O. 37, b). Darum beruft ſich Weſſel eben auf die semper apparens evangelii veritas. Mit aller Schärfe hat Weſſel das Schriftprincip, ſo oft ſich Gelegenheit darbot, ausgeſprochen in der unumwundenſten Weiſe z. B. a. a. O. propter Deum enim evangelio credimus et propter evangelium ecclesiae et papae non evangelio propter ecclesiam, und den bekannten, dieſem letzteren Satze gerade entgegenſtehenden Ausſpruch Auguſtin's konnte er darum nur für ein verbum originis de credendo non comparationis aut praeferentiae erklären (a. a. O., über das Recht dazu ſiehe meine Abhandlung a. a. O. S. 235 f.). Die Autorität der Schrift beruht auf ihrer Inſpiration. Es iſt einfach der heil. Geiſt, der durch ſie redet (de purg. 94, b). Darum iſt ſie una copulativa auch nicht im Geringſten falſch. Sie iſt, wie ſchon geſagt, klar, legt ſich ſelbſt aus (de purg. 87, b), und auch ihre Sufficienz ſetzt er im Allgemeinen voraus, wenn er auch die Tradition nicht poſitiv verwirft und (ep. ad Hoeck 110, b) die regula fidei ſogar auf gleiche Linie mit der Schrift zu ſetzen ſcheint. Wir dürfen vielleicht ſagen, Weſſel habe die Schriftlehre im evangeliſchen Sinne vollendet, ſoweit dieß außerhalb eines beſtimmten ſyſtematiſchen Zuſammenhanges möglich war. Dagegen hat er die Schrift als Heilsmittel, wie hier wiederholt werden möge, bei Weitem nicht in evangeliſchem Maße gewürdigt. Ich habe eine einzige Stelle finden können, in welcher die veritas evangelii eine viva clavis regni heißt (de purg. 82, b). Denn wenn (a. a. O. 88 a) die Nothwendigkeit der Höllenfahrt Chriſti damit begründet iſt, daß die Heiden, um gerichtet werden zu können, haben das Evangelium erhalten müſſen, wird das darin liegende Moment wieder paralyſirt dadurch, daß unmittelbar darauf die Predigt des gegenwärtigen Chriſtus für Alle im Zwiſchenzuſtand verlangt wird, da ſo erſt das Evangelium ohne Hülle erſcheinen werde. Es kommt alſo hier im Dieſſeits das Evangelium gerade noch nicht weſentlich als Heilsmittel in Betracht, und ſo ſehr Weſſel alle kirchliche Tyrannei verwirft, ſo macht er eben doch nicht darauf gehörig aufmerkſam, daß das Evangelium gebunden und damit das Reich Gottes zugeſchloſſen ſey. Die Wirkſamkeit Gottes und Chriſti bleibt ihm eine unmittelbare und ſeine Oppoſition gegen die kirchlichen Gewalten ruht mehr auf dem Gedanken der Freiheit als der Gebundenheit des Gewiſſens. — Bezeichnend iſt nun aber, daß, während Luther die Freiheit eines Chriſtenmenſchen im Glauben gegeben findet, Weſſel ſie in der Liebe ſucht. Die Liebe kennt kein Gebot. Für Magdalena wäre es ſchwerer geweſen, non sequi, non compati, quam tollere crucem, quam simul crucifigi (de purg. 96, b). In dieſer neuteſtamentlichen Freiheit wären aber die Chriſten beeinträchtigt, wenn ſie die statuta der Prälaten annehmen müßten als göttliche Geſetze (a. a. O. 32, b). Der Hirte kann die Schafe nicht binden, nisi quantum ligantur vinculis charitatis (a. a. O. 33, b). Die kirchlichen Gebote ſind alſo nur consilia, die keinenfalls ligant ad peccatum mortale (in dieſem Punkte ganz mit Joh. v. Weſel einſtimmend). Weſſel verwirft darum auch die abſolute Verbindlichkeit der Gelübde (a. a. O. 34, a). Die Unterwerfung unter dieſe Gebote kann zwar ſittlich geboten ſeyn um des Friedens willen, aber die charitas iſt für Weſſel nicht, wie für Auguſtin, weſentlich eine charitas zur unitas, und als ſolche höchſtes Gebot, ſondern der Friede iſt nicht gut mit Schlechten und auf Koſten der Wahrheit (a. a. O. 36, b). Weſſel lehrt darum offen das Widerſtandsrecht gegen ſchlechte Geiſtliche, reſp. auch gegen den Pabſt, wenn er es auch in concreto wieder ſehr behutſam angewendet wiſſen will (a. a. O. S. 37 ff.).

Noch wichtiger aber als dieſe Begränzung der Jurisdiktion und des Regiments der

Geiſtlichen iſt das, was Weſſel wider die Macht derſelben über das im engeren Sinne ſittlich-religiöſe Leben vorbringt. Dieſe Macht ſchloß ſich in der mittelalterlichen Kirche hauptſächlich an die Lehre von den Sakramenten an. Wir können darum dieſe Seite von Weſſel's Polemik am beſten auch an ſeine Sakramentslehre anſchließen.

Indem wir über das Allgemeine derſelben einige Bemerkungen auf den Schluß aufſparen, gehen wir ſogleich auf die Taufe über.

Dieſe iſt auch ihm Bad der Wiedergeburt — baptismus morte ad vitam regenerat (de purg. 86, b). So lange nämlich der Menſch keine Liebe hat, iſt er gar nicht Menſch: interior enim homo qui secundum Deum creatus est, non est homo quamdiu mortuus est. Mortuus autem quamdiu non in vitam illam quae per charitatem est, respirat (a. a. O. 85, b; vgl. die oben angef. Stelle: qui hoc exemplari nämlich Christi non trahitur non est). Regenerirend kann die Taufe nur ſeyn, ſofern durch ſie Liebe eingegoſſen wird. Dieſe Liebe aber kommt nur von dem heiligen Geiſt. Gott alſo iſt es allein, der da tauft, und die Menſchen, die da taufen, ſind nur Diener des Sakraments. Dieß iſt nun freilich allgemein kirchliche Lehre. Aber, wenn Weſſel ſagt, daß die Taufe nicht reinigen könne, auch nicht die gratia praesens, ja ſelbſt nicht der spiritus sanctus illapsus et praesens (a. a. O. 86, b) nisi insuper studium ipsum perfecte mundum fuerit, ſo liegt darin doch etwas Weiteres, als was ſchließlich alle Dogmatik wird zugeben müſſen. Wir müſſen nämlich ſagen, daß nach Weſſel's Prämiſſen damit nicht nur der character indelebilis geläugnet iſt, ſondern auch das Weſentliche der lutheriſchen Tauflehre — da ihm die Sündenvergebung nur Folge der poſitiven Eingießung der Liebe iſt, ſo hat das Subjekt nicht etwa an der Taufe das Brett, an das es ſich immer wieder klammern kann, nicht eine bleibende ideale Zutheilung des Heils, an die es ſich immer wieder halten kann, ſondern wenn es in der Taufe nicht thatſächlich die Liebe empfängt, was aber weſentlich von ſeiner Dispoſition abhängt, ſo hat es eben nichts. Da aber die in der Taufe mangelnde Rechtfertigung nicht etwa anabaptiſtiſch durch Wiederholung derſelben ſpäter zu ſuchen iſt, und da umgekehrt, wo die wahre dispositio vorhanden iſt, auch die göttliche Eingießung folgen muß, ſo folgt, daß die Taufe eben doch nur den Werth eines Zeichens haben kann. Es iſt das nicht eine bloße Conſequenzmacherei, ſondern es wird das jedem unbefangenen Leſer ſich aufdrängen. Wenn die Stelle etwas klarer wäre, in welcher Weſſel von der Taufe für die Todten in der älteſten Kirche ſpricht und wo der baptismus eigentlich nothwendig gleich Fürbitte genommen werden muß, ſo hätten wir hierin einen direkten Beweis für das Obige. Aber wenn wir auch gern darauf verzichten, ſo kann doch das Weitere nur zur Beſtätigung unſerer Anſicht dienen.

Iſt die Taufe nicht ſchlechthin die conditio sine qua non der Wiedergeburt, ſo können die Prieſter auch nicht als ministri etwas Weſentliches zur vivificatio beitragen und der Anfang des Heilslebens kann nur auf ſchlechthin freie That Gottes zurückgeführt werden. Hanc vero mundationem, renovationem, formationem, reformationem non accepit Petrus in pastoralem commissionem (a. a. O. 85, b). Man könnte gerade aus dieſen Worten ſchließen wollen, daß nun aber wenigſtens im Fortgang eine ſolche pastoralis commissio ſich finde, wie wir ja geſehen haben, daß neben der ziehenden charitas Christi auch die charitas der Gemeinde eine ſolch innerliche Gewalt in ſekundärer Weiſe hat. Vergl. auch de sacr. poenit. 48, b. Nec sunt ulla sacramenta divinitus ad hoc data, quibus solis efficaciter impius convertatur, sed bene quibus conversus adjuvetur. Allein auch die weitere Reinigung will Weſſel Gott vorbehalten wiſſen — und die pastoralis commissio, welche er (a. a. O. 80, b) für die Getauften ſtehen läßt und nur in Beziehung auf die Heiden läugnet, wird ſorgſam auf die bloße Mitwirkung zur praeparatio beſchränkt, um nur den fernſten Schein davon abzuwehren, als könnte das Prieſterthum mit irgend einem Maße von Sicherheit eine innerliche Wirkung hervorbringen. Selbſt die Apoſtel ſind durch die Predigt nur extrinsecus cooperatores Deo (ep. ad Engelb. Leidensem 100, b).

Aus dieſer mangelhaften Auffaſſung der Taufe, nach welcher ſie wohl auch nicht mehr iſt, als eine Fürbitte der Kirche, nur eben nicht mit ſo ſicherem Erfolg wie bei Auguſtin (vgl. meine Abhandl. a. a. O. S. 231 f.), ergibt ſich auch Weſſel's Stellung zur Buße. Im Bußſakrament zeigte ſich ja, wie in keinem anderen, die Kirche in ihrer anſtaltlichen Erſcheinung als ſouveräne Macht über den Einzelnen. Zugleich aber ſprach ſich gerade in der Stellung, welche die mittelalterliche Kirche der Buße im Verhältniß zur Taufe angewieſen hatte, die völlig atomiſtiſche Anſchauung von der Sünde aus. Man hätte alſo denken ſollen, daß Weſſel vor Allem auch dieſes Verhältniß in's Auge faſſen werde. Hatte er in der charitas ein neues Lebensprincip gewonnen, ſo mußte ſich doch für ihn fragen, wie denn nun überhaupt ein gänzlich neuer Anfang des Heilslebens nach der Taufe möglich ſey. Wenn er auch nicht von ſeinem Satze aus: quomodo perfecta charitate fuit, qui postea recidivat (ep. ad Hoeck 121, b), die Frage erheben wollte, ob überhaupt der Begnadigte wieder fallen könne, — die perfecta charitas iſt ja in alleweg etwas Anderes, als charitas überhaupt —, ſo hätte man doch glauben ſollen, ſeine Beſtimmung des Begriffs „Todſünde", als der Sünde in mortuis (de sacr. poen. 59, b), werde ihn zu der Frage über die Art, wie man aus dem Gnadenſtande fallen könne, veranlaſſen. Aber wir finden darüber keine Andeutungen. Die Möglichkeit des Falls ſetzt er voraus, doch unterſcheidet er Taufe und Buße nur einmal, ſo daß die erſtere die filios perfidiae, die letztere die filios ecclesiae angehe (a. a. O. 63, b). — Dieſer Unterſchied iſt aber auch eigentlich wieder keiner, ſofern Weſſel eben an dieſer Stelle aus dem Fehlen der Satisfaktionen bei der Taufe ſchließen will, daß auch die Buße keine erfordern könne. — Was dürfen wir nun aber Anderes daraus ſchließen, als daß ihm die Taufe die principielle Bedeutung nicht hatte, die ſie uns hat, als daß er ſich den Anfang des Heilslebens auch als beliebig im Laufe des Lebens des Einzelnen ſtattfindend dachte? In zweiter Linie folgt aber daraus, daß ihm eben auch das Bußſakrament ſelbſt lediglich äußerliche Bedeutung haben konnte. — Eine ſo vollſtändige Kritik hat er von keinem anderen Dogma geliefert als von dieſem, ſo gewaltig tritt der ganze Gegenſatz ſeiner Anſchauung zur kirchlich-herrſchenden nirgends hervor, als in dieſem Punkte.

Nach einander hat er die drei Theile des Sakraments ſeiner Kritik unterzogen. Was zuerſt die contritio betrifft, ſo wiſſen wir bereits, wie er dieſe nur als Folge oder Moment der charitas anſehen konnte, die contritio als einzelner Akt mußte ihm geradezu ein Unding ſeyn. Nicht minder aber als dieſe war ihm die satisfactio im kirchlichen Sinne etwas an ſich Werthloſes. Er will ſolche Satisfaktionen zwar nicht völlig verwerfen, er läßt ſie als ſeelſorgerliche Rathſchläge zu, aber ſie ſind ihm Sache der utilitas, nicht der charitas (a. a. O. 63, b), alſo auch nicht unter allen Umſtänden verpflichtend. Die eigentliche satisfactio beſteht ihm nur in der vollkommenen Geſetzeserfüllung. Gott ſieht den poenitens, nicht die peccata an, darum ſind die Satisfaktionen im Einzelnen thöricht (a. a. O. 58, b). — Es bleibt alſo nur noch die confessio übrig. Allein auch dieſe iſt erſt Folge der Rechtfertigung: habet itaque anima sibi Deum praesentem per gratiam, quaecunque vivens peccatum suum confitetur eamque jam Deus, qui vita est, inhabitat, quam inhabitando vivere facit (a. a. O. 49, a). Iſt es aber einmal ſo weit, dann kann auch die confessio nichts Weſentliches mehr ſeyn. Quicunque ergo Deum laudant, magis vivunt quam qui sua peccata confitentur domino adversum se. Die confessio iſt ein Zeichen des Haſſes gegen das Böſe, magis aber est amare lucem quam odire peccatum (a. a. O.; vergl. auch ep. ad Hoeck 122, a). Iſt damit die poenitentia in allen ihren Theilen als einzelner Akt unmöglich, ſo muß die darauf folgende Abſolution natürlich eben ſo unmöglich ſeyn. Der einzige Schlüſſel zum Löſen iſt die Liebe per spiritum sanctum diffusa in cordibus filiorum regni. Dieſen Schlüſſel hat zunächſt Petrus, dann aber die ganze Kirche erhalten. Solvere und ligare iſt similitudine charitatis in consortium recipere vel dissimilitudine a consortio excludere. Da dieß aber mehr Sache der pietas als

autoritas iſt, ſo kann kein Heiliger nullo sexu vel conditione verhindert werden, zu binden und zu löſen (a. a. O. 44, a). Damit iſt einmal der Löſeſchlüſſel den Händen der Prieſter entnommen und die remissio vom Sakrament getrennt. Aber immer noch ſcheint er doch thatſächlich wirkſam zu ſeyn. Allein aus dem Obigen geht auch noch etwas Weiteres hervor. Nicht nur läugnet Weſſel, daß der Prieſter als ſolcher Richter ſey, da hiedurch Chriſtus des Pabſtes Stellvertreter würde, wenn er im Himmel für gelöſt halten müßte, was hier pro libito vom Pabſt gelöſt iſt (a. a. O. 65, a), ſondern auch das Löſen durch die Frommen, welche mit dem heil. Geiſt begabt ſind, hat nur deklaratoriſchen Werth, iſt nur das Amt der altteſtamentlichen Prieſter, welche den vom Ausſatz Geheilten als ſolchen erklärten (ep. ad Hoeck 116, a). Auch die Frommen reinigen nicht, ſondern anerkennen nur, daß Gott reinigt und vergibt. Das judicium der Menſchen folgt erſt auf das göttliche (de sacr. poen. 47, b). Wenn aber Weſſel dabei betont, daß überhaupt Niemand ſicher ſey, ob er Vergebung habe, wenn er vom Pabſt ſchlechthin, nicht nur vom ſittlich unwürdigen ſagt, er wiſſe ja von ſich ſelbſt nicht, ob er zur Gemeinſchaft der Heiligen gehöre, ſo kann daraus doch nur folgen, daß überhaupt die Erkenntniß des eigenen und noch mehr des fremden Herzenszuſtandes ſchwierig, ja in concreto eigentlich unmöglich iſt. Was bleibt alſo von den Bußſakramenten übrig? — ja es kann zufällig die confessio zuſammentreffen mit der Vergebung, es kann das Sakrament aus einem attritus einen contritus machen (ep. ad Hoeck 115, a), aber es iſt dieß eben auch nur ein zufälliges Zuſammentreffen, wenn gerade der Empfänger keinen obicem ponit, was aber für Weſſel auch einen ganz anderen Sinn hat, als für die Kirchenlehre. Es iſt auch hier kein wirkſamer Zuſammenhang des Sakraments mit der innerlichen Reinigung geſetzt, — das Sakrament geht ganz zufällig nebenher und das ministerium des Pabſtes und der Prieſter iſt auch hier nicht das ministerium an einem wirkſamen Gnadenmittel, ſondern nur eine äußere cooperatio, deren Werth in dem Hinwirken auf eine dispositio durch Lehren, Ermahnen u. ſ. w. liegt (de sacr. poen. 64, a).

Mit dem Bußſakrament und ſeiner Bedeutung fällt natürlich eigentlich von ſelbſt die Lehre von den Indulgenzen, die ſich doch von Anfang nur als Appendix der erſteren entwickelt hatte. Konnte Weſſel die Satisfaktionen nur für Thorheit anſehen, dem großen mandatum der Liebe gegenüber, beſchränkte er die jurisdictio des Prieſters durchaus auf das forum externum, waren nach ſeiner Anſchauung alle Biſchöfe und Prieſter bis zum Pabſt hinauf lediglich Diener an Wort und Sakramenten, ſo konnte ja eine Indulgenz nur noch als Ungeheuerlichkeit erſcheinen. Freilich gab er Satisfaktionen oder, wie er ſich ausdrückt, eine poenitentia injuncta im Gegenſatz zu der injungenda zu, — welche letztere eben in der Mahnung beſtand, noli amplius peccare (de sacr. poen. 63, b) — ſo konnte er auch der kirchlichen Obrigkeit das Recht nicht beſtreiten (a. a. O. 47, a), dieſe kanoniſchen Strafen aufzuheben und zu ermäßigen. Dieß hat auch Weſſel zu thun nicht im Sinne, wohl aber weiß er, daß die Indulgenz in praxi etwas ganz Anderes iſt, als in der Theorie. Populares, ſagt er (a. a. O. 66, b), aliter de indulgentiis et aliter Romani pontifices; Papa enim plenariam remissionem ab injuncta poenitentia — populus inoffensum transitum ad beatitudinem (a. a. O. 66, b), aber es ſind ihm auch die Fäden bekannt, die zwiſchen beiden Anſchauungen vermitteln, und dieſen geht er darum ſorgfältig nach. Der Grundſatz, von dem er dabei ausgeht, bleibt immer der: quae immediate inter Deum et hominem geruntur haec sibi Deus dijudicanda reservavit (de purg. 77, a). Sollte nun aber auch eine remissio durch Menſchen möglich ſeyn, wie man dieß wenigſtens tropiſch ja ſagen kann (ep. ad Engelb. Leid. 100, b), ſo iſt doch eine theilweiſe Vergebung nicht möglich. Der Unterſchied wie zwiſchen culpa und poena, ſo auch zwiſchen ewigen und zeitlichen Strafen, iſt völlig ungerechtfertigt. Quomodo enim remissa peccata quando adhuc imputantur ad poenam? fragt er (de sacr. poenit. 59, b). Eine vergebene Todſünde kann ſo wenig zur Strafe aufbehalten werden, als eine geheilte Wunde eine

Todeswunde ſeyn kann. Zurechnung zur Strafe und Vergebung ſchließen ſich aus, aber auch zeitliche Strafen können nicht eintreten, denn hat Gott die ewige Strafe vergeben, warum nicht auch die zeitliche? Eine Satisfaktion nach der Vergebung iſt eine detractatio der sacramentalis sufficientiae, iſt eine falsificatio des Wortes absolvo te und, was das Schlimmſte iſt, die Satisfaktionen periclitant sacramentum quia protrahunt usque in peractam totaliter poenitentiam injunctam — (a. a. O. 59, c) —, die einzige Stelle, in welcher Weſſel ein Bedürfniß der durch das Sakrament zu erlangenden certitudo salutis durchblicken läßt. — Nun ſind freilich auch nach der Vergebung der Todſünden, d. h. nach der vivificatio noch venialia vorhanden, es iſt eine immundicia vorhanden qualis multa saepe ex infirmitate, ex mala priori consuetudine ex multiplici societate u. ff. auch im Stande der Gnade vorhanden ſeyn kann (a. a. O. 58, a), — allein es fällt ihm dieſe punitio nicht unter dem eigentlichen Geſichtspunkt der Strafe, ſondern es iſt eine castigatio (ib. 60, a). Aber wollte man auch dieſe castigatio Strafe nennen, ſo gehört doch auch ſie vor das göttliche forum „manent igitur", ſagt er (ep. ed Hoeck 117, b); „tales poenae temporales finaliter divino foro taxandae tantum." Denn auch die peccata venialia können nur durch weitere Eingießung der Liebe vergeben werden, — was der Pabſt nicht vermag (a. angef. O. 122, a), ſie bleiben alſo als bindend auf ewig, bis ſie thatſächlich aufgehoben werden (de purg. 77, b). Eine plenaria indulgentia wäre nichts Anderes als omnis obstaculi beatificam visionem impedientis sublatio activa (de sacr. poen. 64, b). Kann ſo Weſſel von dem Gedanken der Unabtrennbarkeit von Strafe und Sünde aus die auf dem Gedanken der Trennbarkeit derſelben beruhende Lehre von den Indulgenzen nur für ganz verkehrt halten, ſo greift er ebenſo auch das andere Fundament derſelben an, nämlich den Gedanken der Trennbarkeit von Perſon und Verdienſt und von der Uebertragbarkeit des letzteren. Einmal ſind merita qualiacunque personalia non realia, gratia non jure provenientia (de comm. sanct. 71, a), das meritum non solum pensatur ex genere actus sed magis ex animo operantis (a. a. O. 74, a). Mit dem letzteren Satze weiſt er die beſondere Verdienſtlichkeit gewiſſer Dinge, wie der Virginität, zurück, — die charitas iſt die einzige Tugend, nach der alles Verdienſt bemeſſen wird. Sodann aber will er auch Nichts von einer supererogatio wiſſen: wenn auch einer einen höheren Grad sibi et caeteris fructuosum et per hoc illis supererogantem erreicht pro suo tamen gradu nihil supererogavit. Denn jeder facere tenetur, was er thun kann praedicando, intercedendo, docendo u. ſ. w. (a. a. O. 71, a). Nur die thörichten Jungfrauen verlaſſen ſich auf fremdes Oel (a. a. O. 71, b). Chriſtus allerdings hat den Lohn ſeiner Arbeit und servitus auf uns übergetragen (a. a. O.), aber er iſt allein auch der distributor. Der Pabſt vermag super meritum passionis Christi ſo wenig, als er über die Taufe vermag (de purg. 78, a). Allerdings haben wir nun geſehen, daß Weſſel ja doch von einem thesaurus ecclesiae etwas weiß — wie die Juden an allem unſchuldigen Blut von Abel bis Barachja ſich ſchuldig machten, ſo iſt umgekehrt auch der Einzelne Theilnehmer an allen Gütern der Kirche, aber der Pabſt hat darüber kein arbitrium, nur ſo weit er fideli ministerio ein Sehnen erwecken kann, kann er auch mittelbar in den Segen der Gemeinſchaft einführen (a. a. O.). Nur bei dieſer Beſchränkung iſt er wirklich Diener Chriſti und was er thatſächlich ſeyn ſoll, servus servorum Dei. — Weſſel kennt, wie wir ebenfalls bereits wiſſen, nun allerdings auch eine Thätigkeit der Kirche für den Einzelnen, nämlich die Fürbitte, und in dieſem Sinne hat auch der Pabſt eine gewiſſe Macht über den thesaurus (a. a. O. 68, a), aber einmal hat er offenbar keine Macht gerade über die wirkſamſten Fürbitten, die der Heiligen, der ecclesia triumphantium (a. a. O.), ſodann iſt zu dem Gebet im Namen Jeſu keine päbſtliche Intervention nöthig (ep. ad Hoeck 108, a), und endlich ſind auch die kräftigſten Fürbitten der Heiligen nicht wirkſam ohne die dispositio deſſen, für den gebeten wird (a. a. O. 73, a). Wir ſehen, wie auch hier Weſſel ſich ängſtlich hütet, das unmittelbare Verhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen durch irgend welche wirkſame Vermittelung zu treiben.

Sind ſo Indulgenzen unter allen Umſtänden verkehrt und jedenfalls auf ihre erſte urſprüngliche Bedeutung zu beſchränken, über die ſie nach Weſſel's Anſicht erſt Bonifacius VIII. erhob, ſo iſt ihm noch mehr ein Gräuel eine plenaria indulgentia, eine ſolche würde abſolute Pönitenz, dieſe wieder abſolute Liebe und letztere abſolute Sündloſigkeit vorausſetzen. Die Ertheilung einer ſolchen iſt der Verſuch, in das Gottesreich, in welches nichts Unreines eingehen kann, Sünder zu intrudiren (ep. ad Hoeck 120, b). Wie unſicher auch im Volksurtheil eine ſolche Indulgenz ſey, zeigt er daran, daß jeder Bettelmönch, auch wenn er mit einer ſolchen Indulgenz verſehen wäre, doch auf die Fürbitten ſeiner Genoſſen nicht verzichten würde (a. a. O. 109, b). Nach dem Allen kann Weſſel nur das allerentſchiedenſte Verdammungsurtheil über die Indulgenzen und die indulgentiarios scelestissimos fällen. Auch ihm ſind die Indulgenzen Betrügereien und ſeine ganze Lehre iſt der ſchneidendſte Widerſpruch dagegen. Der Bindung des Subjekts an die Kirche und ihre Anſtalten, auch die Sakramente, ſtellt er die völlige Innerlichkeit und Einheitlichkeit des geſammten Heilslebens gegenüber. Gott und Chriſtus allein wirken den Glauben im Menſchen, durch welchen derſelbe mit Gott in Verbindung und damit in den Stand der Gnade tritt, und welcher unmittelbar in die Liebe übergeht, in deren Wachsthum der ganze Proceß des Heils beſteht, durch deren Wachsthum der Menſch immer mehr Chriſto und Gott gleichgeſtaltet werden ſoll, die anklebende Sünde und damit auch alle noch etwa reſtirende Schuld überwunden werden ſoll und auf deren Entwicklung Wort und Sakrament ebenſo nur einen mittelbaren Einfluß haben, wie auf ihre Entſtehung. Dies letztere gilt nun namentlich auch noch von dem dritten Sakrament, das Weſſel noch in's Auge faßt, dem Abendmahl.

Weſſel bekämpft hiebei vor Allem das opus operatum, die Darbringung von Meſſen für eine beſtimmte Perſon. Der Nutzen der Meſſe beſtimmt ſich nicht nach der intentio des Darbringenden oder Empfangenden, ſondern nach der dispositio des letzteren (de comm. sanct. 72, a). Dieſe dispositio beſteht eben im Hunger und Durſt darnach. Der Opferbegriff wird hier alſo zunächſt ganz außer Acht gelaſſen. Es handelt ſich um die manducatio des Lebensbrodes — ohne welche freilich kein Leben möglich wäre. Aber zu dieſer manducatio iſt keine äußere Darbringung nöthig. Immo qui credit, manducat etiamsi nusquam extra offeratur (a. a. O. 73, a). Damit iſt ganz in Uebereinſtimmung mit dem bisher Entwickelten die Zwingli'ſche Abendmahlslehre im Princip ausgeſprochen. In Beziehung auf das Einzelne ſeiner Abendmahlslehre und den hiſtoriſchen Zuſammenhang Zwingli's mit ihr verweiſen wir der Kürze wegen um ſo mehr auf die eingehende und geiſtvolle Darſtellung Ullmann's (a. a. O. S. 560—596), als ſeine Abhandlung über die Euchariſtie in der farrago keinen Raum fand, vermuthlich wegen der Abneigung Luther's dagegen. Wir führen nur an, daß Weſſel wie von einem Taufen, ſo auch von einem communicare für die Todten weiß — alſo auch das Abendmahl mit Auguſtin und der ganzen alten Kirche, auch abgeſehen von dem Opfer, in die innigſte Beziehung zum Gebet bringt (a. a. O. 72, b).

Alle Sakramente ſind ihm fidei instrumenta tanto semper efficacia, quanto est fides negociosa, sopitae fidei ociosa sunt sacramenta (a. a. O.). Wir können auch in dieſem allgemeinen Satze nur eine Beſtätigung davon ſehen, daß Weſſel das innere Leben von aller äußeren Cauſalität möglichſt frei machen will. Seine Sätze in Beziehung auf die Wort und Sakrament gegenüber nöthige dispositio lauten ſcheinbar ſo pelagianiſch, daß wir ſie mit ſeinen auguſtiniſchen Prämiſſen nur ausgleichen können, wenn wir eine eben den Gnadenmitteln nicht immanente, neben ihnen hergehende unmittelbare Heilswirkſamkeit Gottes ſetzen, wie ſie ſich ja auch ſchon bei Auguſtin ſelbſt findet. Nur ſind ihm die Gnadenmittel ſelbſt, die bei Auguſtin als opus operatum dennoch durchaus nothwendig ſind, verhältnißmäßig bedeutungslos geworden. In dieſer mangelhaften Beſtimmung des Verhältniſſes des Inneren und Aeußeren können wir, wie geſagt, nur eine myſtiſche Einſeitigkeit ſehen, auf die wir auch noch einen anderen Zug zurückführen möchten, den wir ſonſt nicht ſchicklich anzubringen wiſſen, nämlich eine ge-

wiſſe Vorliebe für das Eremitenthum neben tiefer Verachtung des Mönchsthums. Wir fügen dieſen Zug um ſo mehr beiläufig an, da wir in Betreff der Aſketik Weſſel's ebenfalls auf Ullmann (a. a. O. S. 633—642) verweiſen möchten.

Je mehr Weſſel auf die poſitive Ausgeſtaltung des neuen Lebens Werth legt — auf die reformatio nicht nur auf die regeneratio, je mehr ihm die Sündenvergebung nur accidens, nicht Mittelpunkt iſt, je mehr er die Sündenvergebung in gewiſſem Sinn im Wachſen begriffen anſieht, um ſo mehr muß er auch geneigt ſeyn, dieſe Entwicklung über das jetzige Zeitleben hinaus zu verfolgen. Weſſel iſt ein eifriger Vertheidiger des Fegfeuers, freilich ſo wenig im römiſchen Sinne, daß ſein Gegenſatz gegen dieſes Dogma nur um ſo ſtärker hervortritt, je mehr der Name auf Gleichartigkeit hinzudeuten ſcheint. Die hauptſächlichſten Differenzpunkte zwiſchen der Lehre Weſſel's und der der römiſchen Kirche liegen in der verſchiedenen Auffaſſung des Zweckes und der Art dieſes Zwiſchenzuſtandes. — Was den erſteren betrifft, ſo läugnet Weſſel natürlich mit den Satisfaktionen auch den ſatisfaktoriſchen Zweck des Fegfeuers, es iſt ein purgatorium, kein satisfactorium, denen, welche mit Chriſto zuſammenhängen, iſt ja ſeine satisfactio gänzlich gegeben. Mag es auch nützlich ſeyn, daß die Menge es für ein Fegfeuer hält, ſo iſt es doch eben ſo wenig ein ignis poenalis als ein satisfactorius. Wäre poenaliter affligi ſo viel als purgari, ſo würde folgen: daß magis torqueri magis purgari wäre und die böſen Dämonen nahezu für gereinigt angeſehen werden müßten (de purg. 82, b. 83, a). Der ganze Zweck iſt vielmehr eben in dem Namen ausgeſprochen: purgatorius ignis est, qui interioris hominis sordes etiam carne soluti comitantes purgat potius quam torquet (a. a. O. O. 79, a). Da zur Gemeinſchaft mit Gott volle Liebe, volle Ebenbildlichkeit gehört, hier aber Niemand vollkommen iſt, ſo muß es einen Ort ſolcher Entwicklung geben. Gegen die Behauptung ſeines orthodoxen Gegners Höck (ep. ad Wessel. 104, a), daß die sordes größtentheils aus dem Leib kommen und mit ihm abgelegt werden (vgl. dazu Möhler's Vorwurf gegen die Proteſtanten, daß ſie von einer mechaniſchen Befreiung von der Sünde ſo viel reden, Symbolik 3. Aufl. S. 216), macht Weſſel geltend, daß die Grundſünde, die Selbſtſucht, nicht dem Leib angehöre, ſonſt hätte ſie der Teufel nicht (ep. ad Hoeck 120, b). Andererſeits kann es auch im Reinigungsort nicht mehr für eigentliche Bekehrung Raum geben — non enim ibi regenerantur a morte ad vitam (a. a. O. 81, b). Doch iſt dabei zu bemerken, daß von hier aus Weſſel auch auf den Gedanken eines unbewußten Glaubens und damit auch einer unbewußten Wiedergeburt getrieben wird, da auch Heiden die Predigt Chriſti dort vernehmen (a. a. O. 87, b ff.). Auch dieß iſt bezeichnend für Weſſel's Anſchauung von der unmittelbaren Wirkſamkeit Gottes in den Menſchen. — Aus dieſem Zweck ergibt ſich nun von ſelbſt auch die Art, wie ſich Weſſel das purgatorium denkt (Art und Daſeyn des Fegfeuers ſucht er bibliſch zu begründen, namentlich aus 1 Kor. 3. — wir laſſen uns aber auf dieſe Beweiſe nicht ein). — Das Fegfeuer kann nur ein ignis rationabilis ſeyn (ep. ad Hoeck 118, b ff.). Er beruft ſich dafür auf Gregor von Nazianz und beſtimmt dies Feuer näher dahin, daß es sordes rationales imperfectae sapientiae, imperfecti de deo judicii et imperfectae justitiae de Deo purgare debet (a. angef. O. S. 24, a). Es kann alſo kein materielles Feuer ſeyn, wie auch in der Korintherſtelle nur zwei Worte: Christus und probare, nicht tropiſch ſind (de purg. 79, b). Dieſes Feuer iſt nun nichts Anderes, als das von Chriſtus gebrachte Feuer, das Feuer der Frömmigkeit, die für ſich purgatrix iſt (ep. ad Hoeck 120, a). Näher iſt es die Liebe, welche auch hier das eigentlich Treibende und Brennende iſt, und gerade durch ſie wird auch ein gewiſſes Moment der Strafe hereingebracht — habet nihilo minus illa pietas immo flagrans amor dilatus languorem et poenam suam —, aber wie dieſer moeror aus der Liebe ſtammt, ſo erlangt er auch fortwährend Wachsthum derſelben (a. angef. O.). Die Verſtorbenen ſind alſo in statu non misero, non sub virga lictoris, ut in igne praeparato diabolo et angelis ejus sed sub disciplina patris instituentis et eorum cotidiano profectu gaudentis (de purg.

81, b). Dieſe institutio wird näher den Engeln zugeſchrieben vermöge eines actus hierarchicus — ſie vollenden die drei Theile des göttlichen Ebenbildes — die mens per sapientialem cognitionem Dei, die Intelligenz erleuchten ſie per sublimem glorificationem Dei — aber nicht ohne Mitwirkung der Dreieinigkeit (a. a. O. 79, b. 80, a). Wir haben hier eigentlich eine ideale Kirche als Anſtalt, aber auch hier wahrt der über den Areopagiten hinausgeſchrittene Weſſel wieder die Unmittelbarkeit des Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſchen. Ja es iſt doch wieder Chriſtus ſelbſt, der ſein Evangelium hier verkündigt und zwar ohne Hüllen als der Hirte, der ſich ſeiner Heerde ſelbſt annimmt. Er wird das ewige Evangelium verkündigen, das nicht der Vermittelung des organiſchen, leiblichen Lebens oder der phantasmata bedarf (a. a. O. 90, b). Wenn wir ihn ſehen als den Inbegriff der Schätze aller Weisheit u. ſ. f., als die vollendete Liebe, dann müſſen wir wohl vollſtändig durch ſie gezogen werden (a. a. O. 97, b). Das purgatorium kann ſo nur ein Ort der Freude ſeyn, in den zu kommen auch für den Frömmſten nothwendig, aber eben ſo erwünſcht iſt. Das Licht ſcheint heller als hier, die Entwicklung geht viel raſcher als hier. Die Verſtorbenen ſind ausgeführt aus dem Gefängniß, befreit vom Fleiſch, von den Nöthen der Gebrechlichkeit los, entriſſen den Stricken des Feindes, in der promptitudo des Geiſtes hergeſtellt, hören das Geſetz und die Stimme des Geſetzgebers nicht als taube Hörer, ſondern gerüſtet zu der Erfüllung der Gebote (a. a. O. 84, b)*). Sie ſind mit einem Worte im Paradies — und zwar glücklicher als die erſten Eltern, nicht nur weil ſie vor dem Fall ſicher ſind (a. a. O. 84, a), ſondern auch weil ſie mehr Liebe und Gnade haben als Adam; eine Magdalena hat trotz ihrer früheren Sünde mehr Gnade, denn ſie ſieht den Erſtgeborenen unter vielen Brüdern — et quanto clarior veritas, tanto clarior et amplectenda charitas (de purg. 97, a). Wiederholt betont Weſſel, daß die Sünde in ihren Wirkungen völlig aufgehört haben werde (a. a. O. 76, b). Es iſt dieſer letztere Satz, wie er namentlich gegen einſeitige Ueberſchätzung der Virginität gerichtet iſt, gemeinſam evangeliſch, — aber dennoch zeigt ſich auch in dieſer letzteren Ausführung, daß für Weſſel das Gefühl der Schuld ein untergeordnetes, die Sünde ein accidentielles Moment war. So wenig er läugnet, daß ſie eine Verkehrung ſey, ſo kommt er doch gerade in dem, was er über Adam und Eva ſagt, der Anſicht nahe, daß ſie eigentlich natürlich ſey — mußten auch Adam und Eva erſt gereinigt werden — ſo hatten ſie wenigſtens von Anfang an peccata venialia. Darum kann denn auch für die gefallene Menſchheit der Gedanke, gerettet, begnadigt zu ſeyn, nicht mehr Werth haben oder überhaupt eigentlich keinen beſonderen Werth haben neben dem anderen, daß das Ziel, das Gott der Menſchheit geſteckt, erreicht ſey. — Es iſt bezeichnend, daß Weſſel, obgleich er das dem Teufel und ſeinen Engeln bereitete Feuer nennt, doch nicht, wie Auguſtin, neben die fruitio und visio Dei das Gegenbild der ewigen Unſeligkeit ſtellt. Auch in dieſer Beziehung vergißt er die Sünde. Es zieht ihn, wie Zwingli, vielmehr hin zu einer ἀποκατάστασις — zu einer Vereinigung alles Lebendigen in völlige Einheit mit Gott. — Er hat dieſe Perſpektive nicht ausgeführt, allein ſein ganzer Standpunkt brachte es mit ſich, daß ſein Auge doch weſentlich hinausgerichtet war auf das Ziel — auch in dieſer Beziehung ein Gegenſatz zu der deutſchen Reformation mit ihrem Beruhen in der unmittelbaren certitudo salutis. In dieſer — mit einem Worte, in der Rechtfertigungslehre hatte Luther die ungeheure Anziehungskraft für das Volk, durch dieſe wurde er erſt zum Reformator. — In der That, ſo kühn es ſcheint, Luther's eigenes Zeugniß über ſein Verhältniß zu Weſſel anzugreifen, wird es doch ſich nicht läugnen laſſen, daß bei allem Reformatoriſchen in Weſſel dieſem die eigentliche reformatoriſche Genialität fehlt. Er hat nichts durchſchlagendes Populäres. Gemüth und Phantaſie treten in den Hintergrund, ich möchte ſagen: auch ſeine Myſtik trägt etwas Rationaliſtiſches an

*) Es mag dieß auch eine ungefähre Vorſtellung davon geben, wie ſich Weſſel den Urzuſtand dachte.

ſich. Sein ganzes Weſen berührt ſich mehr mit den Schweizern, namentlich Zwingli — und es kann von hier aus nicht zufällig erſcheinen, daß Weſſel's Vaterland dem reformirten Typus zufiel. Es hängt mit dieſem Mangel an Genialität und der größeren Empfänglichkeit für Fremdes zuſammen, daß er einerſeits mehr als die Reformation noch mit der Scholaſtik und in größerem Maße mit Auguſtin verwandt iſt, während er andererſeits wieder vorwärts deutet auf modernere Erſcheinungen. Immerhin aber hat er die mannichfaltigen Elemente ſeiner Bildung mit ſo viel Originalität verarbeitet, daß wir nicht anſtehen dürfen, unſer obiges Urtheil feſtzuhalten, daß er in dogmatiſcher Beziehung der bedeutendſte Vorläufer der Reformation ſey.

Trotz der Verehrung, in welcher Weſſel während ſeines Lebens ſtand, namentlich in dem Kreiſe der Brüder vom gemeinſamen Leben, konnten ſeine Schriften doch dem Schickſal nicht entgehen, von der fanatiſchen Wuth der Bettelmönche verfolgt zu werden. Sie traten daher auch nicht ſofort an's Licht, ſondern erſt die beginnende Reformation erneuerte das Andenken dieſes Mannes wieder. Durch Luther's Vermittelung trat die erſte Sammlung ſeiner Schriften unter dem Titel farrago rerum theologicarum uberrima 1521 an's Licht und erlebte ſofort in den folgenden Jahren 1522 und 1523 mehrere Auflagen. Die letzte iſt durch Strack in Gießen beſorgt, 1617, nachdem ſchon 1614 eine Geſammtausgabe ſeiner Werke in Gröningen erſchienen war. Die farrago enthält folgende Schriften: 1) de benignissima Dei providentia; 2) de causis, mysteriis et effectibus dominicae incarnationis et passionis; 3) de dignitate et potestate ecclesiastica; 4) de sacramento poenitentiae; 5) quae sit vera communio sanctorum; 6) de purgatorio; 7) eine Anzahl Briefe, namentlich den Brief an Höck de indulgentiis. Die Geſammtausgabe enthält weiter noch vor Allem den Tractat de eucharistia, der wohl Luther'n ſchon mitgetheilt war, aber aus dogmatiſchen Gründen von ihm nicht veröffentlicht ward. Ferner eine ausführlichere Schrift de causis Incarnationis et de Magnitudine Dominicae passionis in zwei Büchern, und endlich drei ascetiſche Schriften: 1) de Oratione; 2) Scala Meditationis; 3) Exempla Scalae Meditationis. In dogmatiſcher Beziehung können alle dieſe genannten Schriften, welche nur die Geſammtausgabe enthält, der farrago gegenüber nichts weſentlich Neues enthalten, mit Ausnahme der Abhandlung über das Abendmahl. Die Schriften Weſſel's, wie ſie in der farrago enthalten ſind, machen großentheils den Eindruck einer gewiſſen Moſaikarbeit. Es ſind Theſenreihen, einzelne Aperçus, von denen zum Theil klar iſt, daß ihre Zuſammenſtellung nicht von Weſſel ſelbſt herrührt. Man bekommt ganz den Eindruck, daß Weſſel ein Mann war, der eigentlich immer mit der Feder in der Hand lebte, aber eben darum ſich ſelten beſonders hinſetzte, eine Arbeit von größerem Umfange durchzuführen. Darnach kann es auch nicht auffallen, wenn die Angaben über verlorene Schriften etwas ſchwankend ſind. Hardenberg nennt fünf ſolche: 1) liber notularum de Scripturis sacris et variis Scripturarum locis; de Creaturis; de Angelis; de Daemonibus; de Anima — offenbar auch ein Conglomerat von Notizen — 2) liber alius magnus de Dignitate et Potestate ecclesiastica de Indulgentiis. — 3) Libellus de Nominalibus. — 4) de triduo Christi in sepulchro. — 5) duo libelli practici in Medicina. — Von ſeiner großen Notizſammlung, dem mare magnum, iſt ſchon geredet. — Außerdem hat Ullmann noch vier Schriften namhaft gemacht, die er eigenen Aeußerungen zufolge geſchrieben: 1) liber de futuro seculo; 2) liber de peccatis; 3) de Notitia et Visione Dei; 4) de Moribus veterum haereticorum. Doch läßt es Ullmann von den drei letztgenannten Titeln ſehr zweifelhaft, ob ſie wirklich Werke von Weſſel bezeichnen (vgl. Ullmann a. angef. O. S. 667—680. Das Schickſal der Schriften Weſſel's hat Muurling in der eigenen disquisitio VII. S. 117—131 behandelt).

Nachrichten über Weſſel's Leben wurden zuerſt von Regner Prädinius — von 1508 bis 1539 Rektor der Schule zu Gröningen, einem eifrigen Verehrer Weſſel's, geſammelt, dieſelben ſind aber verloren. Dagegen haben wir noch das, was Albert Harden-

berg, der bekannte Domprediger zu Bremen, † 1574 mit großem Intereſſe zuſammenſtellte. Ein Manuſkript ſeiner, in der Gröninger Ausgabe der Werke Weſſel's zuerſt veröffentlichten Lebensbeſchreibung hat Ullmann in München, etwas vollſtändiger als der Druck, gefunden. Von ſpäteren ſind zu nennen: Effigies et vitae Professorum Academiae Groningae, Gröningen 1654, und die frieſiſchen Hiſtoriker Suffridus Petri und Ubbo Emmius, von denen der erſtere in ſeinem Buche de Scriptoribus Frisiae, der letztere in ſeiner historia rerum Frisicarum von Weſſel handelt.

Die Forſchungen über Weſſel's Leben haben im Einzelnen namentlich holländiſche Gelehrte ſich angelegen ſeyn laſſen. Dieſelben dürften zum Abſchluß gebracht ſeyn durch den holländiſchen Gelehrten Wilhelm Muurling, der außer der oben benutzten commentatio historico theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis pars prior Trajecti ad Rhen. 1831, eine Antrittsrede hielt zu Gröningen: de Wesseli Gansfortii, germani Theologi, principiis atque virtutibus. Amstelod. 1840, und von Ullmann in ſeinem Werke über Johann Weſſel, ein Vorgänger Luther's, Hamburg 1834, und noch mehr in der zweiten erweiterten Auflage dieſes Werks, das unter dem Titel „Reformatoren vor der Reformation“ in zwei Bänden, Hamburg 1841 und 1842 erſchien. Dieſe gründliche, geiſtvolle Arbeit iſt zugleich die einzige ausreichende Darſtellung ſeiner Lehre, die wir im Obigen zwar in einigen Stücken ergänzt oder berichtigt zu haben glauben auf Grund namentlich der eindringenden ſymboliſchen Arbeit der deutſchen Theologie in den letzten 20 Jahren, die aber um ſo mehr klaſſiſch bleiben wird, als ſelbſt monographiſche Werke über dogmengeſchichtliche Stoffe, wie die von Baur, Dorner, in Bezug auf Weſſel ungebührlich kurz ſind. H. Schmidt.

Nachtrag zum Artikel „Waldenſer“ S. 521 ff. — Inhalt der in Cambridge neuerdings wieder aufgefundenen Morland'ſchen Sammlung waldenſiſcher Handſchriften. — Bei dem Intereſſe, welches ſich an die Wiederauffindung dieſer Dokumente knüpft, ſcheint es nicht unpaſſend, ſondern es wird vielmehr manchen Leſern willkommen ſeyn, wenn hier nach Bradſhaw a. a. O. eine genaue Angabe des Inhalts jener Handſchriften mitgetheilt wird, zumal da die Verzeichniſſe bei Leger I, 21., Monaſtier II, 235. nicht ganz mit dem von Bradſhaw übereinſtimmen. Wir nehmen die von demſelben befolgten Benennungen der verſchiedenen Bände an.

A, nach Bradſhaw in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geſchrieben, auf Papier und Pergament, $3\frac{7}{8}$ Zoll hoch, $2\frac{7}{8}$ Zoll breit, beſteht aus ſechs verſchiedenen Theilen, alle von derſelben Hand, ausgenommen vielleicht der letzte. Der erſte Theil enthält 1)Genesis, eine Ueberſetzung von Geneſis Kap. 1—10; 2) einen Tractat über die Natur der verſchiedenen Thiere; 3) einen Tractat über die Sünden, lo tracta de li pecca; 4) eine Predigt vom Worte Gottes (De la parolla de Dio). Man hat geglaubt, daß dieſe Predigt die Jahrzahl 1230 trage, aber Bradſhaw lieſt 1530. Der zweite Theil iſt in lateiniſcher Sprache geſchrieben und enthält Belehrungen, an die Geiſtlichkeit gerichtet, mit den Anfangsworten: sequitur de imposicione penitencie. Der dritte Theil enthält eine Rede, die mit den Worten anhebt: alcuns volon ligar la parolla de Dio segont la lor volunta; die Rede ſelbſt handelt von den vier Arten von Ueberlieferungen (trametament), nämlich von Gott allein, von Gott und Menſch, vom Menſchen allein, und von den uſurpirenden Predigern. Der vierte Theil iſt ein Tractat, betitelt „Herman“. Der fünfte Theil iſt eine Sammlung von lateiniſchen Schriftſtücken, darin iſt doctor evangelicus, d. h. Wicliffe, angeführt. Der ſechſte Theil enthält, nach drei kurzen Paragraphen, eine kleine hiſtoriſche Erörterung über die freiwillige Armuth der Kirche; leider fehlt das Ende; es iſt darin geſagt, daß zwei Jahrhunderte (dui cent an) nach Peter Valdo eine Verfolgung ſich erhob, welche bis zu der Zeit des Schreibenden ſich erſtreckte; dui iſt zum Theil ausradirt.

B, wahrſcheinlich in der erſten Hälfte des 15. Jahrhunderts geſchrieben, auf Per-

gament, 4¼ Zoll hoch, 3¼ Zoll breit, beſteht aus drei Theilen von derſelben Hand. Der erſte Theil enthält 1) die ſieben Bußpſalmen, 2) den Prolog zum Evangelium Johannis, in lateiniſcher Sprache, 3) glosa pater noster, — Auslegung des U. V., 4) Treçenas, es ſind 4 treçenas, die den vier Vierteln der Jahresſonntage entſprechen. Jede treçena enthält dreizehn Sonntage mit den dazu gehörigen epiſtoliſchen und evangeliſchen Perikopen, betitelt: 1ſter, 2ter, 3ter Sonntag der erſten, zweiten (u. ſ. w.) treçena; 5) Doctor; 6) Penas; 7) li goy (Freuden) de paradis; 8) La pistola (Brief) de li amic. Nun folgen die Gedichte: 9) Novel confort; 10) Lo novel sermon; 11) La nobla Leyczon, welche die Jahrzahl 1400 trägt, wie wir gezeigt haben S. 526; 12) Payre eternal; 13) La barca. Es fehlt alſo: l'avangeli de li quatre semencz, Lo despreczi del mont. Der zweite Theil enthält: 1) einen Tractat über die zehn Gebote; 2) die 12 Artikel des Glaubens; 3) die ſieben Todſünden; 4) die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes; 5) die theologiſchen Tugenden; 6) die Cardinaltugenden; 7) von den Gütern des Glückes, der Natur und der Gnade; 8) von ſechs Dingen, die in dieſer Welt beſonders geehrt werden; die übrigen neun Seiten enthalten zwei Predigten und eine Stelle über die Mißbräuche (abusions). Der dritte Theil iſt an beiden Enden defekt und enthält ſieben Predigten.

C, ungefähr um die Mitte des 15. Jahrhunderts geſchrieben, auf Papier, 3⅜ Zoll hoch, 2½ Zoll breit, beſteht aus drei Theilen, von derſelben Hand herrührend. Der erſte enthält zwei Predigten, die eine handelt de la confession, die andere de la temor del Segnor. Der zweite Theil enthält nur Eine Predigt. Der dritte Theil enthält 1) eine Predigt (?), betitelt: tribulacions; 2) eine Ueberſetzung von 2 Makk. Kap. 7.; 3) eine dergl. von Hiob Kapp. 1. 2. 3. u. 13.; 4) eine dergl. vom ganzen Buche Tobiä; 5) die 14 erſten Verſe der Nobla Leyczon, welche die Jahrzahl 1400 enthalten (ſ. S. 527).

D, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts geſchrieben, auf Pergament, 3½ Zoll hoch, 2½ Zoll breit, iſt an beiden Enden defekt und enthält 1) eine Sammlung von mediciniſchen Recepten, ohne Anfang; 2) eine Rede über „tribulacions" (Anfechtung), mit den Worten beginnend: ayci comença sant Isidori; 3) eine Predigt über die ſieben Todſünden und die Heilmittel dagegen, über den Text: donca vos mesquins perque tarçen de ben far etc.; 4) eine Predigt über das Almoſen, über den Text: o vos tuit liqual lavora etc.; 5) drei kleinere Schriftſtücke, beginnend: a) Dio bat li ome, b) Nota que la son quatre cosas que nos apellan, c) Nos vehen esser na; 6) mehrere kurze moraliſche Betrachtungen; 7) eine kurze Rede über die zwölf Freuden des Paradieſes; 8) eine kurze Ueberſicht der chriſtlichen Lehre, mit den Worten anhebend: a tuit li fidel karissimes christians sia salu en etc., unter acht Rubriken vertheilt, aber in der Mitte der dritten abgebrochen.

E, von ungleicher Handſchrift, auf Papier geſchrieben, 4¼ Zoll hoch, 3⅜ Zoll breit; es finden ſich darin die Jahrzahlen 1519, 1521; wirklich ſcheint Alles ungefähr aus derſelben Zeit herzurühren. Der Band enthält vier Theile, wovon die zwei erſten Theile einer lateiniſchen Grammatik ſind: 1) de interrogationibus, de participiis, de casu genitivo locali, de comparativis, de gerundiis; 2) de verbis, wobei die Worte in den waldenſiſchen Dialekt überſetzt ſind. Voran ſteht: anno domini millesimo q 1521. dies: 9 mensis Januarii. Der dritte Theil enthält Auszüge aus den Sprüchen und dem Prediger Salomo, aus Jeſus Sirach, worauf 4) einige Sentenzen Gregor's des Großen folgen; 5) ein Gedicht, deſſen Anfangsworte ſind: tout co que la terre nourist; 6) ein Gedicht von 282 Verszeilen, das alſo anhebt:

Comensament de tout ben es
temer diou soubre tout quant es.

7) ein Schriftſtück unter dem Titel: sequitur liber Arithmetti (cus) extratus a Johannono Albi filio mgri Johannis Albi notariis de Fenestrellis sub anno domini 1519 et die 22 mensis Augusty. Der vierte Theil enthält 1) Albertani moralis-

simi opus de loquendi ac tacendi modo; 2) liber primus de amore et dilectione dei et proximi et de forma vite ejusdem domini Albertani; 3) Versus morales, die alſo anfangen:

Est caro nostra cinis
Modo principium modo finis;

4) Exortation de bien vivre et bien mourir, in 100 Zeilen, deren Anfang ſo lautet: qui a bien vivre veult entendre; 5) optima consilia; 6) Sentenzen, betitelt Philosophus; 7) versus morales.

F, geſchrieben wahrſcheinlich am Ende des 14. Jahrhunderts, auf Pergament, 5½ Zoll hoch, 4¼ Zoll breit, enthält den größten Theil des Neuen Teſtaments, einige Capitel der Sprüche und des Buchs der Weisheit Salomo's in folgender Ordnung: Matthäus, wovon jedoch der Anfang fehlt; man möchte wiſſen, wie viel fehlt; von Lukas nur 1—3, 6., das Evangelium Johannis, — der erſte Brief an die Korinthier, die Briefe an die Galater, Epheſer, Philipper, vom erſten Brief an die Theſſalonicher nur die erſten Worte, die beiden Briefe an Timotheus, der Brief an Titus, vom Hebräerbrief nur das 11. Kapitel. Darauf folgen Sprüchwörter Kap. 6. und Buch der Weisheit Kap. 5 u. 6., die Apoſtelgeſchichte, der Brief Jakobi, die beiden Briefe Petri.

Wir enthalten uns aller Urtheile über den Werth dieſer Sammlung, die wir nur aus Bradſhaw's angeführter Abhandlung kennen. Sie wäre wohl einer genauen Erforſchung werth.

Da Dr. Grützmacher in ſeiner S. 522 angeführten Abhandlung über die ältere waldenſiſche Sprache auf Proben derſelben, die ich in der Schrift über die romaniſchen Waldenſer gegeben habe, Rückſicht genommen, ſo benütze ich dieſe Gelegenheit, um einige in meinem Werke ſtehen gebliebene Druckfehler zu verbeſſern. In der Nobla Leyczon iſt v. 36. zu leſen encontra ſtatt emontra; v. 39. cum bonta ſtatt do bonta; v. 45. aquel ſtatt agnel; v. 162. homecidi ſtatt homedici; v. 46. Anmerk. speranczа ſtatt sperancia; v. 70. Anmerk. laqual ſtatt lacal.

Sodann iſt im Texte der Cantica bei Niedener, Zeitſchrift für die hiſtor. Theologie 1861. 4tes Heft, zu leſen:

Seite 528 Zeile 18 von unten: autissima ſtatt antissima.
„ 544 „ 9 von oben: perczoncianczа ſtatt perczoncianczа.
„ 544 „ 15 von oben: sentier ſtatt senties.
„ 561 „ 11 von oben: pelalha ſtatt pelacha.
„ 593 „ 18 von oben: vinatienca ſtatt vinacienca.
„ 593 „ 18 von unten: l'ama ſtatt la mia.
„ 594 „ 20 von oben: ama ſtatt amia.
„ 594 „ 10 von unten: *t*aisarey ſtatt *t*aisarey.
„ 594 „ 5 von unten: aquesta lacal ſtatt aguesta local.
„ 598 „ 9 von oben: Sunamitienca ſtatt Sunamitiena.
„ 599 „ 13 von oben: pom ſtatt pomi.
„ 599 „ 20 von oben: tio ſtatt lio.
„ 600 „ 8 von oben: *de* la gleisa *di* ſtatt *di* la gleisa *de*.

Noch erlaube ich mir, Herrn Dr. Grützmacher zu bemerken, daß ich v. 448 der Nobla Leyczon die richtige Lesart habe: tomer (timere), die allein einen paſſenden Sinn gibt, während Raynouard, ſeinem Abſchreiber folgend, die falſche Lesart tenir hat. Herzog.

Vinet, Alexander Rudolf. Unter den Männern, welche in der Geſchichte des neuern franzöſiſchen Proteſtantismus eine hervorragende Stellung einnehmen, iſt wohl keiner, der durch geiſtige Begabung und Adel des Karakters Vinet übertrifft, während er durch pſychologiſchen Tiefſinn, durch originelle Auffaſſung des Chriſtenthums, ſowie

durch Talent für ascetiſch-rhetoriſche Darſtellung unſtreitig den erſten Rang behauptet und dadurch nicht nur auf die Kirche und Theologie ſeines engern Vaterlandes, ſondern des calviniſchen Proteſtantismus überhaupt einen außerordentlichen Einfluß bereits ausgeübt hat und ohne Zweifel immer mehr ausüben wird. Vinet's Bedeutung liegt aber nicht ausſchließlich auf dem Gebiete der Kirche und Theologie; ſein biegſames und vielſeitiges Talent umfaßte auch andere Sphären des geiſtigen Lebens, insbeſondere die Literatur, die Linguiſtik, die Pädagogik und in gewiſſer Hinſicht auch die Philoſophie. Hier ſoll, dem Zwecke dieſes Werkes gemäß und ſo weit es in dem engen Rahmen einiger Blätter möglich iſt, die religiös-theologiſche Seite des Mannes nebſt den einſchlägigen Schriften deſſelben in's Auge gefaßt werden. Zuerſt aber müſſen wir einen Blick auf ſeinen äußeren Lebensgang werfen, wobei zugleich ein Theil ſeiner Schriften, ſowie ſeine kirchenpolitiſchen Anſichten zur Sprache kommen.

Vinet wurde am 17. Juni 1797 zu Ouchy, einem kleinen Orte am See, bei Lauſanne, geboren. Seine Eltern ſtammten aus dem hart an der franzöſiſchen Gränze gelegenen waadtländiſchen Dorfe Craſſier. Die Mutter war eine einfache Frau, ohne viel Bildung, aber voll Gemüth und geſunden Verſtandes, der Vater ein Mann von vielem Talent, edlem Karakter, großer Strenge und Gewiſſenhaftigkeit. Derſelbe, ein ſtrebſamer Autodidakt, erſt Schullehrer, ſpäter Sekretär in der Regierung, unterrichtete ſeine beiden Söhne anfangs ſelbſt und erzog ſie nach den Grundſätzen einer längſt vergangenen Zeit. Er ſetzte alle ſeine Hoffnung auf Alexander's jüngern, ungewöhnlich begabten Bruder (der jedoch frühzeitig ſtarb), während ihm jener nur geringe Anlagen zu haben ſchien. Gleichwohl beſtimmte er ihn zum Studium der Theologie, ohne daß dieſer Wahl eine beſondere Neigung auf Seiten des Sohnes zu Grunde lag. Vielmehr zog es dieſen mehr zur Literatur hin; die Poeſie übte auf ſein Gemüth einen ganz eigenthümlichen Zauber aus; auch zeigte er frühe ſchriftſtelleriſches und ſelbſt poetiſches Talent. Allein der Vater überwachte ſorgfältig ſeine Arbeiten, damit er ſeinen Lieblingsneigungen nicht zu ſehr nachhänge, und corrigirte oder vernichtete ſchonungslos alle ſeine Produkte. Ueberhaupt ſchien die ganze Erziehungsweiſe des Vaters wie dazu gemacht, die Individualität des jungen Menſchen zu unterdrücken; aber die poetiſchen Verſuche deſſelben, von denen die erſten, die man von ihm hat, ſeinem ſiebenzehnten Jahre angehören, zeugen dafür, wie ein tiefes Gemüth und ein energiſcher Geiſt auch unter der ſtrengſten Zucht ſeine Selbſtſtändigkeit zu bewahren vermag. Einen andern Beweis hievon legte der kaum neunzehnjährige Vinet beim Begräbniß eines verehrten und geliebten Lehrers an der Akademie ab, indem er gegen das Herkommen vor einer zum Theil ſehr anſehnlichen Verſammlung ſeine Empfindungen in beredten Worten ausſprach. Dieſe Rede, in welcher ſich ein bedeutendes ſchriftſtelleriſches Talent kundgibt, wurde nachher gedruckt.

Vinet machte alſo ſeine Studien auf dem Gymnaſium und der Akademie in Lauſanne. Von Anfang an zog er durch ſeinen Fleiß, ſein Betragen und ſeine ungewöhnlichen Anlagen die Aufmerkſamkeit ſeiner Lehrer auf ſich. Aber die Theologie, welche damals an der Akademie getrieben wurde, konnte auf einen tiefen Geiſt, wie der ſeinige, keinen entſcheidenden Einfluß ausüben. Doch fehlte es nicht ganz an ernſten Eindrücken für das Gemüth; denn unter den Profeſſoren der Theologie waren einige, welche mit einem mangelhaften theologiſchen Syſtem eine lebendige Frömmigkeit verbanden. Auch ſehen wir, daß Vinet gewiſſe Lücken, die der öffentliche Unterricht übrig ließ, auszufüllen trachtete. So z. B. rief er unter den Studirenden der Theologie eine Geſellſchaft zum Studium der Bibel in's Leben, deren Zweck ſeyn ſollte, ſich weſentlich mit der Ueberſetzung einer gewiſſen Anzahl Abſchnitte der heil. Schrift nach dem Grundtext zu beſchäftigen.

Im Jahre 1817 trat ein Wendepunkt in Vinet's äußerm Leben ein. Die Profeſſoren an der Lauſanner Akademie wurden von Baſel aus um einen Lehrer der franzöſiſchen Sprache und Literatur für das dortige Gymnaſium und Pädagogium an-

gegangen. Ihre Wahl fiel auf Vinet. Er hatte eben ſein zwanzigſtes Lebensjahr zurückgelegt, als er die Stelle antrat. Erſt zwei Jahre ſpäter kehrte er nach Lauſanne zurück, um ſein theologiſches Examen zu machen und die Ordination zu empfangen, verheirathete ſich dann noch in demſelben Jahre mit einer nahen Verwandten und begab ſich wieder nach Baſel. Die erſten Jahre ſeines Aufenthaltes in dieſer Stadt waren für ihn ſehr mühevoll. Er gab wöchentlich bis auf zweiunddreißig theils Privat-, theils öffentliche Unterrichtsſtunden und predigte zudem öfter. Dieſe Thätigkeit wurde bald gehemmt durch einen Unfall, an deſſen Folgen er ſein ganzes Leben hindurch litt. Auch ſonſt hatte er viel Schweres. Die Verachtung, welche ihm gewiſſe Collegen für ſeinen Lehrgegenſtand auf rückſichtsloſe Weiſe zu erkennen gaben, verurſachte ihm in Verbindung mit der ihm von ſeiner Erziehung her eigenen Schüchternheit große innere Leiden und Kämpfe; aber die Anhänglichkeit ſeiner Schüler, die er in ſeltenem Maße genoß und durch ſeine Liebe zu ihnen weckte, die geiſtvolle Art, womit er ſein Fach behandelte und es zum Range einer Wiſſenſchaft zu erheben wußte, über Alles aber ſeine chriſtliche Sanftmuth überwanden am Ende jene Schwierigkeiten. Doch, wir müſſen es uns verſagen, auf Vinet's zwanzigjährige Wirkſamkeit in Baſel näher einzugehen, und uns darauf beſchränken, den Gang zu bezeichnen, den ſeine geiſtige und religiöſe Entwicklung in der neuen Umgebung nahm.

Es war für dieſelbe gewiß von der größten Bedeutung, daß er gerade in dieſem Alter in eine an den mannichfachſten Bildungselementen ſo reiche Stadt verſetzt wurde. Er brauchte dieſe alle, indem er ſie durch ſeine Individualität beſtimmte und Alles in ſein eigenes Weſen verwandelte. Dieß gilt auch in Beziehung auf deutſche Wiſſenſchaft und Anſchauungsweiſe, mit denen er in Baſel zuerſt in Berührung kam. Selbſtſtändige Anſichten zu haben, das war es, worauf er ſchon früh hinarbeitete. Dieſes Bedürfniß gibt ſich unter Anderem kund in einem Briefe, den er am 24. Juli 1818 an ſeinen Freund Monnard (damals Profeſſor der franzöſiſchen Literatur an der Akademie zu Lauſanne, ſeit 1846 an der Univerſität Bonn) ſchrieb und den wir nicht umhin können, hier wiederzugeben, da er uns einen Blick thun läßt in Vinet's damaligen Gemüthszuſtand und in die für ſeine ganze weitere Entwicklung bezeichnende Anſchauungsweiſe: „Ich muß geſtehen", ſchreibt er, „während ich mit Vergnügen ſehe, daß meine Ideen ſich durch das Studium entwickeln, fühle ich mit Kummer, daß viele Begriffe ſich verwirren und bekämpfen und daß ich über viele Gegenſtände dem peinlichſten Skepticismus zur Beute bin. Da ich deswegen gegen meinen Willen leide, ſo mache ich mir's nicht im Geringſten zur Ehre und halte dafür, daß der Skepticismus, ob er nun freiwillig oder unfreiwillig, immer eine Krankheit ſey. Die Wahrheit zu ſagen, leide ich deshalb mehr, als daß ich mich darüber beunruhige. Ich möchte vielmehr annehmen, die Urſache dieſes Zuſtandes liege zum Theil in meiner neuen Stellung und meinen neuen Studien, oder es gebe vielleicht eine Zeit für die Wallung der Ideen und Lehren, wie es ein Alter für den entſtehenden Aufruhr der Leidenſchaften gibt. Die Seele hat ihre Kindheit, wie die Sinne. Nachdem man lange auf dem Ruhekiſſen der „„gemachten Anſichten"" geſchlafen, iſt es wohl nöthig, daß man erwache und unterſuche. Iſt dieß ein Uebel? Ich kann es nicht glauben. Wenn dieſe neue Prüfung viele Götzen umwirft, ſo weiht ſie unſere alten Huldigungen rechten Gottheiten; ſie macht, daß wir ſie mehr lieben, ſie beugt der Gleichgültigkeit vor, zu welcher ein träges oder feiges Vertrauen uns hätte fortreißen können. Vielleicht verhält es ſich mit den Wahrheiten, die einem aufgedrungen worden ſind, wie mit einer Gattin, die man nicht ſelbſt gewählt hat: man hat für dieſelbe wenig Anhänglichkeit. — Wenn es darunter heilige Wahrheiten gibt, die in dieſem Conflikte einigermaßen in Gefahr kommen könnten, ſo ſchützt und bewahrt ſie das Gefühl. — Ich freue mich, Ihnen ſagen zu können, daß es für mich deren mehrere gibt, die von der Unterſuchung nichts zu fürchten haben, weil ſie ſich in mein Herz geflüchtet haben. Von der Art ſind die Religion und die Vaterlandsliebe. Und warum ſollte ich ſie mit Beweisgründen ſtützen? Wenn Gott ſie in mein

Herz wie in ein ehrwürdiges Asyl gelegt hat, wo er sie gegen mich selbst vertheidigen will, sollte es nicht eine schwere Inconsequenz seyn, sowohl sie anzugreifen, als sie mit fremden Stützen zu unterstützen?. Muß man nicht in vielen Fällen dem Gefühl eben so gut wie der Vernunft trauen?" (vgl. Chrétien évangélique, 1861, p. 10). Die letzteren Worte sind besonders bedeutsam, weil sie den Grundsatz bezeichnen, den Vinet sein ganzes Leben hindurch bei der Erforschung und Aneignung der religiösen Wahrheit leitete. Als er dieselben schrieb, war er aber noch keineswegs im Vollbesitz der evangelischen Wahrheit. Seine Glaube war um diese Zeit wesentlich Autoritäts- und Gewohnheitsglaube, noch nicht das Resultat einer selbstbewußten, mit allen Kräften des Gemüths vollzogenen Aneignung der Wahrheit. Wie wenig erleuchtet seine religiöse Erkenntniß damals und noch längere Zeit war, geht unter Anderem auch daraus hervor, daß er (1820—1822) an den Aarauer „Stunden der Andacht" nicht nur Geschmack fand, sondern seinem Freunde Monnard, der die bescheidene Aufgabe unternommen hatte, dieselben in's Französische zu übersetzen, seine Dienste bei derselben anbot. Er behielt sich freilich sowohl in religiöser als in literarischer Beziehung eine gewisse Freiheit vor und machte von dieser einen ausgedehnten Gebrauch. Später fand er, jenes Erbauungsbuch sey der Ehre, die sie ihm angethan, nicht würdig gewesen.

Die Zeit, da Vinet zu einer tiefern und vollständigern Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelangen sollte, war nicht mehr fern. Es ist aber weder an sich, noch in dem uns angewiesenen Raume möglich, die Umstände alle anzugeben, welche eine Umwandlung in seinen Gefühlen und Anschauungen vorbereiteten. An denselben hatte allerdings Basel seinen Antheil, weniger durch die Theologie, welche damals an der Universität gelehrt wurde und mit der auch er, zum Theil noch als Zuhörer an der letztern, in Berührung kam, als durch das gerade damals sich erneuernde christliche Leben, welches, auf streng biblischer Grundlage ruhend, aber frei von dogmatischer Härte und Ausschließlichkeit, seiner Eigenthümlichkeit am meisten zusagen mußte. Jenes gilt besonders auch von dem im Frühling 1822 nach Basel berufenen de Wette, über den sich in Vinet's Briefen manche interessante Bemerkungen finden. Er übersetzte und edirte gleich die erste Predigt, welche derselbe zu Basel hielt („die Prüfung der Geister" über 1 Joh. 4, 1—3.), und besuchte sogar eine Zeit lang dessen Vorlesungen; doch vermochte eine Theologie, welche die Thatsachen der Offenbarung nur als Symbole übersinnlicher Ideen betrachtet, keinen entscheidenden Eindruck auf ihn zu machen. Später, nachdem er selbst zu einer positivern Ueberzeugung hindurchgedrungen war, fühlte er sich von der negativen Richtung des berühmten Theologen immer mehr abgestoßen; dagegen wuchs seine Hochachtung vor dem Talente, dem Wissen und Karakter des Mannes, je näher er ihn kennen lernte. Der Impuls zu seiner neuen Umwandlung kam von einer ganz andern Seite.

Es ist im Allgemeinen bekannt, daß die französische Schweiz um jene Zeit der Schauplatz einer religiösen Erweckung war. Dieselbe war die Uebertragung derjenigen, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts in England begonnen hatte, und verdankt ihre erste Entstehung im Waadtlande und in Genf (wo sie übrigens durch einheimische Persönlichkeiten vorbereitet war) der Thätigkeit englischer und schottischer Gläubigen, welche daselbst verweilten, nahm aber bald einen selbstständigen Karakter an. Die Tendenz dieser Erweckung war, gegenüber der herrschenden formalistischen Religiosität, die Erweckung des persönlichen Glaubenslebens durch die erneuerte Predigt des Evangeliums. Den Mittelpunkt bildete, wie in der Reformationszeit, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, aber im Allgemeinen wurde sie keineswegs so tief aufgefaßt, wie dieß besonders auch von Calvin geschehen war, dagegen wurde sie, wie von dem letztern, auf die Lehre von der absoluten Prädestination gegründet und diese selbst nebst den anderen damit zusammenhängenden Doktrinen von einzelnen Predigern, zumal im Anfange der Bewegung, in der ganzen Härte der reformatorischen Orthodoxie vorgetragen.

Vinet fühlte ſich von der neuen Erſcheinung zuerſt mehr abgeſtoßen als angezogen. In dieſem Sinne drückte er ſich unter Anderm im Anfange des Jahres 1822 aus. Es handelte ſich darum, einen ſeiner ehemaligen Lehrer, Curtat, einen frommen, aber neuen Tendenzen gründlich abgeneigten Mann, zu vertheidigen. Derſelbe hatte gegen die Conventikel geſchrieben und die angegriffenen Gläubigen hatten in einer ihrer von dem bekannten Genfer Theologen Malan geleiteten Verſammlungen geantwortet, indem ſie Gott baten, ihrem Gegner Licht und Liebe zu ſchenken. Dieſes Gebet erſchien in einer von Malan herausgegebenen Beſchreibung zweier ſolcher Verſammlungen. Ohne Zweifel nicht nur durch die auf ſeinen geliebten Lehrer ſich beziehenden Ausdrücke ſelbſt, ſondern auch durch das Uebertriebene der in dieſer Broſchüre ſich kundgebenden Theologie gereizt und freilich auch durch ſeine mangelhafte Kenntniß der evangeliſchen Wahrheit irre geführt, karakteriſirte er in einer vierſeitigen Schrift die Lehre der Erweckung als neu, ſektireriſch und als ein ſeltſames Gemiſch von Demuth und Hochmuth.

In ſeiner nähern Umgebung fanden ſich Solche, die, von der methodiſtiſchen Erweckung angeregt, auch ihn für die durch dieſelbe erzeugte neue Anſchauungsweiſe zu gewinnen ſuchten, und zwar, wie es ſcheint, nicht immer mit der nöthigen Berückſichtigung ſeiner Eigenthümlichkeit; denn in ſeinen Briefen aus jener Zeit beklagt er ſich bitter darüber, daß man ihm ſeine Gefühle ſtreitig mache, ſeine Frömmigkeit regeln und ihm künſtliche Rührungen vorſchreiben wolle, wo er ehemals ohne Anſtrengung empfunden habe.

Dennoch ſchenkte Vinet den durch die religiöſe Erweckung angeregten Fragen ſeine Aufmerkſamkeit; ungeachtet der engherzigen und nicht eben einnehmenden Formen derer, welche direkt auf ihn einzuwirken ſuchten, konnte er ſein Ohr der Stimme der Wahrheit nicht verſchließen; aber, ſeiner Individualität gemäß, bahnte er ſich auch da allein ſeinen Weg, keinen anderen Führer wählend, als den himmliſchen. Auf welche Weiſe die innere Veränderung, die wir ſpäter bei ihm wahrnehmen, vor ſich ging, darüber fehlt jede nähere Kunde. Vinet verbarg mit jener zarten Scheu, die er immer in Betreff der heiligen Geheimniſſe des innern Lebens bewies, alle dieſe Vorgänge in der Tiefe ſeiner Seele. So viel aber iſt gewiß, daß er nur langſam und unter ſchweren innern Kämpfen zum Frieden gelangte. Es geht dieß mittelbar theils aus der Geſtalt des Glaubens, der das Ergebniß dieſer innern Kriſis war, hervor, theils aus der Art und Weiſe, wie Vinet ſpäter die Aneignung der religiöſen Wahrheit im Individuum darſtellte und ſein ganzes Leben hindurch für die Freiheit der Religion und Kirche kämpfte. Auch der Zeitpunkt, in welchem jene Veränderung in Vinet's innerm Leben zum Abſchluſſe kam, läßt ſich nicht genau angeben, doch kann mit Beſtimmtheit geſagt werden, daß ſie in den erſten Monaten des Jahres 1823 vor ſich ging. In einem Schreiben, welches er unterm 29. April deſſelben Jahres an die Redaktion des Journal de la Société de la morale chrétienne in Paris richtete über die in dieſem angeregte Frage: iſt die chriſtliche Moral vom Dogma unzertrennlich? treffen wir ihn ſchon entſchieden auf dem Boden des poſitiven Chriſtenthums, deſſen Kraft er unverkennbar an ſeinem Herzen erfahren hat; ja man findet in dem Briefe ſchon das Weſen ſeiner Moral und ſeiner Apologetik, wie er ſie ſpäter entwickelte. Zu den deutlichen Beweiſen, daß Vinet um jene Zeit wirklich zum neuen Leben hindurchgedrungen war, gehört ferner ein von ihm im Auguſt deſſelben Jahres (1823) niedergeſchriebenes Gedicht, in welchem er alle ſeine Neigungen Gott zum Opfer zu bringen und Herz und Leben ihm zu weihen gelobt.

Dieſes Gelübde hat er auch gehalten. Sein ganzes Leben, im Leiden und Thun, war von nun an im buchſtäblichen Sinne ein Dankopfer, demjenigen dargebracht, der ihn die ſeligmachende Kraft des Evangeliums hatte erfahren laſſen. Seine Dankbarkeit zeigte ſich beſonders in dem begeiſterten Streben, diejenigen, welche dieſe Erfahrung noch nicht gemacht hatten, dahin zu bringen, ſie zu machen, ſowie dem Evangelium Raum zu verſchaffen, damit es in unmittelbare Berührung mit den Seelen kommen und ſeine Gottes-

kraft an ihnen erweisen könne. Dieß ist die Aufgabe seines Lebens, das Ziel, welches er in den verschiedensten Richtungen seiner Thätigkeit beständig im Auge hatte.

Es währte nicht lange, so bot sich ihm eine Gelegenheit dar, jenen Grundtrieb seines Herzens bei einem Werke zu bethätigen, dem er sich bis an sein Ende mit einer Hingebung und Aufopferung widmete, die sich nur begreifen läßt, wenn man sich erinnert, in welch' naher Beziehung dasselbe nach seiner Ansicht mit dem eben angedeuteten Hauptzwecke seines Lebens stand, — wir meinen sein Wirken für die Gewissens- und Religionsfreiheit.

Es ist bekannt, welchen Widerstand die oben erwähnte religiöse Erweckung in der großen Mehrzahl des waadtländischen Volkes fand. Die Versammlungen der „Momiers" (mit welchem Namen man die Erweckten spottweise bezeichnete) wurden tumultuarisch unterbrochen und auseinandergejagt. Die Regierung erließ zuerst einen Beschluß gegen die Erbauungsstunden (15. Januar 1824) und sodann ein förmliches Gesetz (20. Mai 1824), durch welches sie die Conventikel bei harter Geldbuße, Gefangenschaft und Verbannung verbot. Diese Ereignisse lenkten Vinet's Geist auf die Frage über die Gewissensfreiheit. Merkwürdig ist dabei, daß er bei Erlaß des ersten Beschlusses der Regierung diese Maßregel vor dem Gesetze und vom Standpunkte des Staatskirchensystems zu rechtfertigen sich bemüht, zugleich aber, gestützt auf den ganz individuellen Karakter der Religion, mit einem von jetzt an wachsenden Widerwillen von diesem System sich abwendet. Nie hatte ihn, wie er selbst sich ausdrückt, Etwas so stark ergriffen. „Wissen Sie", schrieb er unterm 1. März 1824 an seinen Freund Monnard, „wovon ich seit einiger Zeit träume? Von Gewissensfreiheit. Bis zu gewissen Ereignissen, die mir dieselbe ein wenig zu gefährden schienen, habe ich wenig daran gedacht; jetzt ist das meine fixe und Lieblingsidee." — Noch vor dem 20. Mai schrieb er und veröffentlichte kurz nachher eine Flugschrift unter dem Titel: Du respect des opinions, Bâle 1824, in der er sich nicht an die Regierungen, sondern an Jedermann richtet, auch nicht gerade von den in seinem Heimathkanton ausgebrochenen Unruhen redet, auf die er nur am Ende hindeutet, sondern sich überhaupt gegen die Tyrannei erhebt, welche die Einzelnen in Betreff der verschiedenen Ansichten ausüben, indem sie dieselben ohne Prüfung, bloß auf Grund eigener Vorurtheile, herrschender Meinungen, abgeschmackter Gerüchte u. s. w. verdammen. Er verlangt dagegen, daß man die Ansichten achte, d. h. ihnen das Recht gewähre, sich frei zu äußern; daß man prüfe oder schweige, und selbst, indem man den Irrthum bekämpfe, die Aufrichtigkeit ehre.

In dieser Schrift sind die in Vinet's späteren Werken entwickelten Ansichten über Religionsfreiheit bereits keimartig vorhanden. Die reife Frucht seines Nachdenkens über diesen Gegenstand trat hervor im Anfang des Jahres 1826. Die Pariser Gesellschaft für christliche Moral hatte nämlich um jene Zeit eine Preisaufgabe gestellt über die Freiheit der Culte. Mit Freuden ergriff Vinet diesen Anlaß, seinen Ueberzeugungen über einen in seinen Augen so wichtigen Gegenstand Worte zu leihen. Die Anerkennung des hohen und rein religiösen Standpunktes, den er in seiner Arbeit einnahm, fand den glänzendsten Ausdruck in dem Lobe, welches der spätere Minister Guizot als Berichterstatter über das ausgezeichnete Werk in der Sitzung der Gesellschaft vom 13. April 1826 aussprach. Dasselbe erhielt unter 29 der Gesellschaft eingereichten Arbeiten den Preis. Es wurde gedruckt unter dem Titel: Mémoire en faveur de la liberté des cultes, par A. Vinet. Paris 1826.

Der Raum gestattet nicht, den Inhalt dieses und ähnlicher Werke des Verfassers im Einzelnen darzulegen. Wir müssen uns darauf beschränken, mit wenigen Worten die Hauptgesichtspunkte anzudeuten. Vinet betrachtete die Cultusfreiheit als eine nothwendige Folge der Gewissensfreiheit und daher beide als eine und dieselbe Freiheit, die er Religionsfreiheit nennt. Unter Gewissensfreiheit versteht er aber nicht nur das Vermögen, zwischen zwei Religionen zu wählen, sondern eben so sehr das Recht, gar keine an-

zunehmen. Die Cultusfreiheit erfordert zweierlei: erſtens, daß der Verkündigung der Glaubensanſichten kein unmittelbares Hinderniß entgegengeſetzt werde; zweitens, daß das Bekenntniß einer Glaubensanſicht, von welcher Art ſie ſey, weder Bevorzugung noch Hintanſetzung in Beziehung auf bürgerliche und politiſche Rechte nach ſich ziehe. — Der Verfaſſer iſt natürlich veranlaßt, das Verhältniß zwiſchen der bürgerlichen und der religiöſen Geſellſchaft, dem Staat und der Kirche, mithin auch Urſprung und Zweck von beiden, zu unterſuchen. Die bürgerliche Geſellſchaft beruht nicht auf ſittlichen Ideen, ſondern iſt aus der Nothwendigkeit entſprungen und wird durch die Nothwendigkeit erhalten. Wohl aber entſpringt aus der bürgerlichen Geſellſchaft eine Moral, und jene hat zur Aufgabe, dieſe zu beſchützen. Die Elemente, welche dieſe geſellige Moral ausmachen, ſind die Sicherheit, das Eigenthum und die Schamhaftigkeit. Alles, was über den Kreis der durch die bürgerliche Geſellſchaft ausdrücklich gutgeheißenen Rechte hinausliegt, wie die Gefühle des Herzens und das innere Leben, liegt auch außerhalb der Gränzen der geſelligen Moral. Dagegen iſt die religiöſe Geſellſchaft aus der bloßen Gemeinſchaft der Gefühle entſprungen; ein geiſtiges Gefühl, und nicht die Nothwendigkeit, hat die Bildung derſelben bedingt. Nicht nur iſt der Zwang ihrem Princip gänzlich fremd, ſondern ſie kann auch nur durch die Freiheit beſtehen, denn ſie beruht auf dem Glauben, der Glaube aber kann nicht befohlen werden. Demnach findet der Verfaſſer nur eine Art von Beziehung zwiſchen beiden Geſellſchaften zuläſſig, nämlich den rein geiſtigen Einfluß der religiöſen auf die bürgerliche Geſellſchaft; es ſey ſogar genauer, zu ſagen, der religiöſe Geiſt, und nicht die religiöſe Geſellſchaft, übe Einfluß auf die bürgerliche Geſellſchaft. Was den Staat betrifft, ſo müſſe er ſich in geiſtlichen Dingen als incompetent anerkennen; er enthält ſich jeder Einmiſchung und verläßt dieſe neutrale Stellung nur dann, wenn die Kirche in ſein Gebiet eindringt und die geſellige Moral verletzt. — Folgendes ſind nun die Conſequenzen, welche der Verfaſſer aus dem aufgeſtellten Grundſatze zieht: 1) Die Mitglieder der religiöſen Geſellſchaft ſollen in Anſehung der bürgerlichen und politiſchen Rechte auf derſelben Linie ſeyn, wie alle übrigen Bürger. 2) Die religiöſe Geſellſchaft regiert ſich ſelbſt mit vollkommener Unabhängigkeit. 3) Der religiöſe Karakter gewiſſer bürgerlicher Akte, wie z. B. die Ehe und die Taufe, iſt ganz unterſchieden von ihrem bürgerlichen Karakter und ihrer Gültigkeit. Selbſt der Eid kann nur verlangt, empfangen, aber niemals befohlen werden. 4) Die Regierung hört auf, die Geiſtlichen unterrichten zu laſſen, zu beſolden und zu überwachen. Endlich 6) der Gottesdienſt ſoll öffentlich ſeyn, damit er weder für die geſellige Moral, noch für den Staat gefährlich werden könne. — Ein wenig weiter hin fordert der Verfaſſer die Freiheit nicht nur für den chriſtlichen, ſondern für alle Culte ohne Ausnahme. — Das Reſultat iſt: Abſolute Trennung der religiöſen und der bürgerlichen Geſellſchaft, das würden die Strenge des Beweiſes, das Intereſſe der Religion und der Menſchheit erfordern. Doch überzeugt, daß dieſes Gut von der Vorſehung für eine mehr oder weniger entfernte Zukunft aufbehalten ſey, und barſchen und plötzlichen Revolutionen abgeneigt, begnügt ſich der Verfaſſer für den Augenblick, zu verlangen, daß der bürgerliche Stand der Individuen von ihrem religiöſen Bekenntniſſe unabhängig gemacht werde und daß alle Sekten geduldet werden, ſo lange ſie die geſellige Moral nicht verletzen.

Durch das genannte Werk wurde der Ruf Vinet's als Denker und Schriftſteller begründet. Unter welchem Geſichtspunkte aber er ſelbſt ſowohl die Arbeit als die erlangte Auszeichnung betrachtete, bezeichnen folgende Worte aus einem Briefe an Monnard: „Der Erfolg, den ich ſo eben erlangt habe, iſt der allerunerwarteiſte; ich dachte in den letzten Zeiten nicht einmal daran, daß meine Schrift könnte bemerkt werden.... Aber Gott hat mich beſſer behandelt, als ich es verdiente. Ich hatte meine Anſtrengungen nicht genug auf ſeine Ehre bezogen, um auf ſeinen Segen zählen zu dürfen; allein er wollte mich ermuntern, ihm zu dienen. Möchte es ihm gefallen, mittelſt dieſer Schrift etwas Gutes zu wirken."

Nur im Vorbeigehen erwähnen wir einer kleinen Schrift, welche Vinet ein Jahr nach dem Erſcheinen des Mémoire herausgab unter dem Titel: Lettre à un ami, ou Examen des principes soutenus dans le Mémoire en faveur de la liberté des cultes. Lausanne 1827. Dieſelbe war veranlaßt durch eine Zeitungserörterung, welche das Mémoire hervorgerufen hatte, und bildet eine nicht unwichtige Ergänzung zu dieſem Werke. Zugleich iſt ſie, nach dem Urtheile der Kenner, ein ſchönes Beiſpiel des Vinet'ſchen Styls um dieſe Zeit, einfach, kräftig, vortrefflich.

Die Frage der Religions- und Gewiſſensfreiheit nahm ſeine Aufmerkſamkeit fortwährend im höchſten Grade in Anſpruch. Leider erhielt ſein Nachdenken über dieſelbe nur zu reichliche Nahrung durch die Ereigniſſe in ſeinem Heimathkanton. Zwar ließen die Verfolgungen, welche durch das Geſetz vom 20. Mai 1824 ſowohl von Seiten des Volke als der Regierung über die in Folge des Geſetzes von der Nationalkirche ſich Trennenden, die „Diſſidenten", herbeigeführt wurden, nach drei bis vier Jahren nach. Das Volk ermüdete; auch wurde das Geſetz wegen der Schwierigkeit der Ausführung nicht mehr angewandt. Aber im Jahre 1829 fingen die Verfolgungen von Neuem an und daran ſchloß ſich auch ein ſchriftlicher Kampf über dieſelben zwiſchen den beiden politiſchen Parteien. Vinet, der auf Seiten der liberalen, antigouvernementalen Partei ſtand, miſchte ſich, zwar keineswegs aus Vorliebe für die beſonderen Anſichten der Diſſidenten, ſondern im Namen des heiligen Princips der Religionsfreiheit mit einer Flugſchrift in den Streit (Observations sur l'article sur les sectaires, inséré dans la Gazette de Lausanne du 13 mars 1829; ohne den Namen des Verf. und ohne Titel), welcher bald eine zweite folgte (Nouvelles observations sur un nouvel article de la Gazette de Lausanne, du 27 mars 1829; sur les sectaires. Lausanne 1829). Die erſtere dieſer Schriften verwickelte ihn und ſeinen Freund Monnard in einen Proceß mit der Regierung, in Folge deſſen er wegen eines Formfehlers zu 80 Franken Buße verurtheilt und für ein Jahr als waadtländiſcher Geiſtlicher, Monnard eben ſo lang als Profeſſor an der Akademie in Lauſanne ſuspendirt wurde. Nach Beendigung des Proceſſes ſchrieb Vinet, veranlaßt durch den ſtaatsräthlichen Bericht über denſelben, eine größere Broſchüre unter dem Titel: Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse, ou Examen du rapport présenté au Grand-Conseil du canton de Vaud par le Conseil d'Etat, le 30 mai 1829; Paris 1829, — vielleicht die ſcharfſinnigſte, klarſte und beredteſte Schrift, die aus ſeiner Feder gefloſſen iſt. In allen dieſen Schriften iſt es das unbedingte Recht des individuellen Gewiſſens auf dem religiöſen und ſittlichen Gebiete, welches er mit immer größerer Klarheit und Gründlichkeit und zugleich mit einem Ernſt vertheidigt, dem man es ſtets abfühlt, daß es ihm um nichts Anderes zu thun iſt, als um die Wahrheit und ihren Sieg. Als Beleg dafür könnte hier noch eine andere kleine Schrift angeführt werden, welche er anonym faſt ſogleich auf die oben genannte folgen ließ und in der er ſich das Vergnügen machte, ſie ſelbſt zu kritiſiren (Observations sur l'Essai sur la conscience et sur la liberté réligieuse, de M. A. Vinet. Genève 1829).

Bald bot ſich ihm wieder eine Gelegenheit dar, ſeine Stimme für das Princip der Religionsfreiheit zu erheben. Im Dezember 1830 hatte der Kanton Waadt, wie um jene Zeit viele andere Länder Europa's, ſeine liberale Revolution. Eine neue Verfaſſung ſollte dem Volke vorgeſchlagen werden und die Freunde der Religionsfreiheit gaben ſich (leider, wie der Erfolg bewies, vergeblich) alle Mühe, zu bewirken, daß dieſe in derſelben ausgeſprochen werde. Vinet gab in dieſer Anſicht unter Anderm eine Flugſchrift heraus unter dem Titel: Quelques idées sur la liberté réligieuse, Laus. 1831, in welcher er wieder mit aller Macht der Sprache und der Ueberzeugung die Cultusfreiheit forderte, indem er, wie immer, vom Princip der Gewiſſensfreiheit ausging. Vorher und nachher that er daſſelbe in umfaſſenden Zeitungsartikeln.

Doch es iſt hier nicht möglich, alle einzelnen Flugſchriften und Artikel anzuführen, welche beſonders von jetzt an in großer Zahl aus Vinet's Feder floſſen und meiſtens die Gewiſſens- und Religionsfreiheit oder andere, gewöhnlich auf ſeinen Heimathkanton

bezügliche religiöse und kirchliche Fragen zum Gegenstand hatten*). Noch weniger liegt es in der Absicht dieser Arbeit, auf Vinet's Thätigkeit als Professor der französischen Literatur und seine dahin gehörigen Werke näher einzugehen. Denn — um nur dieß zu bemerken — obwohl seit 1823 die religiösen und kirchlichen Fragen in erster Linie bei ihm standen, so nahm doch während seines ganzen Aufenthaltes in Basel die Literatur immer eine große Stelle in seinem Leben ein. Er widmete sich damals jenen anhaltenden und anstrengenden Arbeiten, die ihn zu einem der gründlichsten Kenner der französischen Sprache und Literatur gemacht haben. Eine Frucht davon ist seine 1829 bis 1830 erschienene, seither wiederholt aufgelegte Anthologie (Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français. Bâle 1829. 30. 3 Bde), welche vortreffliche Skizzen über die einzelnen Autoren nebst Anmerkungen, so wie einen literarhistorischen Abriß enthält, den der bekannte Schriftsteller Sainte-Beuve ein literarisches Meisterwerk nennt. — Seit dem J. 1831 legte Vinet seine zahlreichen Arbeiten in der damals unter seiner Mitwirkung entstandenen, in Paris herausgekommenen protestantischen Zeitschrift „Le Semeur" nieder. In denselben behandelte er nicht nur die französische Sprache und schöne Literatur, sondern mit großer Meisterschaft auch theologische, philosopische, geschichtliche und politische Gegenstände. Binnen wenigen Jahren stieg er zum Rang eines Kritikers empor, der für die berühmtesten Dichter und Schriftsteller Frankreichs in Sachen des Geschmacks wie des philosophischen Urtheils als Autorität galt, die sie um so williger anerkannten, als Vinet auch auf diesem schwierigen Gebiete mit der größten Strenge seiner Grundsätze den Geist der christlichen Liebe zu verbinden wußte. — Eine Anzahl jener im Semeur erschienenen Artikel gab er besonders heraus unter dem Titel: Essais de philosophie morale et de morale réligieuse. Paris 1837. Die Einheit derselben liegt in dem Gedanken, daß Christus der Mittler auch im Gebiete des Denkens ist und der Welt sowohl den Frieden des Geistes als des Herzens und Lebens bringt.

Unter all' jenen mannichfaltigen und anstrengenden Arbeiten, denen sich Vinet neben seinem beschwerlichen Schulamte, und übrigens fast beständig leidend, widmete, fand er doch noch Zeit, auch öfter in der französischen Kirche zu predigen. Seine Predigten machten namentlich vom Ende der zwanziger Jahre an einen gewaltigen Eindruck. Im Jahre 1830 ließ er zwei derselben drucken unter dem Titel: L'intolérance et la tolérance de l'Evangile, ohne Angabe des Verfassers. Im folgenden Jahre gab er einen ganzen Band heraus unter dem einfachen Titel: Discours (von der zweiten Auflage an mit dem vollständigen Titel: „Discours sur quelques sujets religieux.' Paris). Diese dogmatisch-apologetischen Predigten erregten nicht nur durch ihre klassische Form, sondern auch durch die Tiefe und Eigenthümlichkeit der in ihnen ausgesprochenen Gedanken in hohem Grade die Aufmerksamkeit des französischen Protestantismus. Wie der Verfasser selbst darüber dachte, kann man aus folgendem Briefe ersehen, den wir besonders deshalb anführen, weil er in Kürze den theologischen Standpunkt angibt, den Vinet um diese Zeit einnahm. „Ich habe", schreibt er im Juli 1831 an Monnard, „ein Bischen gepredigt, und ich thue sogar Schlimmeres, ich lasse einige Predigten drucken ... Ich werde sie Ihnen schicken. Wenn Sie Zeit haben, einen Blick auf dieselben zu werfen, so werden Sie sehen, 1) daß sie nicht famos sind, 2) daß ich noch nicht recht im Klaren bin. Nicht daß in meinen Lehren (bitt' um Verzeihung, Herr Curtat, ich habe meine Lehren in der Mehrzahl gesagt) irgend welche Unentschiedenheit wäre; mehr als je bin ich im Klaren über das entsetzliche Nichts dessen, was nicht das Evangelium ist; in dem Christus, den unsere Väter angebetet haben, dem Christus Pauli, Pascal's, Luther's, dem Christus, der ein Sühnopfer für alle Menschen ist, bin ich, Gott sey Dank, fixirt. Vom Rationalismus will ich weder in schwacher,

*) Dieselben sind nach seinem Tode gesammelt und herausgegeben worden unter dem Titel: Liberté réligieuse et questions ecclésiastiques; par A. Vinet. Paris 1854.

noch in ſtarker Doſis, weil ich, wenn ich mich einmal unterwerfe, mit Gott nicht um einige gelehrte Brocken meiner verworrenen Philoſopheme ſtreiten werde und weil der Rationalismus, in ſeinem Princip genommen, mit dem Deismus, von dem ich nichts will, vollkommen identiſch iſt. Aber wenn ich das conſequente Chriſtenthum will, ſo will ich es conſequent in allen Richtungen; ich will auch, daß es in ſeiner großen objektiven Einheit ſubjektiv individuell ſey; ich habe die feſtgeſetzten und übereinkömmlichen Formen im Verdacht. Ich ziehe Manuel's Weitherzigkeit und Freiheit dem Schnürleib, welchen X. ſeine Anhänger anlegen läßt, vor" (vgl. Chrétien évangéliquo, 1861. S. 12).

Unterdeſſen hatte ſich Vinet's Ruf als Lehrer, Prediger und Schriftſteller immer weiter ausgebreitet. Von allen Seiten, von Frankfurt a. M., Bern, Lauſanne, Genf, Montauban und Paris ſuchte man ihn bald zum Profeſſor, bald zum Prediger zu gewinnen; aber obgleich manches Einförmige in ſeiner Lehrthätigkeit, die Ueberlaſt der Schulſtunden, vor Allem ſeine zarte Geſundheit ihm eine andere Stellung wünſchbar machte, ſo konnte er doch aus allerhand Rückſichten ſich immer nicht entſchließen, einem Rufe an einen anderen Ort zu folgen. Ein Hauptgrund, der ihn daran hinderte, war jedenfalls ſeine tiefe Anhänglichkeit für die Stadt, in der er nun ſo lange gewirkt hatte. Auf der anderen Seite wußten auch die Basler ſeine großen Verdienſte um ihre öffentlichen Lehranſtalten zu würdigen und waren ſtolz, ihn zu beſitzen. Vielleicht durch ſeinen wachſenden Ruf unruhig geworden, boten ſie ihm im Jahre 1829 das Bürgerrecht an. Aber vor Allem die noch größere Anhänglichkeit für ſeinen Heimathkanton hielt ihn ab, dieſes Geſchenk anzunehmen. Einen glänzenden Beweis ihrer Hochachtung gab ihm die Regierung von Baſel im Jahre 1835. Bisher hatte Vinet nur als außerordentlicher Profeſſor an der Univerſität lehren können; nun errichtete man für ihn einen Lehrſtuhl der franzöſiſchen Literatur und Beredtſamkeit. Allein ſchon zwei Jahre ſpäter (1837) berief die Regierung des Kantons Waadt, welche in der Mehrzahl ihrer Mitglieder dem chriſtlichen Princip zugethan war, ihren berühmten Mitbürger auf den Lehrſtuhl der praktiſchen Theologie an der Akademie in Lauſanne. Vinet, der dieſe Stelle in der theologiſchen Fakultät, die einzige, zu der er ſich einigermaßen geeignet fühlte, ſeit längerer Zeit in's Auge gefaßt und für die er ſich ein wenig vorbereitet hatte, nahm den an ihn ergehenden Ruf an, obſchon theils aus Beſcheidenheit, theils in dem wirklichen Bewußtſeyn, wie mangelhaft ſeine ſpecielle Ausrüſtung für ſeinen künftigen Wirkungskreis ſey, nicht ohne große Bangigkeit. Mit ſchwerem Herzen und einer längſt gebrochenen Geſundheit verließ er ſein geliebtes Baſel. In Anerkennung ſeiner vielen Verdienſte um die Wiſſenſchaft und vorzüglich ſeines eigenthümlichen theologiſchen Karakters, ſowie ſeiner ausgezeichneten Rednergabe beehrte ihn die theologiſche Fakultät bei ſeinem Abgange mit dem Doktorgrade der Theologie *).

Mit ſeiner Ankunft in Lauſanne begann für Vinet die zweite Periode ſeiner Wirkſamkeit, die kaum halb ſo lange als die erſte, aber ihrer Natur gemäß noch ſegensreicher und von den nachhaltigſten Folgen war. Der Ruf ſeines Geiſtes, ſeiner vielſeitigen Bildung, ſeiner glänzenden Lehrgabe, ſowie ſeiner liebenswürdigen Eigenſchaften hatte ihm zum Voraus die Herzen der Studirenden, ſeiner Collegen, der Regierung, aller Wohldenkenden geöffnet. Vinet's Berufung an die theologiſche Fakultät des Landes war aber damals von beſonderer Wichtigkeit. Wir haben geſehen, daß dieſes ſeit vielen Jahren der Schauplatz einer religiöſen Erweckung war. Dieſe erfreute ſich längſt auch in der Nationalkirche einer wachſenden Ausbreitung; beſonders hatte ſie um jene Zeit ſchon mehr als die Hälfte der Geiſtlichkeit für ſich gewonnen. Die Aechtheit der national-kirchlichen Erweckung erwies ſich auch bald in manchen ſchönen Früchten, ſowohl in dem Leben vieler von ihr ergriffenen Mitglieder, als auf dem Boden der unmittelbar

*) Da der beſcheidene Mann von dieſer Auszeichnung keinen öffentlichen Gebrauch machte, ſo geſchah es, daß ihm dieſelbe Ehre im Jahre 1846 zum zweiten Male von der theologiſchen Fakultät in Berlin zu Theil wurde.

religiöſen Thätigkeit, der innern und äußern Miſſion u. ſ. w. Auch auf anderen Gebieten, dem der Literatur, der Gemeinnützigkeit, des öffentlichen Unterrichts, war eine rege Thätigkeit erwacht. Faßt man dieſes Alles in's Auge, ſo kann man nicht umhin, den Anſtoß zu ſegnen, der durch die Erweckung dem geſammten geiſtigen Leben des Landes gegeben wurde, und anzuerkennen, daß ſie ihrem Urſprunge nach ein göttliches Werk war. Sie hatte vor Allem das Große bewirkt, daß die eigenthümlichen Wahrheiten des Evangeliums wieder verkündigt wurden: damit war der Sauerteig in das Volksleben hineingelegt. Aber freilich war er mehr hineingelegt als ſchon hineingemengt. Noch immer ſtand die große Maſſe des Volkes der wiederwachten Predigt des Evangeliums gleichgültig oder feindſelig gegenüber.

Vinet hatte von Baſel aus die religiöſe Bewegung in ſeinem Heimathkanton ſorgfältig beobachtet. Er ſah in ihr den Keim eines viel verſprechenden geiſtlichen Lebens, überzeugte ſich aber bald, daß dieſer Keim in ſeiner vollen Entfaltung gehindert werde. Auch waren ihm die Urſachen, welche, abgeſehen von dem Widerwillen des natürlichen Menſchen gegen das Evangelium, in der religiöſen Bewegung ſelbſt lagen, nicht verborgen geblieben. Es lag ihm daher nahe, gleich beim Beginn ſeiner neuen Wirkſamkeit zu zeigen, welches ſeine Stellung zu dieſer Bewegung ſey und in welcher Weiſe er ihr zu dienen gedenke. Das that er in ſeiner Antrittsrede (1. Nov. 1837). Indem er in derſelben die Frage behandelte: Was hat die Predigt von der religiöſen Bewegung empfangen und was kann ſie ihr hinwiederum geben? zeigte er unverhohlen ſeine Freude an der letzteren, unterließ aber nicht, mit der ihm eigenen Zartheit auch auf die Mängel derſelben hinzuweiſen. So z. B. gab er zu verſtehen, daß die Improviſation in Mißbrauch ausgeartet ſey, daß es der neuen Predigtweiſe an Individualität fehle und daß ſie ſich zu ſehr damit begnüge, nur den Verſtand, nicht auch Herz und Gewiſſen, den ganzen Menſchen, zu überzeugen. Von der Form ſodann zum Inhalt übergehend, verlangte er, daß der Prediger die vollkommene Menſchlichkeit des Chriſtenthums mehr betone, daß er die rationelle Seite deſſelben hervorhebe und nicht länger die Moral dem Dogma opfere, wie wenn Beides nichts Eines ausmachte *).

Bald nach ſeinem Amtsantritt wurde Vinet auch berufen, an wichtigen kirchlichen Verhandlungen Theil zu nehmen. Es war um eine neue Kirchenverfaſſung zu thun. Der Staatsrath zog die Geiſtlichkeit zu Rathe. In die Verſammlung ihrer Abgeordneten wurde auch Vinet gewählt. Schon die beiden ihr vom Staatsrathe zur Prüfung vorgelegten Entwürfe theilten ſich über den allgemeinen Begriff der Kirche, welcher den neuen Einrichtungen zum Ausgangspunkte dienen ſollte. Der Zwieſpalt der Anſichten trat in der Abgeordnetenverſammlung wieder zu Tage bei Anlaß zweier Hauptfragen: der von dem Perſonale oder der Zuſammenſetzung der Kirche, und der von der Verbindung der Kirche mit dem Staate. Pfarrer Bauty betrachtete die Kirche als eine pädagogiſche Anſtalt, beſtimmt zur Chriſtianiſirung der Maſſen, und wollte keine andere Bedingung zur Mitgliedſchaft an dieſer Anſtalt, als die Taufe. Vinet dagegen behauptete, die Kirche ſey eine Geſellſchaft, bevor ſie Schule ſey, und wünſchte, daß die Mitgliedſchaft an dieſer Geſellſchaft an eine freie Beitrittserklärung geknüpft werde. Was das Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat betrifft, ſo bekämpfte Bauty aus allen Kräften die Zulaſſung der Laien in die kirchlichen Behörden, verlangte, daß die Kirche — mit Ausnahme der Lehre, worüber die Verfügung der Geiſtlichkeit, unter Vorbehalt des Staates, zuſtehen ſollte — von dem letzteren regiert werde. Vinet dagegen wünſchte, daß die Kirche weder durch die Geiſtlichkeit, noch durch den Staat, noch durch beide vereinigt, ſondern durch kirchliche Körperſchaften, in denen auch frei erwählte Laien ſitzen ſollten, regiert werde. Die thatſächlich und durch die Verfaſſung anerkannte Verbindung beider Sphären achtend, verlangte er nicht die abſolute

*) Discours prononcés à l'installation de M. Vinet, etc. Lausanne 1837. Wieder abgedruckt als Anhang zu des Verfaſſers Homiletik.

Trennung der Kirche vom Staate, wohl aber, daß jene frei ſey, und er hielt dafür, daß ſie es ohne Dazwiſchenkunft der Gemeinden nicht ſeyn könne; aber er wollte, daß die Laien zugelaſſen werden, um die religiöſen Fragen zu behandeln, und nicht nur, um ſich mit den weltlichen Angelegenheiten der Kirche zu beſchäftigen *). Die in ſolchen Dingen noch unerfahrene Verſammlung ſchlug einen Mittelweg zwiſchen Vinet's und Bauty's Anſichten ein.

Bei dieſer Verfaſſungsänderung wurde auch die fernere Geltung des kirchlichen Glaubensbekenntniſſes, der helvetiſchen Confeſſion, in Frage geſtellt. In den hierauf bezüglichen Verhandlungen der Abgeordnetenverſammlung hatte ſich Vinet auf die Seite der Vertheidiger dieſes Bekenntniſſes geſtellt; auch ſprach ſich jene ſchließlich für Beibehaltung deſſelben aus. Allein der große Rath verwarf die Confeſſion. Vinet fand, dieſer habe dabei ſeine Competenz überſchritten, und ſchrieb einen Brief an die Verſammlung, um ſie zu bewegen, in einer zweiten Verhandlung auf dieſe Frage zurückzukommen. Aber vorher ſchon hatte er ſeine Anſicht über die Hauptſache der Verhandlung in zwei Artikeln der Revue Suisse ausgedrückt. „Vinet's Stellung in dieſer Sache", ſagt Scherer mit Recht, indem er den Inhalt dieſer Artikel zuſammenfaßt, „iſt ſehr beachtenswerth. Der Boden, auf den er ſich ſtellt, iſt der der relativen Wahrheit. Obgleich er die Ideen vorbehält, die er vorher über das Verkehrte der Einrichtung, welche die Kirche mit dem Staate verbindet, ausgeſprochen hatte, ſo acceptirt er doch die Thatſache, nämlich das Daſeyn der Nationalkirche. Er vertheidigt das helvetiſche Glaubensbekenntniß nicht an ſich ſelbſt betrachtet, ſondern er hält das enge Wechſelverhältniß aufrecht, welches zwiſchen den beiden Ausdrücken Kirche und Bekenntniß beſteht; er erklärt, die waadtländiſche Kirche werde, wie man es auch anſtelle, ihr Bekenntniß haben, und Bekenntniß für Bekenntniß zieht er das bekannte dem unbekannten, dasjenige, welches aus einem hiſtoriſchen und poſitiven Glauben entſtanden iſt, demjenigen, welches wahrſcheinlich ganz negativ ſeyn wird, dasjenige, deſſen Grundlehren ſich immer im Verhältniß zum Leben gefunden haben, dem des Indifferentismus vor" (a. a. O. S. 64 f. Vgl. Vinet, Liberté religieuse etc. p. 205—238. 255—264).

Dem großen Rath wurde ein neuer Entwurf überreicht, der den Claſſen und der Synode ihren ausſchließlich kirchlichen Karakter bewahrte und die helvetiſche Confeſſion noch beizubehalten ſuchte. Um den letztern Punkt concentrirte ſich diesmal beinahe die ganze Verhandlung. Faſt einmüthig ſprach ſich die Geiſtlichkeit für Beibehaltung des Symbols aus. Allein die Gegner deſſelben brachten die Sache vor das Volk: in einer Bittſchrift begehrten beinahe 9000 Bürger die Beibehaltung, etwa 12000 die Abſchaffung des Bekenntniſſes. Der große Rath entſchied ſich mit 81 Stimmen gegen 45 für die Abſchaffung. Eben ſo beſchloß er, die beſtehende Ausſchließung der Gemeinden von der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten beizubehalten. Das ganze „Kirchengeſetz", nach welchem die Kirche in eine faſt noch größere Abhängigkeit vom Staate als bisher kam, wurde am 14. Dezember 1839 angenommen. (S. einen Ueberblick deſſelben im Artikel „Schweiz" Bd. XIV. S. 122). — Vinet glaubte die Verwaltung, der die Kirche durch dieſes Geſetz unterworfen wurde, nicht annehmen zu können und trat am Ende des Jahres 1840 aus der waadtländiſchen Geiſtlichkeit aus.

Wir haben oben bei Erwähnung des Mémoire en faveur de la liberté des cultes geſehen, daß Vinet ſchon im J. 1826 die abſolute Trennung zwiſchen Kirche und Staat für das normale Verhältniß erkannt hatte. Von jener Zeit an befeſtigte ſich dieſe Ueberzeugung bei ihm immer mehr. „Jedes auf einer Verbindung zwiſchen Kirche und Staat beruhende Syſtem iſt ſchon dadurch unvollkommen; nur die völlige Trennung dieſer

*) Siehe die Verhandlungen der Verſammlung in dem Bulletin de la délégation des classes convoquées par le conseil d'Etat afin de présenter des observations sur les deux projets d'organisation ecclésiastique. Publié par la rédaction du Narrateur religieux. Lausanne 1838. Vergl. auch Vinet, Liberté religieuse et questions ecclésiastiques. S. 175 — 204; Edmond Schérer, Alexandre Vinet. Notice sur sa vie et ses écrits. Paris 1853. S. 60—62.

beiden Anſtalten kann alle Schwierigkeiten verſchwinden machen", ſagt er 1829, und er iſt überzeugt, daß der Lauf der Zeiten, der Anblick der großen Wirkungen der Cultusgleichheit, die Fortſchritte der politiſchen Wiſſenſchaft und die neuerwachenden Bedürfniſſe die Trennung beider Sphären herbeiführen werden. Schon darum ſieht er ſich nicht veranlaßt, irgendwie an der Auflöſung des beſtehenden Verhältniſſes zu arbeiten, und noch weniger, aus der Landeskirche auszutreten. Dazu kommt ſeine angeborene Pietät für alles Beſtehende, Alte und Ehrwürdige. Dieſes Gefühl ſpricht er mit Beziehung auf die Nationalkirche im J. 1831 in rührender Weiſe in den Worten aus: „Allerdings bin ich jenem Gefühl, das an die Vergangenheit feſſelt, jener Ehrfurcht für die alten Einrichtungen, welche mit der Ehrfurcht für das Alter ſo nahe verwandt iſt, nicht fremder als ein Anderer. Ich würde es mir faſt eben ſo ſehr vorwerfen, gegen eine alte Sache, wie gegen einen alten Menſchen zu fehlen. Das Alter unſerer Kirche empfiehlt mir ſie, ihr Urſprung viel mehr, ihre Schriften noch mehr, und ich erwäge außerdem, welche üble Folgen ihre Unterdrückung nach ſich ziehen könnte. Allein ich liebe in ihr noch mehr, was ſie werden kann, als was ſie geweſen iſt. Ich liebe in ihr eines der Departements, eines der Territorien der unſichtbaren Kirche. Ich liebe in ihr, was unſere Väter in ihr geliebt haben: eine Freiſtätte für die mühſeligen und beladenen Seelen, eine Herberge für die Wanderer nach der Ewigkeit, ein von der Hand des Herrn auf mein irdiſches Vaterland geworfenes Netz. Ich liebe in ihr etwas Aelteres, als unſere ganze Vergangenheit: nämlich, was ſie noch von der Kirche Chriſti an ſich hat, oder vielmehr die Kirche Chriſti liebe ich in ihr." — Daher hält Vinet ſo lange als möglich an der Hoffnung feſt, die Kirche könnte ungeachtet ihrer Verbindung mit dem Staate eine gewiſſe Unabhängigkeit erlangen, und theilt, wie wir geſehen haben, jede Anſtrengung derjenigen, welche dieſes Ziel in Betreff der Kirche ſeines Landes verfolgen. Allein jene oben dargelegte, im Jahre 1839 gemachte Erfahrung ſcheint einen entſcheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt und ihn von der dringenden Nothwendigkeit der Trennung zwiſchen Kirche und Staat überzeugt zu haben. Denn noch in demſelben Jahre ſprach er dieſe Ueberzeugung aus in einer abermals durch die Pariſer Geſellſchaft für chriſtliche Moral veranlaßten und gekrönten Preisſchrift, die er 1842 herausgab unter dem Titel: Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Egliso et de l'Etat, envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris. Indem wir auf das Buch ſelbſt, auf die gründliche Recenſion deſſelben vom Herausgeber dieſer Encyklopädie in den Studien u. Kritiken 1844, 2. Heft, S. 499 ff., und auf Scherer a. a. O. S. 66—79 verweiſen, begnügen wir uns hier damit, einige Hauptpunkte hervorzuheben.

Das Werk, deſſen Methode wo möglich noch mangelhafter iſt, als die des Mémoire sur la liberté des cultes, was freilich zum Theil auf Schuld des dem Verfaſſer vorgeſchriebenen Thema's fällt, das er zu ſeinem beſondern Zwecke modificirte, zerfällt, wie der Titel anzeigt, in zwei Theile, deren erſter eine ſchöne moraliſche Abhandlung iſt über die Pflicht für Jeden, ſeine Ueberzeugungen, insbeſondere die religiöſen, zu äußern, während der zweite eine Erörterung des Verhältniſſes zwiſchen der bürgerlichen und der religiöſen Geſellſchaft enthält. Dieſer zweite Theil iſt bei Weitem der umfangreichſte. Die Idee, welche die ganze Beweisführung des Verfaſſers bedingt und ſich leicht aus dem Ganzen herausfinden läßt, iſt ohne Zweifel die der Individualität. Im Uebrigen kehren dieſelben Grundanſchauungen, die in dem Mémoire herrſchen, hier wieder, nur entwickelter und ſo zu ſagen verſchärft. So in Betreff der Kirche und des Staates. In dem vorliegendem Werke bekämpft Vinet die Anſicht, daß der Staat der ganze Menſch ſey. Der Staat iſt, nach ſeiner Auffaſſung, der Menſch, ſofern man das von ihm in's Auge faßt, was er mit jedem andern Menſchen gemein hat; er ſtützt ſich auf das, was in allen Menſchen identiſch iſt; nun iſt aber im Menſchen ein Element, das rein individuell, nicht in Allen identiſch, das folglich nicht Gemeingut werden kann: das iſt das Gewiſſen. Der Staat iſt nicht das Menſchenweſen, ſondern eine göttliche

Institution, die aus diesem Wesen und aus dessen Bedürfnissen hervorgegangen ist; er ist ein Ausdruck der menschlichen Natur und die nothwendige Form des menschlichen Lebens; er ist menschlich, der Mensch aber ist er nicht; er ist nur der Mensch, das Gewissen abgerechnet. — Stützt sich nun der Staat auf die Identität, so dagegen die Kirche auf die Individualität, das Gewissen. Die Kirche ist die Verbindung der individuellen Glaubensüberzeugungen oder der Gewissen. Darin ist zugleich der freie Beitritt und Austritt ein- und jeder Zwang ausgeschlossen. Da dem Verfasser aber dies Alles im System der Verbindung beider Sphären unmöglich scheint, so kommt er auf die Thesis der völligen Trennung zwischen Kirche und Staat; ja, da nach seiner Ansicht die Individualität im innersten Wesen der Religion und insbesondere des Christenthums liegt, so wird ihm die Trennung zum Dogma und die Verbindung zur Häresie. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß zwischen Kirche und Staat kein Verhältniß bestehen soll: sie können gegenseitig Einfluß auf einander ausüben, aber einzig unter den Auspicien und im Geiste der Freiheit. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe bemerkt der Verfasser: „Ich gebe die Legitimität und das Daseyn von direkten, aber nicht von unmittelbaren Beziehungen zwischen der Religion und dem Staate zu. Die Religion schreibt die Sitten und diese die Gesetze vor."

Wie man auch über des Verfassers Beweisführung und seine extremen Schlußfolgerungen denken möge, so viel ist gewiß, daß er in diesem Werke bedenkliche Mißbräuche, die Folge der langen Vermengung zweier ihrer Natur nach verschiedenen Sphären, aufgedeckt hat, Mißbräuche, die nach seinem Vorgange immer lebhafter auch von Solchen gefühlt werden, welche die Ursache nicht da sehen wollen, wo er sie sah. Die heilige Entrüstung über dieselben, die über jeden Zweifel erhabene Ueberzeugung und die glühendste Begeisterung für die Wahrheit des Evangeliums, die allein ihm die Feder in die Hand gegeben haben, steigern seine Darstellung mitunter zur höchsten Beredtsamkeit und verleihen seiner Sprache eine wunderbare Schönheit.

Aus dem bisher über Vinet's negative Stellung zu dem System der Verbindung von Kirche und Staat Gesagten könnte man schließen, er werde jetzt, nachdem er sich darüber mit solcher Rückhaltslosigkeit ausgesprochen, auch aus der Nationalkirche ausgetreten seyn. Das ist aber nicht der Fall. Wir haben bereits die, so zu sagen, gemüthlichen Bande erwähnt, welche ihn bisher in derselben zurückhielten. Dazu kam nun aber noch seine tiefe Abneigung sowohl gegen das Princip, als gegen das ganze Wesen des Separatismus. Er war von jeher der entschiedenste Anhänger des Princips der Massenkirchen, mit dem er nur dasjenige des freien Beitritts verbunden wünschte. So blieb er denn als einfaches Mitglied in der Landeskirche, bis neben dieser eine Kirche entstand, in welcher die Verbindung dieser beiden Grundsätze verwirklicht war. Noch mehr. Auch jetzt, d. h. nach Herausgabe des letztgenannten Werkes, konnte er sich nicht entschließen, direkt auf die Bildung einer vom Staate unabhängigen Kirche hinzuwirken, und hielt sich von Allem, was dahin zielte, fern. Er wollte die Verwirklichung seines Ideals allein von der Macht der Umstände erwarten und unterdessen, „bis auf neuen Befehl von Gott", nur individuell, auf literarischem Wege, für die Sache arbeiten. (Vgl. u. A.: Liberté religieuse etc. S. 360—362)*). So benutzte er auch seine Stellung an der theologischen Fakultät in keiner Weise, wie man voraussetzen könnte und wie ihm später von gewissen Leuten im Lande vorgeworfen wurde, seine Zuhörer für seine Grundsätze einzunehmen, obwohl dem Lehrer der praktischen Theologie die Gelegenheit dazu am wenigsten fehlen und er seines Erfolges sicher seyn konnte; denn die Gewalt, die er über die Gemüther der Studirenden ausübte, war eine ungewöhnliche.

Es ist hier der Ort, Etwas von Vinet's Lehrthätigkeit zu sagen. Vinet las die verschiedenen Disciplinen der praktischen Theologie, nämlich nach dem Umfang,

*) Daher er einst äußerte: „qu'on est malheureux, quand on n'a pas le tempérament de ses principes."

den dieſe Wiſſenſchaft früher, vor Schleiermacher, hatte, d. h. alſo die Paſtoraltheologie oder Theorie vom geiſtlichen Amt, in Einem Collegium, und dann die Homiletik und die Katechetik noch in ſelbſtſtändigen Collegien. Mit dieſen Vorleſungen verband er die Geſchichte der franzöſiſchen Kanzelberedtſamkeit im ſiebenzehnten Jahrhundert, ſowie homiletiſche Erklärungen einiger neuteſtamentlichen Schriften. Einmal, nämlich im Winterſemeſter von 1843 auf 1844, las er den erſten Theil eines Collegiums, das er „praktiſche Philoſophie des Chriſtenthums“ nannte. Später war er auch wieder im Falle, die franzöſiſche Literatur vorzutragen.

Vinet's Vorleſungen, die er theils vorher ſorgfältig ausarbeitete, theils auf Grundlage zuſammenfaſſender Bemerkungen hielt und erſt nachher niederſchrieb, zeichneten ſich weniger durch gelehrten Inhalt und ſyſtematiſche Form, als durch Reichthum und Urſprünglichkeit der Gedanken und namentlich durch die Methode aus. Seine große Gabe beſtand vor Allem darin, die Selbſtthätigkeit der Zuhörer anzuregen; er weckte eben ſo ſehr die Gedanken, als er ſolche mittheilte. Durch eine ſcharfe, nicht bloß logiſche, ſondern, ſo zu ſagen, pſychologiſche Dialektik regte er nicht nur den Verſtand, ſondern auch die tiefſten ethiſchen Vermögen, den ganzen Menſchen, an. Was aber dieſe Wirkung hervorrief, war nicht allein der Inhalt und die Methode an ſich, es war die ganze Perſönlichkeit des Mannes, die unbedingte Hingabe an die Wahrheit, die Tiefe der Ueberzeugung, die vollkommene Natürlichkeit, und zu alle dem die wohlklingende Stimme, die ungeſuchte Schönheit der Sprache, der unwillkürlich hervorbrechende Schwung der Rede. „Niemals“, ſagt einer ſeiner ehemaligen Collegen, „waren die Studirenden von einer ſo gewaltigen und zugleich ſo milden Macht ergriffen und feſtgehalten worden.“

Und dennoch wirkten ſeit der Reorganiſation der Akademie im Jahre 1838 an derſelben zugleich mit Vinet eine nicht geringe Zahl talentvoller Männer, die durch ihr Wiſſen, ihre Lehrgabe, ihre perſönlichen Eigenſchaften eine empfängliche und ſtrebſame Jugend in hohem Grade feſſelten. Dieſe von demſelben Streben beſeelten Männer arbeiteten mit ihm, den ſie als ihren geiſtigen Mittelpunkt betrachteten, an dem gemeinſamen Werke chriſtlicher Bildung im Waadtlande. Der Zeitraum, in den ihre vereinigte Wirkſamkeit fällt (1838—1845), iſt wohl überhaupt der glänzendſte Punkt in der Culturgeſchichte dieſes Landes, und kaum dürfte ein anderes von ſo beſchränktem Umfang ihm etwas Aehnliches an die Seite zu ſtellen haben.

Dieſe Entwickelung eines ſchönen und glücklichen Zuſtandes wurde plötzlich durch eine der betrübendſten Revolutionen unterbrochen (14. Februar 1845). „Die waadtländiſche Revolution vom Februar 1845“, ſagt Scherer, „war weniger eine politiſche, als eine moraliſche und ſociale. Es war nicht ein Wechſel der Regierungsform, es war Erhebung der Maſſe gegen alle Superioritäten. Dem Radikalismus war der ſogenannte methodiſtiſche Doktrinarismus der Regierung läſtig. Die Jeſuitenfrage war der Vorwand; im Grunde wollte man der Ordnung, der Bildung, der Ehrbarkeit zu Leibe. Die Geſchichte hat kaum eine gehäſſigere Bewegung zu erzählen. — Man ſah bei dieſer Gelegenheit, wie bei vielen anderen, was für eine wichtige Rolle die religiöſen Fragen in den Angelegenheiten des Kantons Waadt einnehmen. Die Erweckung hatte die Demokratie doppelt gereizt, zuerſt durch ihre evangeliſche Kraft ſelbſt, ſodann durch die Aufnahme, die ſie in den höhern Klaſſen der Geſellſchaft gefunden hatte. Daher äußerte ſich gegen ſie die Volksrache zuallererſt. Die Verfolgungen brachen an mehreren Punkten des Kantons aus“ (a. angef. O. S. 144). Nicht nur die Bethäuſer der Diſſidenten, ſondern auch diejenigen, in welchen nationalkirchliche Pfarrer außer dem öffentlichen Gottesdienſte Erbauungsſtunden hielten, wurden auf die gewaltſamſte Weiſe angegriffen. Wohnungen wurden erbrochen, Möbeln zerſtört, Frauen geſchlagen. Die neue Regierung ſah dem Unfug nach oder forderte die Verfolgten, die „Fanatiker“, wie ſie ſie nannte, auf, ihren Zuſammenkünften zu entſagen, weil dieſe von der Mehrheit des Volkes mißbilligt würden und die öffentliche Ordnung ſtörten.

Für unſern Vinet war dieſe Revolution ein harter Schlag. Sein edles, zart-

fühlendes Herz erfüllte es mit tiefem Kummer, seine Freunde um ihre Stellen, sein Vaterland mit einem Male um die Früchte vierzehnjähriger Anstrengung in allen Zweigen der öffentlichen Wohlfahrt gebracht und durch die rohesten Ausbrüche der Unduldsamkeit entehrt zu sehen. Seinen Schmerz und seine Entrüstung über die letztere drückte er in verschiedenen Journalartikeln aus (vgl. Liberté religieuse etc. S. 368 ff.), ferner in zwei höchst bedeutenden Predigten, die er in Lausanne hielt*). Allein er begnügte sich nicht, die Verfolgung zu brandmarken, er hielt es für seine Pflicht, einen Versuch zu machen, um den großen Rath zu bewegen, die Religionsfreiheit in der neuen Verfassung anzuerkennen. Er that dieß in einer kleinen anonymen Schrift (15. Mai 1845). Leider vergeblich. — Noch in demselben Monat legte er in Folge der fortwährenden Bedrückung der Religionsfreiheit von Seiten der Regierung seine theologische Professur nieder.

Unter der Abneigung der obersten Landesbehörden gegen die Religionsfreiheit hatten besonders die Geistlichen der Nationalkirche zu leiden. Schon einmal war im großen Rath ein Antrag gemacht worden, der zum Zwecke hatte, dieselbe auf die empfindlichste Weise zu beschränken, als neue Ereignisse den Dingen eine unerwartete Wendung gaben. Das Volk sollte über die vom großen Rath ausgearbeitete Verfassung abstimmen und die Geistlichkeit wurde vom Staatsrath aufgefordert, von der Kanzel eine Proklamation zu verlesen, worin die Bürger zur Annahme der ihnen vorgelegten Akte ermahnt wurden. Allerdings war es eine alte Sitte, daß amtliche Mittheilungen der Regierung von der Kanzel herab verlesen wurden; aber ein Gesetz von 1832 ließ ihr die Verfügung über die letztere nur noch für die Publikation von Erlassen, die sich auf die Religion beziehen. Auf dieses Gesetz gestützt, weigerten sich ungefähr vierzig Pfarrer, dem erhaltenen Befehle Gehorsam zu leisten. Der Staatsrath verklagte sie, gemäß der bestehenden Kirchenverfassung, bei den Klassen, und obgleich sie von diesen fast einmüthig losgesprochen wurden, so suspendirte er doch die widerspenstigen Geistlichen von ihren Funktionen. Die Pfarrer versammelten sich in Lausanne und beriethen während zwei aufeinanderfolgenden Tagen in einer ernsten, feierlichen Discussion, was unter solchen Umständen zu thun sey. Es ward beschlossen, die Entlassung einzureichen, in dem Sinne, daß das den Behörden sogleich (12. November 1845) angekündigte Entlassungsgesuch erst mit dem 15. Dezember und unter der Bedingung in Kraft treten sollte, daß der Staatsrath seine Maßregeln nicht zurücknehmen würde. Die Akte wurde von 156 Pfarrern und Geistlichen unterzeichnet. An den folgenden Tagen traten noch 29 Unterschriften zu den ersten hinzu. Der Staatsrath antwortete den Demissionärs, indem er ihnen für ihre definitive Entscheidung eine Frist von zwei Tagen einräumte. Einige dreißig zogen ihre Entlassung zurück, die übrigen blieben ihrem Entschlusse treu, und bald bildete sich neben der Staatskirche eine freie Kirche.

Vinet's Stellung zu dieser Demission war eine ziemlich eigenthümliche. Wir wissen, daß er seit 1840 nicht mehr Mitglied der waadtländischen Geistlichkeit war; zudem hatte er durch seinen Essai sur la manifestation des convictions religieuses die meisten seiner ehemaligen Amtsbrüder in kirchlicher Beziehung von sich entfernt. Die Versammlung, in welcher die Demission beschlossen wurde, erklärte sich ausdrücklich gegen das Princip der Trennung zwischen Kirche und Staat. Vinet hatte hinwiederum verschiedene Bedenken gegen die Demission. Er hätte gewünscht, daß dieselbe schon früher stattgefunden hätte, z. B. im J. 1839 bei Erlaß des die Kirche knechtenden Gesetzes, nach der Abstimmung über die Verfassung, oder nach den willkürlichen und tyrannischen Beschlüssen der Regierung. Er konnte nicht begreifen, wie man auf die Frage von der Gesetzlichkeit oder Ungesetzlichkeit des Befehls, die Proklamation von der Kanzel zu verlesen, ein so großes Gewicht lege. Er sah mit Bedauern, wie man den zu fassenden Beschluß dem Zufall einer Diskussion und den Erhitzungen einer großen Versammlung

*) Les complices de la crucifixion du Sauveur. Lausanne 1845.

überlaſſen hatte *). — Seine erſte Regung war alſo ganz Täuſchung und Mißbilligung. Doch bald gewannen in ſeinem Herzen andere Gefühle die Oberhand. Er erkannte an, daß Erfüllung einer Pflicht und Vollziehung eines großen Opfers ſtattgefunden habe; er ſagte ſich, daß, wenn die Einſicht nicht auf der Höhe der Hingebung geweſen ſey, denn doch am meiſten an der Hingebung liege; er freute ſich dieſes großen Beiſpiels öffentlicher Sittlichkeit, gegeben zu einer Zeit, in welcher des ſittliche Gefühl ſich ſo geſchwächt zeige; es ſchien ihm, es ſey, Alles erwogen, das Princip der Freiheit der Kirche und des geiſtlichen Amtes im Kanton Waadt eingebürgert, die Rechte der allgemeinen Kirche hätten ihre Stelle in den Gewiſſen wieder eingenommen, es ſey endlich die Handlung der demiſſionirenden Pfarrer beſſer, als ihre Theorien, und involvire viele Grundſätze, die ſie unbewußt angenommen hätten. Mit einem Worte, Vinet wollte nur das Mitgefühl reden laſſen. Er hielt dafür, man müſſe die ausgetretenen Geiſtlichen ermuntern und eine nunmehr vollendete Thatſache zu leiten ſuchen. Als daher die denſelben für ihre definitive Entſcheidung bewilligte Friſt abgelaufen, die Demiſſion ſomit unwiderruflich geworden war, richtete er ſich an die Geiſtlichen in einer anonymen Schrift: Considérations présentées à Messieurs les ministres démissionnaires. Par un ministre démissionaire. Lausanne 1845 (wieder abgedruckt in: Liberté religieuse u. ſ. w. S. 446—497). In dieſer mit Recht bewunderten Schrift ſucht Vinet von dem Demiſſionsakt die Principien loszumachen, welche ihm in demſelben enthalten zu ſeyn ſcheinen; er iſt bemüht, den Demiſſionärs das Bewußtſeyn zu geben von den Wahrheiten die ſie vertreten, ohne es recht zu wiſſen, und das Vertrauen in die Lage, die ſie gegen ihren Willen angenommen haben; er will ihnen beweiſen, daß dieſe Aufhebung aller Bande mit dem Staate, der ſie ſich ſo ungern unterworfen, nicht das Schlimmſte ſey, wie ſie es glauben, ſondern eine für die Kirche ruhmwürdige und nothwendige Stellung. Die Demiſſionärs haben die Freiheiten der Kirche vertheidigt; die wahre, die einzige Form aber dieſer Freiheit iſt die Trennung. Das beweiſen gleicherweiſe der Begriff des Staates und der der Kirche. In der That ſtrebt der moderne Staat nach einer immer vollſtändigeren Sekulariſation; mit anderen Worten: er ſtrebt dahin, ſich immer mehr von der Kirche frei zu machen, und von da an kann er dieſe nur unter der Bedingung anerkennen, daß ſie ſich von ihm beherrſchen und knechten laſſe. Außerdem iſt der Staat nichts Anderes, als der collektive natürliche Menſch (l'homme naturel collectif), und folglich einer unverhohlen chriſtlichen Predigt nothwendig feindlich und kann eine evangeliſch agreſſive Kirche nicht annehmen. Die Kirche

*) Zu dieſer Darſtellung der Sache ſey mir geſtattet, ergänzend Etwas beizufügen. Ich war kurz vor Eröffnung der Verſammlung der Geiſtlichkeit, worin die übergroße Mehrzahl derſelben ihre Demiſſion einzureichen beſchloſſen, bei Vinet. Dieſer ſagte kurzweg: „il faut que tous donnent leur démission", und er hätte nicht ungern das Seinige gethan, um ſie zu dieſem Schritte zu bewegen. Wer wird es ihm verdenken? Als nun die Retraktationen vieler Geiſtlichen kamen, als es ſich zeigte, daß ſo Manche ſich von augenblicklicher Stimmung hatten hinreißen laſſen, als der Jubel der Gutgeſinnten über die Demiſſion ſich ermäßigte, als die Radikalen zu jubeln anfingen und die Gefahr drohte, daß die Sache der Demiſſion im Sand verlaufen könnte, da ſprach ſich Vinet mißbilligend über die en bloc geſchehene Demiſſion aus und meinte, es wäre beſſer geweſen, die Sache nicht in einer Verſammlung abzumachen, ſondern die Demiſſion lediglich dem individuellen Ermeſſen jedes Einzelnen anheimzuſtellen. Doch das hielt ihn natürlich nicht ab, es mit den Demiſſionärs zu halten, beſonders ſie aufzumuntern und ihnen die Tragweite des gethanen Schrittes darzulegen. Aus dieſem Streben ſind die im Texte angeführten considérations présentées à Messieurs les ministres démissionaires hervorgegangen, in welchen er unter Anderem ſagte, daß „die ſtolzen und zartfühlenden Geiſter" (les esprits fiers et délicats) darauf ausgingen, nicht ſowohl Macht als Einfluß auf ihre Nebenmenſchen auszuüben. In der That hat Vinet auf dieſe Ereigniſſe durchaus nicht poſitiv und direkt eingewirkt; die Demiſſion ging aus und wurde am meiſten betrieben von Solchen, die bis dahin ſeine Grundſätze am wenigſten getheilt, ja ſogar ſie entſchieden bekämpft hatten. Vinet hatte aber in der geiſtigen Atmoſphäre ſeines Vaterlandes die Ideen, betreffend das vom Staate verſchiedene Weſen der Kirche, die ihr gebührende Freiheit und Unabhängigkeit, kräftig vertreten, ihnen große Autorität verliehen, und auf dieſe Weiſe hat er mittelbar, indirekt die Demiſſion herbeiführen helfen. Herzog.

ihrerſeits iſt nicht die Geiſtlichkeit; eben ſo wenig iſt ſie die Maſſe der Getauften: die Kirche, das ſind die Gläubigen, und damit ſie dieß ſey, muß ſie ſich vom Staate trennen, da die Theorie einer Nationalkirche nothwendig eine ganz verſchiedene Vorſtellung von der Kirche involvirt. Der Verfaſſer ſchließt dieſe beredten Worte mit einem Blick auf die Zeichen der Zeit, insbeſondere auf die Haltung, die Sprache, die neuen Formen und den Proſelytismus des Unglaubens, und zieht daraus den Schluß, daß die Kirche, um gegen die ſie bedrohenden Feinde zu kämpfen, nur ein Hülfsmittel habe, nämlich ihre Kraft in der Freiheit zu ſtärken.

Die Considérations unterſcheiden ſich von den vorhergehenden Werken des Verfaſſers über denſelben Gegenſtand nicht nur durch einen nähern Zweck und unmittelbarere Anwendungen, ſondern auch durch ein neues Argument. Vinet hatte ſich bis dahin auf die abſtrakte Idee des Staates geſtützt; ohne dieſes Mittel zu vernachläſſigen, bringt er jetzt auf einen andern Geſichtspunkt. Der Staat iſt der natürliche Menſch. Das Chriſtenthum gehört in keiner Weiſe zu den Eigenſchaften, welche den Bürger ausmachen, und die politiſche Regierung vertritt nothwendig etwas ganz Anderes, als das Evangelium. Daher ſcheint es unmöglich, daß der Staat, insbeſondere der demokratiſche, eine Lehre, die, ſofern ſie die Kraft des Evangeliums bewahrt, gerade dadurch dem unwiedergebornen Menſchen feindlich und läſtig iſt, offen als officielle Religion annehme.

Dieſe Schrift wurde von mehrern Seiten her angefochten, auch von einer ſehr beachtenswerthen. Ebrard, damals Profeſſor der Theologie in Zürich und Herausgeber einer Zeitſchrift: „Die Zukunft der Kirche“, griff die eben hervorgehobene Behauptung des Verfaſſers, der Staat ſey nichts Anderes als der natürliche Menſch, an. Ebrard's Artikel wurde in der waadtländiſchen Kirchenzeitung „l'Avenir“ überſetzt, und Vinet glaubte dieſe Gelegenheit nicht entgehen laſſen zu ſollen, ſeine Gedanken genauer zu entwickeln. Er that dieß auf eine lichtvolle Weiſe in einem an die Perſon, welche ihm Ebrard's Aufſatz mitgetheilt hatte, gerichteten Schreiben. Dieſes, erſt in die Genfer Zeitſchrift „Réformation au dix-neuvième siècle“ vom 4. Juni 1846 eingerückte (nunmehr auch in „Liberté religieuse“ etc. S. 555—572 abgedruckte) Stück iſt ganz der Vertheidigung des angegriffenen Satzes gewidmet und kann als in der Geſchichte der Anſichten des Verfaſſers über einen Gegenſtand, der ſeinen Geiſt ſo beſtändig beſchäftigte, weſentlich betrachtet werden.

In dem angeführten Artikel ſprach Vinet davon, daß er die Anſichten, aus denen die von ihm vertheidigte Theorie beſtehe, in ihrem Zuſammenhange und unter einem neuen Lichte darſtellen werde. Er ſpielte damit wahrſcheinlich auf eine Arbeit an, mit der er eben damals beſchäftigt war und die unter dem Titel erſchien: Du Socialisme considéré dans son principe. Genève 1846 *).

„Dieſe Flugſchrift von ſiebenzig Seiten“, ſagt Scherer mit Recht, „iſt, in ziemlich engen Gränzen, die Zuſammenfaſſung der Anſichten des Verfaſſers über Moral und Religion, Menſchheit und Chriſtenthum, Geſellſchaft und Kirche. Man findet in derſelben die Principien und gleichſam den Grund ſeiner Lehren in allen Dingen. Er hatte allerdings ſchon dieſelben Anſichten vorgebracht, aber ſie, je nach der Gelegenheit, bald unter dieſem, bald unter einem anderen Lichte dargeſtellt, während er ſie hier auf ihrer größten Höhe und, ſo zu ſagen, in ihrer größten Allgemeinheit nimmt.“ — Indem wir, was den Inhalt dieſer gehaltvollen Schrift betrifft, auf dieſe ſelbſt, ſowie auf die Analyſe verweiſen, welche Scherer von derſelben gibt, führen wir nur noch die Worte an, in denen der letztere die Grundideen des Werkchens zuſammenfaßt. „Die Anhänger des Autoritätschriſtenthums und der Nationalkirchen finden ſich in die Vertheidigung eines Syſtems verwickelt, deſſen Tragweite und Verzweigungen ſie bei Weitem nicht wahrnehmen. Die Menſchheit iſt zwiſchen zwei Richtungen, wie die Religion zwiſchen zwei Lehren getheilt. Die Perſönlichkeit in der Religion gibt als moraliſches

*) Jetzt auch in dem Bande: L'éducation, la famille et la société. Paris 1855. S. 410—499.

und politiſches Princip die Individualität; dem Pantheismus ſeinerſeits entſpricht der Socialismus. Der Socialismus iſt keine Theorie von geſtern, ſondern eine Richtung, die immer dageweſen iſt, und eine Thatſache, die die Geſchichte erfüllt. Wie das Heidenthum pantheiſtiſch iſt, ſo iſt es auch ſocialiſtiſch, während das Chriſtenthum die wahre Ankunft der Individualität in allen Dingen iſt. Seinem Weſen nach individuell, hat es die Individualität geſchaffen und iſt die Bürgſchaft derſelben, wie hinwieder die Individualität der eigentliche Boden und die abſolute Bedingung des chriſtlichen Glaubens iſt. Jede Untreue gegen das individualiſtiſche Princip iſt eine Untreue gegen das chriſtliche, und ſo umgekehrt. Das Alterthum iſt ſocialiſtiſch, weil es heidniſch iſt, und die moderne Welt ſtrebt mit derſelben Bewegung, die ſie vom evangeliſchen Glauben entfernt und dem Pantheismus zutreibt, dem Socialismus zu. Noch mehr: der Katholicismus ſelbſt iſt ein Aufgeben des Chriſtenthums und des Individualismus zugleich; er iſt ein chriſtliches Heidenthum und darum auch ein chriſtlicher Socialismus" (a. angef. O. S. 159).

Es iſt bereits erwähnt worden, daß nach der Demiſſion ſich bald eine freie Kirche bildete. Vinet, der, wie wir geſehen haben, ſeine anfänglichen Bedenken gegen den Schritt der Geiſtlichen bald überwand und zudem ſeit längerer Zeit ſelbſt Demiſſionär war, betrachtete ſich als natürliches Mitglied derſelben, ſchloß ſich ihr an, predigte in ihr und, da er ſich bemüht hatte, der Seceſſion das Bewußtſeyn der von ihr vertretenen Principien zu geben, ſo ſuchte er auch, ſo wie er dazu berufen wurde, ihr die Einrichtungen zu geben, die er für die wahre Form dieſer Principien hielt.

In Folge der Seceſſion hatten ſich dreißig bis vierzig von ausgetretenen Geiſtlichen gebildete Gemeinden gebildet. Dieſe hatten frühzeitig die Abſicht, ſich zu einem Ganzen zu vereinigen. Eine Centralcommiſſion bereitete einen Verfaſſungsentwurf vor, welcher einer am 10. November 1846 in Lauſanne zuſammentretenden Synode vorgelegt, von dieſer aber an eine neue Commiſſion gewieſen wurde. Mitglied derſelben war auch Vinet. Gleichſam um die Geiſter auf die allgemeinen Grundſätze des ſchwierigen Werkes, an dem er zu arbeiten eingeladen war, beſſer vorzubereiten, ſetzte er ſie im Semeur auseinander. Er beſchränkte dieſelben auf drei. Erſtens ſollen die Laien nicht nur Mitglieder der Kirchenräthe werden können, und zwar die Mehrzahl in den letzteren bilden, ſondern der Begriff des geiſtlichen Amtes ſelbſt ſoll ein anderer werden und es ſoll verſchiedene Miniſterien neben dem der Predigt, verſchiedene Miniſter neben der Geiſtlichkeit geben. Zweitens ſoll man, was die Bedingungen der Zulaſſung in die Kirche betrifft, die Formeln bei Seite laſſen und ſich mit der Thatſache der Seceſſion und dem Bekenntniſſe begnügen, welche der Akt des Beitrittes zu der letztern in ſich ſchließt. (So, was die Gegenwart anbelangt. Die Zukunft wird für ihre eigenen Bedürfniſſe ſorgen). Drittens ſoll es eine Geſammt-, eine Kantonskirche geben, vorherrſchen aber ſoll die Theilkirche, die Einzelgemeinde, ihre Unabhängigkeit und ihr eigenes Leben, in der Weiſe, daß ſo viel Freiheit ſtattfindet, als die Einheit erlaubt, und ſo viel Einheit, als die Freiheit zuläßt (vergl. Liberté religieuse etc. S. 627—637).

Die Commiſſion begnügte ſich nicht damit, den ihr zur Prüfung aufgegebenen Entwurf zu berichtigen, ſondern machte eine neue Arbeit, welche im Februar 1847 der Synode vorgelegt wurde. Dieſe Arbeit beſtand aus zwei Theilen: einem Entwurf zu einer Verfaſſung für die freie Kirche des Kantons Waadt und einem Berichte, welcher die Darlegung der Gründe des Entwurfs enthielt. Der von Vinet und Chappuis abgefaßte Bericht legte ein beſonderes Gewicht auf den Art. 1., der den Einzelkirchen den Vorrang über die Geſammtkirche gab; auf den Art. 5., der von den Gemeindegliedern eine ausdrückliche Beitrittserklärung forderte; auf den Art. 2., der das Glaubensbekenntniß enthielt und dem er eine gründliche Erörterung widmete. Dieſe Seiten über das Glaubensbekenntniß ſind von Vinet ſelbſt geſchrieben und „verdienen", wie Scherer mit Recht bemerkt, „unter allen denen, welche von demſelben Gegenſtande

handeln, klassisch zu werden" *). Folgendes ist die Beweisführung des Verfassers, wie sie Scherer sehr gut zusammengefaßt hat: „Der Glaube der freien Kirche ist bekannt, denn die Art ihrer Entstehung zeigt hinlänglich, was sie glaubt. Das ist jedoch kein Grund, daß sie ihren Glauben als selbstverständlich nicht ausspreche; eine Kirche muß, gleich einem Christen, Freude daran finden, zu bekennen, was sie glaubt. Demnach schiene es natürlich, das Panier der helvetischen Confession, dieses alten Bekenntnisses der reformirten Kirche des Kantons Waadt, wieder aufzupflanzen. Aber die Commission war nicht dieser Ansicht. Die Bildung der freien Kirche ist eine neue Thatsache, und diese muß ihren eigenen Ausdruck finden. Ferner, wenn die Wahrheit unwandelbar ist, so doch nicht ihr menschlicher Ausdruck, und die Glaubensbekenntnisse des sechszehnten Jahrhunderts entsprechen den Bedürfnissen des neunzehnten nicht mehr genau. Sie sind zu theologisch, und zwar von einer zu gelehrten Theologie; sie sind zu polemisch, und zwar von einer zu ausschließlich mit der römischen Kirche beschäftigten Polemik; endlich gehören sie einer Zeit an, wo die Geistlichkeit die Kirche war. Als ein Werk der Theologen sind sie nicht und können nicht seyn der wahre Ausdruck des Glaubens der Gemeinden, und von dem Augenblicke an, wo man das Princip annimmt, nach welchem die Kirche ihren Sitz in der Gesammtheit ihrer Glieder, und nicht bloß in ihren Pfarrern hat, wird es unvermeidlich, die Glaubensbekenntnisse im Sinne dieses Princips zu verändern. Zu allen diesen Gründen nehme man hinzu, daß die helvetische Confession beschnitten worden ist; man ist stillschweigend übereingekommen, den liturgischen und disciplinarischen Theil derselben zu verwerfen; manche haben die Anathemen weggelassen, und im Grunde befolgt sie Niemand mehr anders als von Weitem und im Großen. Nun muß aber ein Symbol aufrichtig seyn, und zu diesem Ende muß es sich auf die Hauptsachen beschränken. Der Schluß des Berichterstatters ist, daß die freie Kirche ihr eigenes Glaubensbekenntniß abfassen müsse. Dieses Bekenntniß soll populär seyn: Alles in demselben soll sich auf Jesum Christum beziehen. Nicht vergessend, daß die alte Dogmatik bei Männern, welche sonst von Herzen an den Heiland glauben, einige Stöße erlitten hat, soll das neue Symbol nur diejenigen Wahrheiten enthalten, vermöge deren man Christ ist, außerhalb deren man es nicht mehr ist; es soll die neue Kirche von keiner andern evangelischen Kirche trennen; Alles in demselben soll zum Herzen sprechen und sich in einer christlichen Seele leicht zum Hymnus und Lobgesang umwandeln; das Gedächtniß des Kindes soll es ohne Mühe behalten, und der Sterbende soll es noch in der Todesstunde wiederholen können."

Folgendes ist nun das Bekenntniß, welches die mit diesen Grundsätzen einverstandene Commission der Synode vorschlug: „Die freie Kirche gehört durch ihre Lehren der evangelischen Kirche an, die im sechszehnten Jahrhundert ihren Glauben mit so bewunderungswürdigem Einklange in ihren symbolischen Büchern und insonderheit in der helvetischen Confession ausgedrückt haben. Sie bezeugt mit ihnen und mit ihren Vätern die Göttlichkeit und die vollkommene Genugsamkeit der heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes und erkennt an, daß es im Zustande des menschlichen Abfalls nur Ein Mittel des Heils für die reuigen Sünder gibt, nämlich den Glauben an Jesum Christum, Gott geoffenbaret im Fleisch, einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen und Hohenpriester des neuen Bundes, der dahingegeben ist um unserer Sünden willen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt, der den Gläubigen und der Kirche durch den heiligen Gottesgeist, den er vom Vater sendet, alle zur Heiligung und zum Heile nothwendigen Gnaden mittheilt, und endlich die Macht hat, alle Diejenigen vollkommen zu erlösen, die sich Gott nahen durch Ihn."

Die am 23. Februar 1847 zusammengetretene Synode nahm zwar die Principien des Entwurfes an, blieb ihnen aber bei den einzelnen Artikeln desselben nicht treu. Sie stellte z. B., im Widerspruche mit den Wünschen des Berichterstatters, die Gesammt-

*) S. dieses Stück in Liberté religieuse etc. S. 638—659.

kirche den Einzelkirchen voran; sie strich die ausdrückliche Beitrittserklärung als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde; besonders aber wurde das Glaubensbekenntniß berichtigt und umgearbeitet und so eines hergestellt, das in der That, wie Vinet sich ausdrückt, „weder die Einfachheit eines Gemeindebekenntnisses, noch die Fülle und systematische Strenge einer theologischen Formel hat“ *).

Man begreift, daß Vinet Veränderungen, welche alle Principien einer Arbeit, an die er große Hoffnungen geknüpft hatte, umstürzten und die ganze Oekonomie derselben zerstörten, schmerzlich empfand. Durch eine schon sehr angegriffene Gesundheit verhindert, an den Arbeiten der Versammlung Theil zu nehmen, mischte er sich indirekt durch einen Artikel der Réformation unter der Form eines „Schreibens an ein Mitglied der Synode“ in die Berathungen. In demselben hob er zwar mit Mäßigung, aber mit Kraft die soeben bezeichneten Mängel hervor (s. Liberté religieuse etc. S. 660—674). Inzwischen schritt die Synode zu einer zweiten, dann zu einer dritten Verhandlung und schloß ihre Arbeiten am 12. März. In einem gleich darauf geschriebenen Briefe spricht Vinet die Ueberzeugung aus, daß, Alles erwogen, in der Verfassung keine evangelische Wahrheit im Geringsten verletzt und nichts in den Verfügungen, aus denen sie bestehe, weder mittelbar noch unmittelbar mit der Entwicklung des geistlichen Lebens, d. h. mit dem einzigen Zweck der kirchlichen Institution, unverträglich sey; setzt aber — obgleich in der Schlußberathung mehrere der von ihm verlangten Aenderungen genehmigt worden waren — dennoch hinzu: „Ich muß freilich gestehen, daß weder die Schlußarbeit, noch der Entwurf selbst sich bis zu dem Ideal erheben, das ich mir nach meinen christlichen Begriffen von dem, was eine evangelische Kirche seyn soll, gebildet hatte. Man hat kirchliche Wahrheiten, in denen das äußerste Alter die äußerste Neuheit ausmachte, schüchtern berührt und nur mit äußerster Zurückhaltung bestätigt.“ (Vgl. Scherer a. a. O. S. 172—174).

Wie bereits bemerkt, hatte Vinet im Mai 1845 seine theologische Professur niedergelegt. Einige Wochen nachher wurde er auf den Lehrstuhl der französischen Literatur berufen, auf welchem er schon seit anderthalb Jahren seinen Freund Monnard vertreten hatte und der durch dessen Rücktritt erledigt worden war. Er hatte ihn nur kurze Zeit inne. Die Regierung wollte in allen Gebieten, namentlich aber in dem des öffentlichen Unterrichts, treu ergebene Anhänger der neuen Ordnung der Dinge. Dieser Ansicht gemäß wurden durch ein neues Schulgesetz (November 1846) alle Lehrer an den unteren Schulen einer Bestätigung unterworfen; die Realschule, das Gymnasium und die Akademie wurden als neue Anstalten, und folglich die früheren Lehrer als entlassen betrachtet. An die letztere, die bei ihrem damaligen Bestande dem Radikalismus ganz

*) S. Liberté religieuse u. s. w. S. 660.

Ergänzend fügen wir bei, daß das Bekenntniß, welches die Synode annahm, immerhin ein sehr kurzes genannt werden muß. Es ist nicht doppelt so groß als der soeben angeführte, äußerst compendiöse Entwurf der Commission. In den ersten Passus ist das aufgenommen, daß die freie Kirche der apostolischen und anderen Kirchen angehört, welche sich zu der Lehre vom Heile aus Gnade bekannt haben, insbesondere zu den evangelischen Kirchen, die im 16. Jahrhundert u. s. w. Im Folgenden herrscht offenbar die Absicht, das Bekenntniß an das apostolische Symbol anzuschließen. Vinet tadelte nun, daß anstatt „Göttlichkeit und vollkommene Genugsamkeit der Schrift“ u. s. w. gesagt wird: vollkommene Genugsamkeit und Autorität der Schrift u. s. w. Er ist nicht zufrieden mit dem Satze, womit das eigentliche Glaubensbekenntniß anhebt: „Sie (die freie Kirche) bekennt sich zum Glauben an Einen Gott, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist.“ Er findet diese Anführung der Trinität abstrakt, von rein spekulativer Form, und wünscht, daß man sich mit dem Passus über die Offenbarungstrinität, wie er im Entwurf der Commission steht, und der übrigens auch im Synodalbekenntniß nicht fehlt, begnügt hätte. Wenn im Synodalbekenntniß nach den Worten: Gott geoffenbart im Fleisch, steht: wahrer Gott und wahrer Mensch, so findet Vinet diese Bestimmung ganz und gar überflüssig, u. s. w. Der tiefere Grund, warum Vinet mit dem Synodalbekenntniß nicht zufrieden war, möchte wohl in seiner besonderen theologischen Richtung zu suchen seyn, die der Verfasser später treffend karakterisirt hat.

Herzog.

besonders lästig war, wurde fast keiner derselben mehr berufen. Aber nur bei Einem gab der Staatsrath den Grund an: bei Vinet. Man warf ihm vor, er besuche die außerhalb der Nationalkirche gehaltenen religiösen Versammlungen.

Schon seit einiger Zeit sah Vinet ruhig einer Entsetzung oder einem freiwilligen Rücktritt entgegen. Er hatte sich vorgenommen, wenn ein solcher Fall eintreten sollte, ein paar Jahre keine Stelle anzunehmen, sondern sich mit seiner Familie auf's Land zurückzuziehen und eine Anzahl literarischer Projekte, die ihm längst am Herzen lagen, auszuführen. Er wollte einige seiner Collegien ausarbeiten, z. B. die praktische Philosophie des Christenthums und die Pastoraltheologie; er nahm sich vor, seine Stücke über Paskal und seine „evangelischen Studien" zu sammeln; er sprach bisweilen von einer Apologie des Christenthums, von einer neuen Uebersetzung der Imitatio Christi mit Vorrede und Anmerkungen, von einer Auswahl aus Bossuet's Predigten; er hatte schon mit einem Buchhändler einen Accord getroffen, betreffend die Herausgabe einer Geschichte der französischen Literatur in zwei Bänden; sogar eine Grammatik gedachte er zu schreiben. Allein diese Zeit der Freiheit und der Ruhe sollte ihm nicht zu Theil werden. Nach der Entsetzung der Professoren wandten sich die auf diese Art ihrer Lehrer beraubten Studirenden sogleich an diese mit der Bitte, ihnen noch einige Zeit ihre Vorlesungen fortzusetzen. Vinet fand, es sey jetzt nicht der Augenblick, diese jungen Leute zu verlassen. Obgleich er sehr der Ruhe bedurfte und sich darnach sehnte, nahm er seine Vorlesungen über Literatur in einem Privatlokal wieder auf und begann mit den Studirenden der Theologie eine religiös-theologische Erklärung einiger Kapitel des Evangeliums Johannis. Noch mehr. Die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit höherer Bildung des weiblichen Geschlechts und insbesondere der Wunsch, den jungen Waadtländerinnen, welche alljährlich in großer Zahl als Lehrerinnen ihr Brod in der Fremde suchen müssen, ein Mittel zu verschaffen, sich auf ihren Beruf besser vorzubereiten, hatte ihn bewogen, aus allen Kräften die Gründung einer höhern Mädchenschule in Lausanne zu bewirken. Er führte den Vorsitz in dem Comite derselben. Im Jahre 1846 befand sich die Anstalt in ökonomischer Verlegenheit und er hielt nun zum Besten derselben eine Reihe Vorlesungen für Damen.

Ueberhaupt war seine Thätigkeit größer als jemals; er widerstand allen Vorstellungen der Seinen. Seit sechsundzwanzig Jahren war er, mit kurzen Unterbrechungen, immer leidend. Gerade in der letzten Zeit war ein Schein von Gesundheit für ihn zurückgekehrt; aber es war nur ein Schein; unmittelbar vor Weihnachten erkrankte er wieder ernstlich und war bald so schwach, daß er sein Bett fast nur noch verließ, um seine Vorlesungen zu halten, worauf er sich immer sogleich wieder hinlegen mußte. Aber auf seinem Lager fuhr er fort, zu schreiben und zu diktiren. Endlich sah er sich gezwungen, die drei angefangenen Collegien auszusetzen. Seine letzte Vorlesung vor den Studirenden der Theologie hielt er am 28. Januar. Er hatte zum Texte gewählt Joh. 17, 4. und schloß mit den Worten: „Möchten wir Alle uns mit Recht diese Worte aneignen und am Ende unsers Lebens im tiefsten Gefühl unserer Abhängigkeit zu dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist, sagen dürfen: Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte." — In der Folge hatte er noch einzelne leichtere Augenblicke und einmal schien er sich zu erholen; er konnte sich einen Theil des Tages außer dem Bette aufhalten und zur Abwechslung arbeiten. Sein Geist zeigte nicht die geringste Abnahme. Obgleich er sich sehr krank fühlte, hoffte er doch auf seine Wiederherstellung und machte Pläne zu neuen Arbeiten. Am 19. April brachte man ihn nach Clarens. Auch hier fuhr er fort, an seine Arbeiten zu denken, zu lesen und sich vorlesen zu lassen. Erst während der letzten acht Tage überzeugte er sich allmählich, daß sein Ende herannahe. Samstags den 1. Mai ließ er drei seiner vertrautesten Freunde zu sich kommen, um ihnen seine letzten Willensverfügungen zu eröffnen. Die Nacht vom Sonntag auf den Montag war sehr schmerzhaft. Die beiden letzten Tage war er zu schwach, um viel zu

reden. Uebrigens ſprach Jemand, der ihn genau kannte, die Ueberzeugung aus, Vinet habe ſich abſichtlich jener Worte enthalten, die man auf den Lippen eines Sterbenden ſammelt und anführt. Die einzigen, die man von ihm aufbewahrt hat, ſind Bezeugungen der Liebe und Ausdrücke der Demuth. Als einer ſeiner Freunde ihm ſagte, daß man viel für ihn bete, erwiederte er: „Man kann kaum für ein unwürdigeres Geſchöpf beten.“ Ein anderes Mal bat er um Verzeihung für alle Aergerniſſe, wie er ſich ausdrückte, die er durch ſeine Ungeduld und Unverträglichkeit gegeben habe. Seinem Sohne ließ er ſagen, er ſollte in der Liebe Jeſu Chriſti ausharren, da er ihn gefunden habe.— Am Montag Abend ſchien er ſich beſſer zu befinden und man faßte ein wenig Hoffnung. Seine Gattin und ein Freund wachten bei ihm. Während jene, beruhigt und ſehr ermüdet, eingeſchlafen war, las ihm der Freund das hoheprieſterliche Gebet vor. Bei den Worten: „Ich habe dich verkläret“, ſagte er: „Ich hatte geglaubt, Gott um Verlängerung meines Lebens bitten zu müſſen, um ihn mehr zu verklären, als ich es bis jetzt gethan habe“; und als der Freund für ihn beten wollte, ſagte er zu ihm: „Bitten Sie für mich um alle Gnaden, ſelbſt um die allereinfachſten.“ Um 1 Uhr Morgens wurde ſein Athem gehemmt und er hatte Beängſtigungen. Dieſe dauerten fort, jedoch ohne großen Kampf. Als Jemand eine Frage an ihn richtete, ſagte er: „Ich kann nicht mehr denken.“ Das waren ſeine letzten Worte. — Er entſchlief ohne eigentlichen Todeskampf am 4. Mai 1847, Morgens 5 Uhr. Mehrere hundert Perſonen ſtrömten von Vevey, von Lauſanne und ſelbſt von Genf herbei, um dem geehrten und geliebten Manne die letzte Ehre zu erweiſen. Ein von ſeinen Freunden errichtetes Denkmal bezeichnet ſeine Ruheſtätte auf dem Kirchhofe von Clarens, in einer der ſchönſten Gegenden der Welt.

Vinet hinterließ eine Gattin, die noch lebt, und einen Sohn, der im Jahre 1859, neununddreißig Jahre alt, an einer ſchweren Krankheit, an der er ſeit langer Zeit gelitten hatte, ſtarb; ſeine einzige Tochter war 1838, achtzehn Jahre alt, geſtorben.

Nach dieſer Darſtellung des äußern Lebensganges, ſowie der kirchenpolitiſchen Anſichten Vinet's, können wir dazu übergehen, ihn auch von andern Seiten, nach denen er hier in Betracht kommt, in's Auge zu faſſen. Vor Allem iſt er als Theologe zu würdigen.

Wenn wir Vinet einen Theologen nennen, ſo iſt es vielleicht nicht unnöthig, ehe in Einzelnes eingegangen wird, mit zwei Worten anzudeuten, wie das gemeint iſt. Und hier muß nun ſogleich bemerkt werden, daß Vinet kein Theologe im techniſchen Sinne des Wortes iſt. Er hat nämlich keine Werke geſchrieben, durch welche die theologiſche Wiſſenſchaft bereichert worden wäre; die weiterhin zu beſprechenden, aus ſeinem Nachlaſſe herausgegebenen Bücher ſind, wie viele tiefe und fruchtbare Gedanken ſie auch enthalten, in wiſſenſchaftlicher Beziehung zu mangelhaft, als daß ihnen dieſe Bedeutung zukommen könnte. Zu einem Theologen im herkömmlichen Sinne fehlte ihm die ſtrengere und umfaſſende gelehrte Bildung, namentlich ein methodiſches Studium der Philoſophie, der Geſchichte, der Exegeſe und Kritik. Auch war Vinet ſich wohl bewußt, was ihm in dieſer Hinſicht abging, und ſprach oft ſein Bedauern darüber aus, daß es ihm nicht vergönnt geweſen, die Lücken in ſeiner Bildung auf einer deutſchen Univerſität auszufüllen. Dennoch iſt man einmal gewöhnt, von Vinet als Theologen und von einer Vinet'ſchen Theologie zu reden, und das mit Recht, ſofern es in der Theologie nicht bloß auf Gelehrſamkeit, ſondern auf Principien, nicht bloß auf die wiſſenſchaftliche Form, ſondern auf die geſtaltende Kraft und auf die Methode ankommt. Vinet hat die theologiſche Wiſſenſchaft nicht gefördert durch gelehrte Werke oder durch irgend eine ſyſtematiſche Conſtruktion, er hat weder ein ganzes theologiſches Syſtem aufgeſtellt, noch etwa eine Dogmatik geſchrieben; aber er hat eine neue Richtung eingeſchlagen, ein Princip angedeutet, eine Methode eingeführt und dadurch zur Umgeſtaltung der Theologie des franzöſiſchen Proteſtantismus mächtig beigetragen. Daneben hat er in ſeinen Schriften auch manche Elemente niedergelegt, die zum Aufbau eines theolo-

giſchen Syſtems verwendet werden können. Die Form, in der er, ohne es zu beabſichtigen oder die Tragweite ſeines Gedankens zu ermeſſen, dieß gethan hat, iſt, abgeſehen von ſeinen ſchon beſprochenen kirchenpolitiſchen und den zur praktiſchen Theologie gehörigen Schriften, theils die ascetiſch-rhetoriſche, theils die der Recenſion, des Artikels, der Abhandlung. Vinet's „Theologie" findet ſich alſo nirgends beiſammen und zu einem Ganzen vereinigt, ſondern zerſtreut oder angewandt in ſeinen zahlreichen Schriften: in der Paſtoraltheologie, der Homiletik u. ſ. w., in Predigten und Textſtudien, in den erwähnten Schriften über Religionsfreiheit u. ſ. w., in mehrern Bänden über franzöſiſche Literatur, in zahlreichen populär-wiſſenſchaftlichen Artikeln über theologiſche, philoſophiſche, hiſtoriſche, politiſche, pädagogiſche und andere Gegenſtände. Wir müſſen uns hier damit begnügen, die in dieſen Schriften zu Tage tretenden theologiſchen Grundideen, in denen eine neue Richtung, Princip und Methode einer neuen Theologie enthalten ſind, ſowie einige ſpecielle, ſeine Anſchauungsweiſe karakteriſirende Gedanken hervorzuheben. Wir werden dabei Manches als Vinet eigenthümlich bezeichnen, was es, vom Standpunkte der deutſchen Theologie aus betrachtet, nicht iſt; allein unſere Abſicht iſt, an ſeiner theologiſchen Denkweiſe beſonders Dasjenige hervorzuheben, was er, ſo weit ſich dieß erkennen läßt, nicht unmittelbar anderswoher empfangen, wodurch er ſich von der vor ihm im franzöſiſchen Proteſtantismus im Großen und Ganzen herrſchenden Theologie unterſcheidet und einen regenerirenden Einfluß auf dieſelbe ausgeübt hat. Zu dieſem Ende müſſen wir vorerſt mit zwei Worten ſeine theologiſche Entwickelung von dem Momente ſeiner oben erwähnten Umwandlung an und namentlich ſein Verhältniß zur „Erweckung" berühren.

Vinet war, wie oben gezeigt iſt, durch die „religiöſe Erweckung" angeregt worden. Die Predigt der Erweckung war eine Aufforderung zur perſönlichen Bekehrung durch das Evangelium der Gnade, ein Dringen auf individuellen, lebendigen Glauben. Dieſelbe hatte in den erſten Zeiten bei den meiſten Predigern einen einfachen, bibliſch-praktiſchen Karakter und wandte ſich vor Allem an Herz und Gewiſſen der Zuhörer. Allein ſchon im Anfange der Bewegung zeigte ſich bei gewiſſen Vorkämpfern derſelben auch eine dogmatiſirende Tendenz, die dialektiſche Methode des Calvinismus und der im 17. Jahrhundert in die Theologie eingedrungene Intellektualismus. Dieſe Richtung gewann ſpäter die Oberhand über das Element der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit, welches in der erſten Periode der Erweckung vorgeherrſcht hatte. Von manchen Erweckungspredigern wurde die calviniſche Prädeſtinationslehre auf der Kanzel und in Schriften mit aller Schärfe vorgetragen, während ſie z. B. in der Lehre von der heiligen Schrift, von der Rechtfertigung, vom Abendmahl das von dem Reformator betonte myſtiſche Element immer mehr fallen ließen.

Es iſt bereits erwähnt worden, daß Vinet bei der erſten Berührung mit der Erweckung ſich mehr abgeſtoßen als angezogen fühlte. Was ihn abſtieß, war nicht ſowohl die von derſelben verkündigte evangeliſche Wahrheit, als die ſchroff calviniſche, durch die Behandlung einzelner Prediger noch ſchroffer hervortretende Form, in der ſie verkündigt wurde. Als er ſpäter durch Gottes Gnade zum perſönlichen Glauben an Chriſtum gelangte, nahm er die evangeliſchen Grundwahrheiten, welche den Inhalt der neuen Predigt bildeten, vollſtändig in ſich auf, aber die von einzelnen Beförderern der Bewegung vertretene ſpecifiſch calviniſche, ja ultracalviniſche Dogmatik wies er auch jetzt von ſich. Dieß iſt der Standpunkt, den er z. B. in ſeinen im Jahre 1831 erſchienenen Discours einnimmt, in denen er ſich überhaupt in nähere dogmatiſche Beſtimmungen wenig einläßt. Dagegen erkennt man ſchon in dieſen Reden die Vorliebe des Verfaſſers für pſychologiſche Betrachtung der religiöſen Wahrheit, ſein vorwiegendes Intereſſe für die ſubjektive Aneignung des Heils. Und dieſe ſubjektive Richtung ſchlug er von da an immer entſchiedener ein. Dadurch aber entfernte er ſich, ohne ſich von dem religiöſen Kerne der Erweckung zu trennen, immer mehr von ihrer Theologie. Er ſelbſt wurde ſich des zwiſchen dieſer und ſeiner eigenen Anſchauungsweiſe beſtehenden Gegen-

ſatzes immer deutlicher bewußt. Wir haben geſehen, wie er in ſeiner Lauſanner Antrittsrede unter Anderem den Mangel des ſubjektiv-ethiſchen Elementes in der Predigt der Erweckung, ſowie den Hang zu einer intellektualiſtiſchen Betrachtungsweiſe rügte, und dieſe Oppoſition gegen eine Richtung, in der er eine Haupturſache des ungenügenden Erfolges der erneuten Predigt des Evangeliums erkannte, ſetzte er bis an ſein Ende fort. Er that dieß freilich, gemäß ſeinem Bedürfniſſe, aufzubauen ſtatt umzuſtürzen, mehr indirekt als direkt. Doch fühlte er ſich gedrungen, hin und wieder auch einen offenen Vorwurf an die Erweckung zu richten, und noch in ſeinen letzten Lebenstagen wurde ein ſolcher die Veranlaſſung, daß er ſich unumwunden zu der Oppoſition, die er ſeit längerer Zeit der Erweckungstheologie gemacht, bekannte und zugleich die Mängel, die er an derſelben fand, deutlicher bezeichnete. Er hatte ihr Antinomismus vorgeworfen. Ein Anhänger jener Theologie erwiederte, indem er ihn des Arminianismus oder Semipelagianismus beſchuldigte. Vinet antwortete, indem er, ohne ſeine Anklage zurückzuziehen, der waadtländiſchen Erweckung vorwarf, ſie habe die vom Evangelium ausdrücklich beſtätigten Momente der Verpflichtung, des Zeugniſſes des heiligen Geiſtes und des Fortſchrittes zu wenig betont, den Antheil der ſubjektiven oder innern Seite im Heilswerke zu gering gemacht u. ſ. w.*).

Wie bekanntlich die Geſtaltung der Lehre in einer gewiſſen Zeit oder Perſönlichkeit durch die Oppoſition bedingt iſt, ſo erklären die vorſtehenden Bemerkungen über Vinet's Verhältniß zur Erweckung einigermaßen, warum er die bezeichnete Richtung einſchlug. Der eigentliche Erklärungsgrund liegt aber, wie wir in der Folge ſehen werden, tiefer.

In dem Bisherigen iſt die Tendenz der Vinet'ſchen Theologie im Allgemeinen angedeutet; wir müſſen ſie nun aber genauer karakteriſiren.

Schon im erſten Theile dieſer Arbeit iſt darauf hingewieſen worden, welche große Bedeutung die Idee der Individualität in Vinet's Auffaſſung der Kirche und des Staates, ſowie des Verhältniſſes zwiſchen dieſen beiden Sphären hat. Vinet hat da aber nur auf ein beſonderes Gebiet einen Begriff angewandt, der für ſeine Anſchauungsweiſe überhaupt von entſcheidender Bedeutung iſt und durch den auch ſeine religiöſe und theologiſche Betrachtungsweiſe in hohem Grade bedingt wurde. Ehe wir daher Vinet's „Theologie" karakteriſiren, müſſen wir ſeine Anſichten über jenen Grundbegriff, auf welche früher, ohne die Darſtellung ſeines äußern Lebensganges u. ſ. w. zu lange zu unterbrechen, nicht ſpeciell eingegangen werden konnte, hier näher darlegen und dabei zugleich noch ein paar Punkte berühren, die mit der Idee der Individualität in unzertrennlichem Zuſammenhange ſtehen und ohne deren Erwähnung die Darſtellung von Vinet's Auffaſſung derſelben einſeitig und unvollſtändig wäre.

Es iſt bekannt, wie auch Scheiermacher, mit deſſen Anſchauungsweiſe, wie wir im weiteren Verlauf dieſer Arbeit erfahren werden, die Vinet'ſche ſo manche Verwandtſchaft hat, ſchon in den Monologen die Eigenthümlichkeit betonte und welche umfaſſende Stellung er ihr in ſeinem Syſtem der philoſophiſchen Ethik gab, ſo daß man verſucht ſeyn könnte, hier den unmittelbaren Einfluß des großen Theologen auf den erſteren zu erkennen. Allein es kann mit ziemlicher Beſtimmtheit angenommen werden, daß dieß nicht der Fall iſt, da Vinet die Schriften Schleiermacher's wohl nie und am wenigſten damals, als er anfing, ein großes Gewicht auf jenen Begriff zu legen, ſtudirt hatte. Ohnedieß hatte die Hervorhebung des Begriffes der Individualität durch beide urſprünglich ein verſchiedenes Motiv. Wie dem auch ſey: Vinet wurde durch ſeine eigene ſtark ausgeprägte Eigenthümlichkeit, durch ſeine innere chriſtliche Erfahrung, durch Beobachtung Anderer, durch beſondere Umſtände und Erſcheinungen, welche die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Einzelnen in Anſpruch nahmen oder aber verletzten, auf die hohe Bedeutung der Individualität geführt, durch das Studium des Chriſtenthums in

*) Vgl. Liberté religieuse etc. S. 678; Réform. au dix-neuvième siècle, 25. Mars 1847.

der Ueberzeugung von ihrer Wichtigkeit befeſtigt und zu beſtimmterer Ausgeſtaltung eines Begriffes veranlaßt, den er allerdings im allgemeinen Sprachgebrauche vorfand. Insbeſondere war es die ganz von dem individuellen Leben ausgehende Erweckung in ſeinem Heimathkanton, die durch ſie hervorgerufenen, die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Individuums beeinträchtigenden Verfolgungen, weiterhin das immer furchtbarere Vordringen des die Perſönlichkeit und Individualität haſſenden Pantheismus, ſowie hinwieder der auch in ihm lebende Geiſt unſerer das Recht freier Individualität zurückfordernden Zeit, was mächtig dazu beitrug, ihn immer mehr von der tiefgreifenden Bedeutung dieſer Idee zu überzeugen und ihn zu bewegen, derſelben eine ausgedehnte Anwendung zu geben.

Vinet hat, ſo weit wir uns hierüber ein Urtheil erlauben dürfen, das Weſen der Individualität im Allgemeinen richtig erfaßt. „Die Individualität", ſagt er unter Anderem, „von der wir reden und die allein dieſen Namen verdient, iſt diejenige, durch welche ein Menſch, den allgemeinen Zügen nach allen Weſen ſeiner Gattung ähnlich, doch nur ſich ſelbſt genau gleicht, das, was Allen gemein iſt, ſich aneignet und in ſittlicher und intellektueller Beziehung das Recht hat, „„ich"" zu ſagen." (L'éducation, la famille et la société, S. 468). Die Individualität iſt für ihn nicht, wie für den Pantheismus, eine Unvollkommenheit, ſondern das Mittel, um der Vollkommenheit entgegegen zu gehen. Sie iſt die kräftigſte Triebfeder der Vervollkommnung; „denn die wahre Kraft jedes Menſchen, ſein ſittliches Mark liegt in dem, was er Individuelles hat." Unſere Individualität iſt auch nicht etwa eine Folge der Sünde: „ſie iſt allerdings die Individualität ſündiger Geſchöpfe; aber wenn uns die Sünde die Individualität gelaſſen hat, ſo iſt dieß das einzige *Gute*, was ſie uns gelaſſen hat; die Wirkung der Sünde beſteht vielmehr darin, ſie geſchwächt zu haben; ſie iſt an ſich nichts Böſes; das Uebel iſt nur, daß ſie ſchwach, ja ſehr oft gar nicht vorhanden iſt, und der Ruhm des Evangeliums beſteht darin, in den Einen ſie zu ſtärken, in den Anderen, und zwar der Mehrzahl, ſie zu erwecken, in Allen aber ſie zu läutern" (a. angef. O. S. 473). „Die Individualität iſt die Grundlage unſeres eigenen Werthes; denn damit wir etwas ſeyen, müſſen wir überhaupt zuerſt *ſeyn*; oder, mit anderen Worten, müſſen unſere Eigenſchaften *unſer* ſeyn" (Etudes sur Blaise Pascal, S. 103 f.). „Individualität iſt Menſchſeyn, iſt Leben. Wer nicht ein individuelles Leben lebt, lebt nicht wirklich und bietet den betrogenen Blicken nur das Scheinbild eines menſchlichen Weſens dar. Er vereitelt ſeine Beſtimmung, denn er bringt ſein Daſeyn zu wie ein Schatten ohne Wirklichkeit; die Geſellſchaft lebt an ſeiner Statt kraft einer Vollmacht, die er ſich hat entreißen laſſen. Er duldet es, daß ſie die Verbindungen abſchneidet, welche der Schöpfer des Menſchen zwiſchen ihm ſelbſt und ſeinem Geſchöpfe veranſtaltet hatte; denn nicht mit der Geſellſchaft, ſondern mit dem Individuum ſteht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, ſo findet Gott, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, Niemadnen, an den er ſich wenden kann" (L'éducation etc. S. 471 f.). „Wie wollt ihr Menſchen bekommen, wenn ihr nicht zuerſt wieder Individuen bildet? Die Individualität verwiſchen iſt ſo viel, als die Menſchheit, die menſchliche Wirklichkeit verwiſchen. Der Geſellſchaft Individuen zurückgeben, iſt ſo viel, als ihr Menſchen zurückgeben. In der That iſt der Menſch nur unter der Bedingung Menſch, daß er *ſelbſt* iſt. Durch das, was er Eigenthümliches hat, liebt, glaubt und gehorcht er" (Semeur Bd. 5. S. 138). Insbeſondere iſt, nach Vinet, die Individualität ein weſentliches Element der Religion, des Chriſtenthums: „Wenn der Menſch, wie man es geſagt hat, ein religiöſes Weſen iſt, ſo iſt er es nur unter der Bedingung, daß er individuell ſey, da die Religion nichts Anderes iſt, als ein Verhältniß zwiſchen dem höchſten Ich und dem Ich eines Jeden von uns" — „Jeſus Chriſtus hat das Princip der Individualität gelehrt, indem er es ſchuf oder, wenn man will, indem er es in Freiheit ſetzte. Er hat es in die Welt hineingelegt, indem er es in die Religion legte, von wo aus es in alle Gebiete des Lebens überging" (L'éducation etc. S. 315. 448). „Das Evangelium richtet ſich an die Individuen. Es wirft ſein Wort nicht einem ab-

ſtrakten, negativen, durch die Gedanken aller neutraliſirten Menſchen hin, ſondern dir, mir, ihm, Jedem, wie die Natur ihn macht und gibt. Jeder Menſch wird in dem, was er Eigenes und Ausſchließliches hat, bei Seite genommen; von ihm ſelbſt und von ihm allein iſt die Rede, wie wenn er ganz allein auf der Welt, wie wenn er die ganze Menſchheit wäre. Um Chriſten zu werden, müſſen wir zuerſt wir ſelbſt ſeyn. Um Chriſten zu machen, will Gott zuerſt Menſchen finden" (Essais de philosophie morale et de morale religieuse, S. 153). „Der Menſch verliert ſich in jedem Sinne des Wortes, wenn er den individuellen Karakter aufgibt; denn wenn auch die Individualität nicht das Heil, noch das Unterpfand des Heiles iſt, ſo iſt ſie doch die unerläßliche Bedingung deſſelben. Es gibt kein religiöſes Leben, mithin auch kein Heil ohne die Individualität, und der Glaube, der uns zu Gott zurückführt, beginnt damit, uns zu uns ſelbſt zurückzuführen. Man muß Menſch ſeyn, um Chriſt zu werden" (L'éducation etc. S. 472).

Es iſt nicht nöthig, hier weitläufig auf die Bedeutung aufmerkſam zu machen, welche dem Princip der Individualität für manche Gebiete der Wiſſenſchaft überhaupt, insbeſondere aber für das Gebiet der Religion, der Kirche und der Theologie zukommt. Vinet aber hat das große Verdienſt, dieſes Princip durch ſeine klare, energiſche und beharrliche Hervorhebung deſſelben im franzöſiſchen Proteſtantismus zur Anerkennung gebracht zu haben. Er ſelbſt beſchränkte ſich zwar darauf, daſſelbe im religiöſen und kirchlichen Leben geltend zu machen. Und auch hier war er nicht der erſte; denn vor und unabhängig von ihm war dieß ſchon durch die von England ausgehende Erweckung geſchehen, die nicht nur das ganze chriſtliche Leben, ſondern auch die kirchlichen Formen auf das Princip der Individualität gründete. Doch geſchah dieß theils ohne klares Bewußtſeyn über das letztere, theils fehlte es an einer theoretiſchen Begründung deſſelben. Vinet gab beides und erhob zugleich, wie früher gezeigt worden, die Individualität zum wirklichen Princip der kirchlichen Organiſation. So iſt er zwar weder der Vater des religiöſen Individualismus, der vielmehr in neuerer Zeit ein Produkt der Reformatoren, vor Allem Luther's, iſt, noch des kirchlichen, deſſen Geſchichte mit dem proteſtantiſchen Sektenweſen im Zuſammenhange ſteht, wohl aber der eifrige Beförderer und wiſſenſchaftliche Begründer dieſes zweifachen Individualismus. So ging denn auch all ſein Streben als Prediger und Schriftſteller dahin, lebendigen, individuellen Glauben zu wecken, und es war, wie wir geſehen haben, eine Hauptaufgabe ſeines Lebens, in allen die Kirche betreffenden Fragen dem Princip der Individualität den Sieg zu verſchaffen.

Hier bietet ſich nun aber unter Anderm die Frage dar, was Vinet denn bei dieſer ſtarken Betonung der Individualität aus jenem andern Elemente der menſchlichen Natur, der Sociabilität, machte? mit anderen Worten: wie er ſich das Verhältniß zwiſchen dem Individuum und der Geſellſchaft, reſp. zwiſchen dem Individuum und der Kirche, die ihm die religiöſe Geſellſchaft (nicht „Gemeinſchaft", was bekanntlich ein ganz anderer Begriff) iſt, dachte? Vinet hat ſich natürlich mit dem allgemeinen Gegenſatze von Individuum und Geſellſchaft viel beſchäftigt, und wir müſſen hier gerade auch, was dieſen Punkt betrifft, auf die nähere Ausführung in ſeinen Schriften verweiſen. (Man vergleiche beſonders ſeine Abhandlung über den Socialismus). Hier nur ſo viel: Vinet erkannte das Element der Geſellſchaftlichkeit mit aller Entſchiedenheit an und wies ihm in der Religion wie im ganzen Leben ſeinen Antheil zu, nur ging er nicht von der Geſellſchaft zum Individuum, ſondern von dem Individuum zur Geſellſchaft (vgl. auch Chrétien évangél. 1861. S. 75 f.). „Wenn man", ſagt er, „zwiſchen dem Individuum und der Geſellſchaft vernünftigerweiſe einen Widerſpruch aufſtellen könnte, ſo würden wir keinen Anſtand nehmen, zu ſagen, das Individuum ſey edler, als die Geſellſchaft. Das will aber gewiß nicht ſagen, ein Einziger ſey Allen vorzuziehen, ſondern nur, die Geſellſchaft ſey für den Menſchen gemacht worden, der Menſch oder, wenn man will, das menſchliche Geſchöpf, die menſchliche Natur ſey der Zweck der Geſellſchaft, ohne welche

der einzelne Mensch sich weder entwickeln noch vervollkommnen, noch folglich Gott nahen kann. Die Gesellschaft ist ferner für jeden Menschen ein seiner Thätigkeit gegebener Schauplatz, eine seinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine seiner Selbstsucht entgegengesetzte Schranke, eine ihm gemachte Offenbarung von mehreren Gesetzen seiner Natur. Das Bewundernswürdige dabei ist, daß er desto mehr Herr seiner selbst ist, je mehr er sich seinen Brüdern hingibt, daß er desto freier ist, je geselliger er ist, daß er desto mehr empfängt, je weniger er fordert, und endlich, daß er desto mehr er selbst ist, je weniger er sich angehört. Weit entfernt, sich zu hindern, unterstützen die menschliche Persönlichkeit und die Gesellschaft einander. Die Pflicht ist der Durchschnittspunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Sociabilität wachsen mit einander und vervollkommnen sich gegenseitig in der Erfüllung und im Dienste der Pflicht. Jedes der einen gebotene Opfer ist ein Verlust für die andere" (Semeur Bd. 15. S. 94). „Es verhält sich", sagt Vinet anderswo, „mit der in's Leben der Religion oder des Denkens verflochtenen Seele wie mit einem auf die Wogen geschleuderten und mitten durch den Ocean die Ufer einer neuen Welt suchenden Fahrzeuge. Dieser Ocean ist die religiöse oder auch die bürgerliche Gesellschaft. Sie trägt uns, wie der Ocean, als eine flüssige Masse, auf welcher das Fahrzeug nach seinem Willen Furchen zieht, ohne irgendwo Fuß zu fassen. Der Ocean trägt das Fahrzeug, aber er kann es auch verschlingen und verschlingt es wirklich bisweilen. Die Gesellschaft verschlingt uns noch öfter, aber sie trägt uns doch, und wir können nicht an's Ziel gelangen, ohne von ihr getragen zu werden; denn sie ist dem Meere gleich, welches, weniger flüchtig als die Luft und weniger dicht als die Erde, uns gerade im rechten Maße nachgibt und im rechten Maße Widerstand leistet, um unsern Lauf zu dem gewünschten Ziele aufrecht zu erhalten, ohne ihn zu hemmen. Unser Ziel ist nicht der Grund des Meeres, sondern das Ufer. Indem wir diese tiefen Gewässer durchfurchen, müssen wir uns hüten, in ihren Tiefen zu verschwinden. Es ist genug, wenn wir dem Elemente, welches uns trägt, den Kiel unsers Fahrzeuges überlassen. Man kann auf dem Ocean der Gesellschaft wie auf dem Ocean des Erdballes untergehen, und es wäre unnütz, angeben zu wollen, auf welchem der beiden die Schiffbrüche häufiger seyen. Das Fahrzeug, das ein Jeder von uns berufen ist zu lenken und zu erhalten, ist die Individualität . . . Ich bewundere also das Fahrzeug und den Ocean, allein ein Anderer, nicht ich, sammelt und mißt die Wogen des großen Abgrundes, mein Fahrzeug aber ist *mein*. Noch mehr! Der Ocean ist für das Fahrzeug geschaffen, nicht das Fahrzeug für den Ocean; die Hauptsache, der Zweck ist, daß das Fahrzeug lande, d. h. daß das menschliche Individuum, welches allein in unmittelbarer Beziehung zu Gott steht und der eigentliche Gegenstand seines Schöpfungswerkes ist, seine Bestimmung erfülle; die Gesellschaft wirkt dazu mit, indem sie den Menschen trägt, aber er ist unterschieden von der Gesellschaft, er darf sich nicht mit ihr vermengen, und wehe *ihr* wie ihm, wenn sie ihn verschlingen sollte!" (L'éducation etc. S. 465. 467).

Bei der ganz außerordentlichen Bedeutung, welche die Individualität für Vinet hatte, begreift man, warum *die Geltendmachung der Rechte des Gewissens*, in welchem jene vor Allem ihren Sitz hat, eine so wichtige Stelle in seinem Leben einnimmt. „Aber", so sagt mit Recht ein Recensent im Chrétien évangélique (1861. S. 76), „wie kräftig Vinet die völlige Unabhängigkeit des Gewissens auch zurückfordert, so hat er sich vielleicht doch noch mehr in den von ihm geltend gemachten Motiven, als in der Wahl des Princips selbst, originell gezeigt. Schon vor ihm hatten Andere die Religionsfreiheit zurückgefordert, aber Wenige hatten sie unter demselben Gesichtspunkte dargestellt, Wenige sie zur Freiheit des Gehorsams gemacht. Vinet will den Gläubigen von jeder Hemmung, wie von jeder Verführung frei machen, damit er rückhaltslos Gott gehorchen könne." „Die Freiheit", sagt Vinet, „ist nur der Anfang des Werkes, das Fußgestell der Bildsäule, die Grundlage und Bedingung des Gehorsams. Die Freiheit ist das Mittel; der Gehorsam des Herzens und Willens ist der Zweck; die Freiheit ist

nothwendig, um zu gehorchen; außerhalb der Freiheit existirt der Gehorsam nicht mehr, ja das Wort selbst ist nicht mehr anzuwenden . . . Es sind dieß zwei Wechselbegriffe, es sind dieß gleichsam die beiden Pole einer und derselben Achse" (Nouvelles études évangéliques, S. 450. 467).

So richtig indeß Vinet im Ganzen das Wesen der Individualität an sich erfaßte und so großes Verdienst er sich durch die allgemeinere Einführung dieses Begriffes zunächst in das religiöse und kirchliche Leben des französischen Protestantismus erwarb, so läßt sich doch nicht läugnen, daß er dieselbe mitunter über das richtige Maß hinaus erhob und eine zu ausgedehnte Anwendung auf das Gebiet der Religion und Kirche von ihr machte. Inwieweit er das individualistische Princip auch auf die Theologie anwandte, wird sich ergeben, wenn wir nun zu einer kurzen Karakteristik seiner theologischen Anschauungsweise übergehen.

Vinet war, ohne Zweifel durch Kant und Pascal angeregt, frühzeitig auf jene Antinomien aufmerksam geworden, welche sich dem denkenden Beobachter überall, auf dem Gebiete der Natur und des Geistes, darstellen und deren allgemeinster Ausdruck der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven ist. Er ging ihnen besonders auf dem religiösen und ethischen Gebiete nach. Natürlich traf er sie in der Offenbarung und zumal im Evangelium wieder. Zugleich aber erkannte er, wie das Christenthum beide Faktoren zuläßt und vereinigt. Diese Eigenthümlichkeit trat ihm vor Allem in der Person Christi entgegen. In ihr fand er die Einigung des Objektiven und Subjektiven, des Göttlichen und Menschlichen; zugleich aber sah er, wie diese in Christo menschgewordene Einheit beider Faktoren sich durch alle Momente seiner Lehre hindurchzieht und den Grundkarakter derselben bildet. „Der Ruhm des Evangeliums", sagt er unter Anderm, „besteht nicht nur darin, die Wahrheit göttlich, sondern auch darin, sie menschlich gemacht zu haben. Jesus Christus ist Gott und Mensch; eben so verhält es sich mit seiner Lehre. Sie ist in den Tiefen Gottes und in den Tiefen des Menschen zugleich geschöpft; sie berührt mit ihren beiden Enden die Geheimnisse des göttlichen Wesens und die Geheimnisse der menschlichen Natur: die Wahrheit zu sagen, ein und dasselbe Geheimniß; denn die Lehre vom Menschen und die von Gott sind zwei Linien, welche, indem sie sich gegen einander neigen, zuletzt in der Spitze des Winkels in einem einzigen und untheilbaren Punkte, wo dem Auge jede Unterscheidung entgeht, dem Geiste jede Analyse unmöglich ist, sich vereinigen und zusammenfallen. Ohne die Zweiheit der Seiten zu läugnen und ohne eine andere Absicht zu zeigen, als diejenige, das zwischen beiden stattfindende Verhältniß festsetzen zu wollen, wußten die Religionen und Philosophieen nur der einen von beiden Recht widerfahren zu lassen: ihre Lehre war abwechselnd entweder ganz voll von Gott mit Ausschließung des Menschen, oder ganz voll vom Menschen zum Nachtheil Gottes. Die Einigung der ganzen Fülle der Gottheit mit der ganzen Fülle der Menschheit in Christo war sowohl das Programm oder das Symbol, als die Stütze und das Wesen einer neuen Lehre" (Etudes sur Blaise Pascal, S. 188 f.). Daß jede sittliche und religiöse Wahrheit zwei Seiten habe und diese nur in ihrer Vereinigung die Wahrheit ausmachen, das ist ein Satz, auf den Vinet das größte Gewicht legt. „Ich kann es nicht genug wiederholen", sagt er ein andermal: „jede Wahrheit, deren Subjekt der Mensch ist, hat zwei Pole und ist nur unter dieser Bedingung Wahrheit. In jeder Wahrheit dieser Ordnung ergänzen und unterstützen einander zwei Momente, die einander nur scheinbar entgegengesetzt sind. Mit anderen Worten: die sittliche und folglich die religiöse Wahrheit ist eine und zusammengesetzt zugleich, und das Leben, das nur die verwirklichte Wahrheit ist, hat diese Zusammengesetztheit und diese Einheit zur Bedingung. Jeder lebendige Christ, sey er von den einfachen oder gehöre er zu den Gelehrten, vereinigt diese beiden Momente oder, wenn man will, diese beiden Gegensätze in sich, und er ist sogar nur ein lebendiger Christ, weil er sie, Dank der Wirkung des göttlichen Geistes, vereinigt" (Réformation au 19me siècle, Bd. 3. S. 93 f.).

Geſtützt auf dieſe und zahlreiche ähnliche Ausſprüche, nimmt Schreiber dieſer Zeilen keinen Anſtand, nicht etwa, worauf das oben über ſeine ſtarke Betonung der Individualität Geſagte führen könnte, dieſe, ſondern die Einigung des Objektiven und Subjektiven als Vinet's eigentliches, klar erkanntes theologiſches Princip zu bezeichnen. Was die Reformation wollte und durch ihr ſogenanntes formales und materiales Princip behauptete, was die religiöſe Miſſion unſerer Zeit, was insbeſondere auch das Streben unſerer deutſch-evangeliſchen Theologie ſeit Schleiermacher iſt — eben die freie Einigung jener beiden Faktoren —: das war es, was auch Vinet als das große religiöſe Problem der Gegenwart erkannte und an deſſen Löſung er an ſeinem Theil zu arbeiten ſuchte.

Mit dieſem Princip verträgt ſich die dialektiſche Methode, welche, um das Bedürfniß nach Einheit zu befriedigen, den einen Faktor des Gegenſatzes beſeitigt oder wenigſtens verkürzt, ſelbſtverſtändlich nicht; daher zeigt Vinet eine entſchiedene Abneigung gegen dieſelbe und dagegen eine eben ſo entſchiedene Vorliebe für die contemplative, intuitive Methode, deren Weſen umgekehrt darin beſteht, beide Seiten der Antinomie gleichmäßig feſtzuhalten und zu einigen. „Der reinen Wiſſenſchaft", ſagt er unter Anderm, „gelingt dieß nicht, und die Dialektik ſträubt ſich dagegen; es iſt ihr natürlicher, zu theilen als zu vereinigen. Fügen wir hinzu, daß theilen in jeder Hinſicht leichter, bequemer und klarer iſt. Aber in ſolchen Dingen beſteht die Einheit nicht darin, eine der Seiten des Problems willkürlich zu unterdrücken, ſondern darin, beide anzuerkennen und in einander zu verſchmelzen. Den Knoten zerſchneiden, iſt nichts, ihn auflöſen, ohne zu zerreißen, iſt Alles. Das vergeſſen alle Sekten, und Sektirer ſind wir mehr oder weniger Alle. Aber der Geiſt Gottes iſt kein Sektirer, und wenn er unſer Herz rührt, ſo erhebt er uns, unſerer Dialektik zum Trotze und welches unſere „„Anſichten"" ſeyen, über die Sekte" (a. a. O. S. 94). Man wird aber bei unbefangener Betrachtung zugeben müſſen, daß Vinet ſelbſt, ſo ſehr er ſich grundſätzlich des Gebrauches der dialektiſchen Methode zu enthalten ſuchte, doch mitunter in dieſelbe und damit in den von ihm an derſelben gerügten Fehler verfiel. „Uebrigens", ſo ſagt er, „machen ihr (der Theologie) die Zeiten das Geſetz; bald ſtellt ſie ſich dem gefährdeten göttlichen Momente zu Dienſten, bald eilt ſie dem bedrohten menſchlichen Momente zu Hülfe, und immer thut ſie zu viel in der Richtung der beſondern Aufgabe, welche die Umſtände oder der Zuſtand der Geiſter ihr auflegen" (Etudes sur B. Pascal, S. 191). Wir haben aber bereits geſehen, daß die Umſtände auch ihm eine beſondere Aufgabe auflegten, nämlich die Zurückforderung des ſubjektiven Faktors der Wahrheit. Auch iſt nicht zu läugnen, daß die Art, wie das entgegengeſetzte Moment von einzelnen Wortführern der calviniſchen Erweckungstheologie hervorgehoben wurde, wohl geeignet war, auch einen beſonnenen Geiſt mitunter aus dem Gleichgewicht zu bringen. Dieſe Verhältniſſe dürfen ja nicht überſehen werden, wenn Vinet's Standpunkt richtig beurtheilt werden ſoll, obgleich die eigentlichen Urſachen ſeiner ſubjektiven Richtung tiefer liegen.

Als ſolche tiefer liegende Urſachen dürften, abgeſehen von ſeiner eigenen perſönlichen Eigenthümlichkeit, ſowie von der ſchon beſprochenen großen Bedeutung, welche die Individualität überhaupt für ihn hatte, ſeine Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, der unmittelbare Eindruck der heiligen Schrift auf ſein Gemüth und endlich der Einfluß Kant's und Pascal's angeſehen werden.

Vinet war, wie ſich aus vielfachen und wiederholten Aeußerungen ergibt, ganz durchdrungen von den mit der Spekulation verbundenen Gefahren, die er nicht nur an Andern, ſondern, da er eine bedeutende Gabe und eine gewiſſe Neigung für ſpekulative Erkenntniß beſaß, auch an ſich ſelbſt mochte erfahren haben. Er hatte daher ein großes Mißtrauen nicht bloß gegen die philoſophiſche, ſondern auch gegen die theologiſche Spekulation. „Es gibt Geiſter", ſagt er unter Anderm, „die die Logik brutal macht; es ſind dieß keine Gemüther mehr, ſondern dialektiſche Maſchinen. Vom Gefühl, vom Gewiſſen und vom Zeugniſſe getrennt, kann auch das Denken verdummen. Dieſen

Eindruck empfindet man mitunter bei Betrachtung jener gewaltigen Logiker, die man mit Entsetzen bewundert" (Homilétique S. 202 f.). „Wo die Abwesenheit eines innigen Lebens die Individualität verwischt hat, trägt die Arbeit des Verstandes (intelligence), weit entfernt, sie wieder zu beleben, dazu bei, sie auszulöschen. Er zieht uns immer mehr von der selbstthätigen Anschauung (de l'intuition spontanée) ab und macht sie uns immer überflüssiger. Er läßt uns Allem, selbst unserem eigenen Leben, wie einem Schauspiel beiwohnen. Er zieht unsere Ueberzeugungen von außen, statt sie von innen zu empfangen. Er reißt uns aus unserer eigentlichen Heimath heraus und weit von der Welt der unmittelbaren Eindrücke in die Welt der Ideen fort. Das innere Leben selbst wird für ihn eine Idee, eine Sphäre von Ideen. Man beobachtet sein eigenes Leben dergestalt, daß man deshalb zu leben vergißt; vor lauter sich-Anschauen hört man auf, sich zu sehen. Die innern Eingebungen, die Orakel des Gemüthes lassen sich nicht mehr vernehmen; man hat fast keine Instinkte mehr; das erste Kapital, die Grundlage der sittlichen Ideen, ihr Ausgangspunkt ist verloren; man ist nicht mehr Mensch, man ist ganz Denken" (Semeur Bd. 9. S. 379). Vergl. unter Anderm auch in den Nouvelles études évangéliques das Bruchstück einer Rede: La convoitise de la pensée. — Auf ergreifende Weise schildert Vinet die verderbliche Wirkung der christlichen Spekulation: Discours sur quelques sujets religieux, 4me edit. S. 349—351. Es ist in solchen Stellen freilich zunächst von den Gefahren der ausschließlichen Anwendung der Intelligenz auf die Religion die Rede; allein Vinet zeigt eben auch, wie leicht der Christ dahin kommt, jener Neigung nachzugeben. — Es ist hier nicht unsere Aufgabe, näher auf seine Gedanken über die Philosophie einzugehen; folgende Worte deuten an, worin ihm ihre Bedeutung lag: „Wenn die Philosophie als Wissenschaft in Betreff der großen Probleme des Lebens uns nicht gerade ein sehr großes Vertrauen einflößt, so verhält es sich mit der Philosophie als Methode, oder mit dem philosophischen Geiste anders" (a. a. O. XVI).

Auch durch die Offenbarung selbst sah sich Vinet in seiner ethisch-subjektiven Richtung bestärkt. Dieselbe erschien ihm nämlich als aller bloßen Spekulation abgeneigt und dagegen durch und durch sittlich-praktisch. „Das Evangelium", sagt er unter Anderm, „ist eine Disciplin des Willens oder, um dasselbe mit andern Worten zu sagen, das Evangelium ist wesentlich praktisch . . . Nicht nur ist das praktische Element in demselben in großem Ueberflusse vorhanden, sondern Alles ist ihm untergeordnet, Alles zielt auf seine Entfaltung und auf die Vermehrung seiner Kraft hin. Es ist wichtig, zu bemerken, daß das Evangelium im Unterschied von den andern Religionen die Spekulation nur als Stützpunkt und Hülfsmittel der Praxis zuläßt, und nur in dem Maße, in welchem das Bedürfniß der Praxis es erheischt. Nicht nur ist, wie man sich leicht davon überzeugen kann, kein Dogma müßig; sondern die Darlegung des Dogma's bleibt genau, ich möchte sagen, barsch an dem Punkte stehen, wo eine weitere Entwickelung der nun befriedigten Praxis von gar keinem Nutzen wäre." — „Das wahre Christenthum ist praktisch; Alles an ihm eilt der Handlung zu; die Moral ist in demselben so nahe beim Dogma, daß man sie davon kaum unterscheiden kann; von vornherein und absichtlich ist das Christenthum eine Moral. Gott definirt sich darin nicht, beschreibt sich darin nicht; ohne weitläufigen Eingang schreibt er vor und ordnet an. Die Spekulation kommt nur gelegentlich und in zweiter Linie vor: das Wesen Gottes offenbart sich darin in seinem Willen; was er befiehlt, lehrt uns, was er ist" (Essais de philosophie morale S. 35 f. 301 f.). „In der christlichen Religion ist Alles Moral; die Gottheit Christi, die Versöhnung, alle Geheimnisse sind im Grunde Moral. Ihr Zweck ist das Heil und die Wiedergeburt des Menschen" (Moralistes des seizième et dix-septième siècles, S. 16).

In seiner Ueberzeugung von den durch die Spekulation drohenden Gefahren, sowie in dem von ihm durch die heilige Schrift empfangenen Eindruck liegen unverkennbare Ursachen der von ihm eingeschlagenen ethisch-subjektiven Richtung. Eine andere

finden wir in gewiſſen aus Kant und Pascal geſchöpften Principien der Erkenntniß und religionsphiloſophiſchen Grundanſchauungen.

Kant ſcheint unter den deutſchen Philoſophen der einzige zu ſeyn, den Vinet genauer ſtudirte und der einigen Einfluß auf ihn ausübte. Ein ſolcher Einfluß dürfte ſich in Sätzen wie die folgenden kundgeben, wenn man ihren Urſprung nicht lieber in Vinet's Originalität ſuchen will. „Da der Geiſt eines endlichen Weſens kein Bewußtſeyn von dem Unendlichen haben kann, ſo kann er auch keine davon abhängige Erkenntniß haben. Nicht als ob wir nicht in einem gewiſſen Sinne Bewußtſeyn vom Menſchen hätten. „„Unendlich““ iſt gleichbedeutend mit „„Seyn““. Das Seyn iſt, nach der Fülle ſeines Begriffes, das Unendliche. Das Endliche involvirt das Nichtſeyn. Und ſchon dadurch allein, daß wir das Gefühl des Seyns haben, haben wir das des Unendlichen. Wir ſind aber darum nichtsdeſtoweniger durchaus endliche Weſen, und als ſolchen iſt uns das wahre Bewußtſeyn, die wahre Erkenntniß des Unendlichen unwiderruflich verſagt.“ — „Der Menſch erkennt kein Ding an ſich und ſchlechthin, ſondern bloß in ſeinen Beziehungen zu anderen oder in ſeinen Beſchaffenheiten, welche abermals Beziehungen ſind. Dieſe Beziehungen ſind der wahre Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß; und wenn wir vernünftig wären, wenn wir uns beſchränkten, ſo würde uns dieſe Erkenntniß genügen. Aber dem kann eben unſer Hochmuth nicht beiſtimmen. Er will das Unbedingte und das Abſolute erkennen, ohne zu bemerken oder einzuräumen, daß, da die Erkenntniß ſelbſt eine Beziehung iſt, jener Anſpruch eine contradictio in adjecto in ſich ſchließt . . . . .“ (Nouvelles études évangéliques, S. 365—368).

Aber einen noch größeren Einfluß als Kant hat, wie ſich mit Beſtimmtheit ſagen läßt, Pascal auf Vinet ausgeübt, mit deſſen Schriften er bei ſeiner Beſchäftigung mit der franzöſiſchen Literatur früh bekannt wurde. In ihm fand er einen Geiſt, zu dem er ſich durch eine innige Verwandtſchaft hingezogen fühlte. „Mit der heil. Schrift und mit Pascal“, ſagte er, „könnte ich es im Gefängniſſe recht gut aushalten.“ Vinet eignete ſich ſowohl ſeinen Ausgangspunkt in Beziehung auf die religiöſe Erkenntniß, als die ſeinen Pensées zu Grunde liegenden religionsphiloſophiſchen Anſchauungen an, indem er dieſe von den trübenden katholiſchen und janſeniſtiſchen Elementen, mit denen ſie bei ihm verbunden ſind, befreite und näher entwickelte.

Vor Allem finden wir bei Vinet denſelben Ausgangspunkt für die religiöſe Erkenntniß wie bei ſeinem Lehrer Pascal. Wie dieſer, geht er vom Menſchen aus, um dann zu Gott aufzuſteigen. Auch ſagt er ausdrücklich: „Der rechte Weg bei der religiöſen Erkenntniß iſt nicht von Gott zum Menſchen, ſondern vom Menſchen zu Gott, weil der Menſch Gott nicht erkennen kann, bevor er ſich ſelbſt erkannt hat“ (Discours etc. S. 56; vgl. auch Etudes sur B. Pascal S. 10 f.. Aber auch das Princip der religiöſen Erkenntniß, wie die Principien der Erkenntniß überhaupt, iſt bei ihm daſſelbe wie bei Pascal. Wenn es nach dem letztern zwei Mittel gibt, um die Wahrheit zu erkennen, die Vernunft und das Herz, mit andern Worten: zwei Arten von Gewißheit, eine durch die Reflexion der Vernunft, und eine durch das unmittelbare Gefühl des Herzens vermittelte; wenn wir, ihm zufolge, mit dem Herzen die erſten Principien, und ebenſo mit dem Herzen, und zwar mit ihm allein, die religiöſe Wahrheit erkennen, ſo finden wir dieſe ganze Anſchauungsweiſe auch bei Vinet; wobei wir bemerken, daß auch ihm das Herz ein Organ der Erkenntniß, das Organ der anſchauenden, unmittelbaren Erkenntniß iſt. Die Stellen drängen ſich unter der Feder; wir dürfen nur wenige anführen. „Der Verſtand (intelligence) erkennt nur Abſtraktionen und Formen: das Gemüth (âme) ſieht Weſen und Subſtanzen; der Verſtand kennt nur Gattungen und Arten: das Gemüth ſieht Perſönlichkeiten; der Verſtand weiß, das Gemüth ſieht“ (Chrestomathie Bd. 3. S. 78). „Was heißt für die Vernunft: begreifen? Es heißt das logiſche Band, die Kette von Ideen, die zwei oder mehrere Thatſachen mit einander verbindet, er-

greifen; es heißt, durch ein Mittel, das nicht die Erfahrung ist, sich überzeugen oder versichern; es heißt, durch den Geist sich in mittelbare Beziehung mit Gegenständen setzen, deren unmittelbare Berührung uns versagt ist. Das Begreifen des Geistes ist also, richtig gefaßt, nur eine Ergänzung für die unvermeidlichen Lücken der Erfahrung. Diese Lücken der Erfahrung kommen entweder von der Abwesenheit der Gegenstände oder von ihrer Natur, die mit der unsrigen keine Berührung hat. Wären diese beiden Hindernisse nicht vorhanden oder wäre es möglich, sie zu entfernen, so hätte der Mensch nichts mehr zu begreifen, denn er würde alle Dinge berühren, betasten, schmecken. Die Vernunft wäre in ihm durch die Anschauung (intuition) ersetzt. Wo die Anschauung stattfindet, gibt es kein Begreifen mehr, weil es etwas Besseres gibt; oder wenn man noch will, daß es Begreifen sey, so ist es ein Begreifen von einer neuen Art, von einer höhern Ordnung, das sich Alles ohne Mühe erklärt, dem Alles klar ist, das sich aber der Vernunft Anderer durch Worte nicht mittheilen kann. Von der Art ist nun aber das Begreifen des Herzens" (Discours etc. S. 32 f.). „Welches ist das Verhältniß zwischen dem Verstande und dem Gewissen? Der erste ist das Werkzeug des zweiten; im Uebrigen aber findet zwischen diesen beiden Kräften gar kein Wesensverhältniß statt . . . ." (L'éducation etc. S. 106). „Pascal führte jene schöne Lehre von der durch das Herz vermittelten Erkenntniß und Erfassung der göttlichen Wahrheiten, welche der dominirende Gedanke und der Schlüssel seiner Apologetik sind, ein oder zog sie vielmehr, um sie unter der seinem Genius eigenen und seiner Zeit angemessenen Form uns wieder zu geben, aus dem Evangelium. Das Herz, die Intuition, das innige Bewußtseyn der unmittelbar, gleich den ersten Principien, ergriffenen religiösen Wahrheit! Ein kühner und erhabener Satz, den ein viel Größerer als Pascal, vor ihm in jenem denkwürdigen Befehle: „„Glaubet doch den Werken, wollt ihr mir nicht glauben““, vorgeschlagen hatte" (Etudes sur B. Pascal, S. 192 f.). Endlich hat Vinet mit Pascal das gemeinsam, daß er dem Willen eine große Rolle bei der Entstehung der religiösen Ueberzeugung zutheilt. „Der Glaube beginnt erst da, wo der Wille beginnt, wo das Gemüth in Anwendung kommt, wo, um Alles zu sagen, eine That stattfindet. Der Glaube ist ein Werk oder er ist nichts" (Nouveaux discours, S. 97). Vgl. besonders ebendaselbst die beiden Reden: L'oeuvre de Dieu.

Durch diese starke Betonung des Willens in der Frage um die Entstehung und das Wesen der Religion unterscheidet sich die Anschauung Vinet's wesentlich von derjenigen Schleiermacher's, mit der sie nach der einen Seite so große Aehnlichkeit hat, daß man ihn oft mit dem großen deutschen Theologen zusammenstellt und seinen Einfluß mit dem des letztern vergleicht. Schleiermacher setzt bekanntlich die Religion ganz in's Gefühl und läßt das ethische Moment (gleich dem intellektuellen) auffallend zurücktreten. Vinet dagegen läßt, wie sich aus dem Obigen ergibt, die Religion zwar auch als Gefühl entstehen, aber zur wirklichen Religion, zum Glauben, wird sie ihm, wie es die zuletzt angeführten Worte kurz und deutlich ausdrücken, erst durch die Mitwirkung des Willens. Er nennt daher das Christenthum, je nachdem er eine Seite desselben besonders hervorheben will, bald die Religion des Gefühls (du sentiment; doch selten), bald des Gemüthes (âme), bald des Herzens (coeur; die beiden letztern Ausdrücke auch in dem Sinne des vereinigten Gefühls und Willens), bald, und zwar am häufigsten, des Gewissens (conscience), des Gemüthes und des Gewissens, des Herzens und des Gewissens. Bei dieser Mannichfaltigkeit der Ausdrucksweise ist freilich der ascetisch-rhetorische Karakter vieler seiner Schriften in Anschlag zu bringen. Nur auf den Gebrauch, den er von dem Begriff des Gewissens macht, der in seiner Auffassung des Christenthums, sowie in seiner ganzen übrigen Anschauungsweise eine so wichtige Stelle einnimmt, ist hier noch besonders aufmerksam zu machen. Vinet hat diesen, wie wohl allgemein anerkannt wird, außerordentlich schwierigen Begriff auf verschiedene Arten definirt oder vielmehr beschrieben. Bald faßt er ihn auf als sittliches,

bald als religiöſes, endlich, und ſpäter immer mehr, als ſittlich-religiöſes Bewußtſeyn, weßhalb er den Ausdruck auch geradezu abwechſelnd und gleichbedeutend mit „menſchliche Natur“ (dieſe als ſittlich-religiöſe verſtanden) gebraucht.

Wie dem auch ſey, das Eigenthümliche der Vinet'ſchen Anſchauung in der vorliegenden Frage iſt, daß er die religiöſe Erkenntniß und mithin die Religion auf die intuitiven und ethiſchen Vermögen (Gefühl und Willen), mit Zurückſetzung des intellektuellen Faktors, der nur in ein äußerliches Verhältniß dazu gebracht wird, gründet. — Die Energie, mit der er ſich dieſe Anſchauungsweiſe aneignete, machte ihn unter Anderem zu einem der entſchiedenſten Bekämpfer des rationaliſtiſchen und orthodoxen Intellektualismus im franzöſiſchen Proteſtantismus und in unſerer Zeit überhaupt.

Es iſt überflüſſig, hier noch beſonders auf das Verdienſt aufmerkſam zu machen, das ſich Vinet durch Geltendmachung der intuitiven und ethiſchen Thätigkeit im religiöſen Proceß erworben; es liegt in der Natur der Sache und iſt durch die Erfahrung beſtätigt, daß nur auf dieſem Wege eine tiefere und lebendigere Aneignung des Chriſtenthums und mithin eine gründliche Erneuerung des chriſtlichen Lebens, ſowie der chriſtlichen Theologie möglich iſt. Aber unverkennbar iſt die ausſchließliche Hervorhebung des Gefühls und Willens mit Zurückſetzung der Intelligenz bis zur Läugnung einer objektiven Erkenntniß der Wahrheit auch mit einer großen Gefahr für die Frömmigkeit und Theologie verbunden. Der Blick wird bei dieſer Betrachtungsweiſe unmerklich von dem Chriſtenthum ſelber hinweggelenkt, die Thatſachen der Offenbarung und die metaphyſiſchen Grundlagen dieſer Thatſachen treten in den Hintergrund, und das Bedürfniß des Menſchen nach dem Chriſtenthum, ſowie das Gefühl des Menſchen von den Wirkungen des Chriſtenthums werden zur Hauptſache. Die Auffaſſung deſſelben wird eine einſeitig ſubjektive und moraliſche. Vinet, das läßt ſich nicht läugnen, entging dieſer Gefahr nicht ganz, konnte ihr, ſeiner Erkenntnißtheorie zufolge, nicht entgehen. Zwar, das darf auf das Beſtimmteſte behauptet werden, hat er nie die Bedeutung der objektiven Wahrheit, der Thatſachen der Offenbarung, verkannt, vielmehr zu allen Zeiten und bei jeder Gelegenheit das größte Gewicht auf dieſelben gelegt. „Stärker als alle Beweisgründe“, ſagt er unter Anderem, „iſt die bloße und einfache Erſcheinung einer Thatſache, dergeſtalt, daß das Gemüth ſie nicht betrachten kann, ohne durch dieſelbe verändert zu werden. Die Thatſachen ſind unſere Meiſter. Wer uns beherrſchen will, muß entweder neue Thatſachen ſchaffen oder die bekannten unſerer Faſſungskraft nahe bringen. . . . . Die Religion des Evangeliums iſt eine im ganzen Leben verbreitete Kraft. Sie iſt kein Syſtem von Beweisgründen, ſondern eine Thatſache, geeignet, in das Herz einzudringen und zu Thaten zu treiben. Durch eine Thatſache, durch eine einzige, aber neue Thatſache, hat Gott für gut gefunden, auf die Menſchheit zu wirken“ (Moralistes 122. 128). Aber mit dieſer Betonung der Wichtigkeit der Thatſachen hat es bei Vinet in der Regel ſein Bewenden; ſein Kantiſcher Grundſatz, daß das Ding an ſich dem menſchlichen Erkennen verborgen bleibe und die Wahrheit nur aus ihren ſubjektiven Wirkungen erkannt werden könne, veranlaßte ihn, von jener mehr abzuſehen und dagegen ſeine Aufmerkſamkeit dem Subjekt zuzuwenden. Darum beſchränkte ſich denn auch, wie einer ſeiner ehemaligen Collegen, der Philoſoph Karl Secretan, richtig ſagt und wie ſich aus unſerer ferneren Darſtellung ergeben wird, ſeine eigene chriſtliche Philoſophie ungefähr darauf, zu zeigen, warum das Chriſtenthum uns nöthig iſt, ſodann darzulegen, welche Wirkungen daſſelbe in der Seele, die es durch den Glauben aufgenommen hat, hervorbringt“ (vergl. Revue chrétienne, 1861. S. 794). Wenn Secretan hinzufügt: „aber er hätte ſich gefürchtet, die Lücke auszufüllen; eine objektive chriſtliche Philoſophie erſchreckte ihn“, ſo haben wir oben gezeigt, daß es nicht bloß Furcht war, was ihn davon abhielt, ſondern auch ein ihm wohl bewußtes philoſophiſches Princip.

Es läßt ſich demnach nicht verkennen, daß Vinet, indem er auf der einen Seite einer einſeitig objektiven Auffaſſung des Chriſtenthums entgegentrat, auf der andern, ohne es im Entfernteſten zu beabſichtigen, ja im Widerſpruche mit ſeinem eigentlichen Princip, einer einſeitig ſubjektiven Richtung Vorſchub leiſtete. Soll daher der Segen, den er der franzöſiſch-proteſtantiſchen Kirche durch Hervorhebung des intuitiven und ethiſchen Momentes zugewendet hat, nicht zum Unſegen für ſie werden, mit anderen Worten: ſoll der Offenbarungsinhalt des Chriſtenthums ſich nicht immer mehr verflüchtigen, ſo wird die Theologie allervorderſt, ohne die beiden genannten Faktoren zu beeinträchtigen, ja dieſe vielmehr in ihrer primordialen Stellung laſſend, im Anſchluß an die heilige Schrift dem intellektuellen Momente bei der Aneignung der religiöſen Wahrheit wieder einen größeren Antheil einräumen müſſen, als es durch Vinet und vor ihm durch Pascal geſchah. Es muß erkannt werden, daß der Glaube die centrale Thätigkeit aller Seelenvermögen, daß er alſo auch ein intellektuelles Organ für die Offenbarung iſt.

Nachdem wir die weſentlichen Grundlagen von Vinet's ethiſch-ſubjektiver Auffaſſung des Chriſtenthums und damit zugleich ſeine religionsphiloſophiſchen Grundanſchauungen angedeutet, gehen wir dazu über, zu zeigen, wie die letztern in ſeinen einzelnen zur theoretiſchen Theologie gehörigen Gedanken ſich ausprägen. Wir ſagen: „einzelne Gedanken", denn, wie früher bemerkt, von ſyſtematiſch-theologiſchen Werken iſt bei ihm keine Rede. Dieſe Gedanken gehören der Apologetik, der Dogmatik und Ethik an, und ſo wollen wir denn auch, was wir darüber zu ſagen haben, unter dieſe drei Rubriken bringen.

Zuerſt von den zur Apologetik gehörigen Gedanken. Vinet hat nicht nur in ſeinen Predigten, ſondern auch in ſeinen Schriften überhaupt, Grundſätze ausgeſprochen, die zur Umgeſtaltung der apologetiſchen Wiſſenſchaft in ihrer herkömmlichen Form beitragen können. Zwar iſt er auch in dieſer Beziehung nicht durchaus originell, ſondern geht, wie in Anſehung der religionsphiloſophiſchen Principien, weſentlich in Pascal's Fußſtapfen, deſſen Grundgedanken er ſich aneignete, vertiefte, weiterbildete und mit großer Kraft und Beredtſamkeit darſtellte. In den aus Pascal's Pensées geſchöpften Principien wurde er ferner befeſtigt durch die Schrift von Erskine: „Bemerkungen über die innern Gründe der Wahrheit der geoffenbarten Religion", die er ſehr ſchätzte und deren Verfaſſer er perſönlich kannte, ſowie durch die Arbeiten Ph. Alb. Stapfer's (vgl. d. Art.), der, wie Vinet in ſeinem ſchönen Abriß von dem Leben deſſelben bemerkt, „in ſeinen Schriften die Elemente einer neuen Apologetik niedergelegt und vielleicht die Grundlagen einer ſolchen vorbereitet hat."

Es iſt ein Gedanke, dem man nicht nur in Vinet's Predigten, ſondern auch in ſeinen Arbeiten über die verſchiedenſten Gegenſtände immer und immer wieder begegnet, nämlich der, daß zwiſchen dem Gewiſſen (der Seele, dem Herzen, der menſchlichen Natur u. ſ. w.) und dem Evangelium (der Wahrheit) eine tiefe Verwandtſchaft ſtattfinde. Die ſinnigſten und mannichfachſten Vergleichungen ſtehen ihm zu Gebote, um dieſen ſeinen Lieblingsgedanken von den verſchiedenſten Seiten darzuſtellen. „Erinnert ihr euch", fragt er einmal, „des Gebrauches der antiken Gaſtfreundſchaft? Ehe man ſich von dem Fremdling trennte, zerbrach der Hausvater ein thönernes Gefäß, auf welchem gewiſſe Schriftzüge gedruckt waren, gab ihm die eine Hälfte und behielt die andere; wenn dieſe beiden Bruchſtücke nach Jahren einander wieder nahe gebracht und zuſammengefügt wurden, ſo erkannten ſie ſich, ſo zu ſagen, wieder, bewirkten das Wiedererkennen derer, die ſie ſich gegenſeitig darboten, und bildeten neue Beziehungen, indem ſie die alten bezeugten. So fügt ſich in dem Buche unſerer Seele zu angefangenen Linien ihre göttliche Ergänzung; ſo entdeckt zwar unſere Seele die Wahrheit nicht, aber ſie erkennt ſie" u. ſ. w. (Discours etc. S. 368). „Habt ihr geſehen", fragt er anderswo, „wie mit ſympathetiſcher Tinte gezogene Linien bei Annäherung des Feuers Züge, deren Bläſſe mit der Weiße des Papiers, auf dem ſie gezogen waren, verſchmolz,

ſich wieder belebten? Dieſe unſichtbare Schrift iſt das Naturgeſetz, wiederbelebt durch die Liebe Gottes, die ſelbſt durch eine wunderbare Thatſache, Gott Menſch geworden, Gott für unſere Sünden ſterbend, wiederbelebt iſt. Das iſt das Feuer, welches erloſchene Silben, Wörter, Linien auf dem Papier wieder lebendig macht" (Semour Bd. 2. S. 358). „Die Menſchheit", ſagt er anderswo, „iſt blind, aber ſie hat eine verworrene Erinnerung, geſehen zu haben; ſie iſt aus ihrem Vaterlande verwieſen, aber von Zeit zu Zeit unterhalten ſie einige flüchtige Erinnerungen von einem verlorenen Vaterlande; und wie ein paar in die Luft geworfene Noten an eine ehemals gehörte Melodie erinnern, ohne ſie wieder hervorbringen zu können, ſo verſetzen gewiſſe Umſtände des Lebens und gewiſſe innere Eindrücke in unſerer Seele ſtumme Saiten in Schwingung, die die Erinnerung irgend eines göttlichen Concertes erwecken und dann in's Stillſchweigen zurückſinken" (Nouveaux discours S. 165). „Das Evangelium liegt im Grunde eines jeden Gewiſſens verborgen, wir meinen jenes innere Evangelium, das ohne das äußere Evangelium nichts ſeyn würde, ohne das aber auch das äußere Evangelium nichts ſeyn würde. Denn das Wort hat immer geredet, das Wort hat zu Allen geredet, und da es Fleiſch ward, geſchah es, um zu den Seinen zu kommen. Es iſt alſo in unſerem innerſten Grunde, wenn wir bis dahin hinabſteigen wollen, etwas, was Zeugniß ablegt für das Evangelium, und was, unfähig, es im Voraus anzukündigen, doch fähig iſt, es bei ſeiner Erſcheinung zu erkennen" (Essai sur la manifestation etc. S. 439 f.).

Auf dieſe Uebereinſtimmung zwiſchen dem menſchlichen Gewiſſen und dem Evangelium oder der Wahrheit hat nun, nach Vinet, der Apologet ſein Verfahren zu gründen, wie denn er ſelbſt, um die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums zu beweiſen, reſp. zur Aneignung der chriſtlichen Wahrheit zu führen, überall von jenem Gedanken ausgeht. — Findet nun eine ſo tiefe Harmonie zwiſchen dem Gewiſſen und der Wahrheit ſtatt, ſo kann die Aufgabe des Apologeten nicht darin beſtehen, dieſelbe dem Menſchen erſt durch äußere Gründe zu beweiſen, ſondern einfach darin, ſie ihm vorzuweiſen und ihn einzuladen, unmittelbar mit ihr in Berührung zu treten. „Die Wahrheit", ſagt Vinet, „hat ihre Rechtsgründe (titres) in ſich ſelbſt; ſie iſt ſich ſelbſt Beweis; ſie beweiſt ſich, indem ſie ſich zeigt .... Ein Jeder, der nicht unter dem Namen des Glaubens eine freiwillige Herabwürdigung oder einen Selbſtmord des Geiſtes und Herzens predigt, ein Jeder, der in demſelben jenes „„consentement de soi-même à soi-même"", das Pascal zu einem Merkmal des Glaubens machte, wiederfinden will, wird über die Nothwendigkeit einer Begegnung zwiſchen der Wahrheit und dem Herzen des Menſchen mit ihm einverſtanden ſeyn. ... Nach dem Urtheil Einiger iſt dies Alles Rationalismus; für Andere iſt es reiner Myſticismus; nach unſerer Anſicht iſt es einfach das Evangelium oder, um die Sprache der Anklage zu reden, Spiritualismus. Das Evangelium kann nur ſpiritualiſtiſch ſeyn und es iſt nur unter dieſer Bedingung Evangelium: jede andere beraubt es dieſes Merkmals, denn jede andere läugnet im Princip, was Jeſus Chriſtus um ſo hohen Preis eingeführt hat, das unmittelbare Verhältniß des Menſchen zu Gott, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes oder, um eine weniger erhabene Sprache zu reden, die religiöſe Individualität" (Etudes sur B. Pascal S. 193 ff.). — Was wird nun aber bei dieſer Auffaſſung aus dem von der alten Apologetik allein oder doch in erſter Linie angewandten äußern oder hiſtoriſchen Beweis? Hören wir abermals Vinet ſelbſt. „Es iſt augenſcheinlich, daß Gott wollte, ſeine Religion, die eine Geſchichte iſt, ſolle Beweiſe haben gleich denen jeder anderen Geſchichte. Man müßte, um dieſe Abſicht zu verkennen, die Bibel nicht geöffnet haben und, um ſie zu verachten, Gott ſelbſt verachten.... Aber Alles erwogen, bleiben drei Dinge gewiß: das erſte, daß dieſe Beweiſe dem Unglauben, dem es noch eben ſo wenig, wie zur Zeit des Apoſtels Paulus, an ſcheinbaren Argumenten zu fehlen ſcheint, um den Glauben in unſerm Geiſte zu ſchwächen, noch nicht Stillſchweigen auferlegt haben und noch lange nicht auferlegen werden; ein zweites, eben ſo gewiſſes Ding iſt, daß, nachdem man mittelſt jener Beweiſe geglaubt hat, noch ein

wichtigeres Werk, als das erſte, übrig bleibt, nämlich: mit den Wahrheiten, die man mittelſt des Geiſtes aufgenommen hat, ſich mit dem Gemüthe zu identificiren, und das iſt eigentlich der Glaube; das dritte endlich iſt, daß ſehr glücklicherweiſe dieſes letztere Werk für Viele nicht nur das erſtere ergänzt, ſondern an ſich allein genügt und jede andere Demonſtration erſetzt" *) (Etudes évangéliques, S. 196—198).

Nach Vinet liegt alſo der eigentliche Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Evangeliums oder des Chriſtenthums in ſeiner Uebereinſtimmung mit den tiefſten Bedürfniſſen des Herzens (des Gewiſſens u. ſ. w.), wobei noch beſonders hervorzuheben iſt, daß er (wenigſtens in ſpäterer Zeit) unter dem Evangelium, unter der Wahrheit, von der der Menſch zu überzeugen und mit welcher er deshalb in unmittelbare Berührung zu bringen iſt, nicht ſowohl die heil. Schrift, am wenigſten aber irgend eine Lehre, ſondern die lebendige Perſon Jeſu Chriſti ſelbſt verſteht. Das ergibt ſich im Allgemeinen aus ſeinen Predigten und, was namentlich die Lehre betrifft, auch aus beſtimmten Ausſprüchen. Vgl. u. A. Nouvelles études évangéliques, S. 147 f.

Vinet hält alſo dafür, eine wahre religiöſe Ueberzeugung könne ſich nur aus der Berührung des innern und des äußern Evangeliums, des in uns wohnenden und des in Chriſto Menſch gewordenen Logos ergeben. Wie tief er ſich aber die zwiſchen dem Gewiſſen und dem Evangelium ſtattfindende Verwandtſchaft auch denkt und welches Gewicht er auch darauf legt, daß beide in unmittelbare Berührung mit einander gebracht werden, ſo weiß er doch wohl, daß dieſe nicht genügt, um den Menſchen von der Wahrheit zu überzeugen, mit anderen Worten, ihn zur Aneignung des Heils zu führen, ſondern daß zu dieſem Ende das Gottverwandte, das Gewiſſen, das Herz u. ſ. w. durch die Gnade belebt und zubereitet werden muß. „Das Herz iſt der Spiegel der Wahrheit; aber wenn dieſer Spiegel unrichtig geſtellt iſt, ſo wirft er das Licht nicht zurück, bis eine göttliche Hand ihn der Sonne zugewendet hat; das Herz muß zubereitet werden" u. ſ. w. Doch es iſt unnöthig, noch mehr Stellen anzuführen.

Das ſind die einfachen Grundzüge der Vinet'ſchen Apologetik. Dieſe iſt, wie geſagt, nicht unbedingt ſeine Schöpfung, ſondern der Hauptſache nach eine evangeliſch verklärte Reproduktion der Grundgedanken der Pascal'ſchen Apologie und, was die ſtarke Hervorhebung des ſogen. innern Beweiſes betrifft, namentlich auch der von Erskine entwickelten Grundidee. Manchem Leſer wird auch an den wenigen mitgetheilten Ausſprüchen Vinet's die merkwürdige Verwandtſchaft ſeiner apologetiſchen Principien mit den von den drei größten Apologeten des chriſtlichen Alterthums, Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian befolgten, ſowie mit einzelnen Gedanken derſelben, namentlich ſeine ganz ähnliche Betonung des Testimonium animae naturaliter christianae, u. ſ. w. auffallen; und dieſe Verwandtſchaft iſt um ſo merk-

*) Mit Bezug auf die Predigt insbeſondere ſagt Vinet: „Man kann die Wahrheit mit Gründen beweiſen, die ſie immer außer uns laſſen; der größte und beſte Beweis iſt der innere; durch ihn allein dringt die Wahrheit wirklich in uns ein. Wenn ein Menſch, nachdem er die Beweiſe, welche die Apologetik ſammelt, ſorgfältig ſtudirt hatte, in ſeinem Herzen überzeugt wird, ſo könnte er den erſten Theil ſeines Schatzes verlieren und bliebe darum nicht weniger im Beſitz der Wahrheit. Da nun aber dieſer ſo vortreffliche Beweis der Faſſungskraft der Einfachſten zugänglich iſt, ſo muß man ihn ſo viel als möglich beibringen" („Histoire de la prédication", S. 398). Und ferner: „Die Zeit, in der wir leben, verlangt vielleicht nicht ſowohl die Auseinanderſetzung der äußern Beweiſe der Religion, als die Darlegung ihres inneren Zuſammenhanges und der Uebereinſtimmung ihres ganzen Organismus mit allen Bedürfniſſen des menſchlichen Herzens und allen Verhältniſſen des menſchlichen Lebens. . . . Sie hält dafür, das auf dieſe Weiſe gelehrte Chriſtenthum würde für ein Volk der lebhafteſte Sporn zum Nachdenken, das kräftigſte Mittel geiſtiger Veredlung und die Quelle aller ſichern und geſunden Ideen werden, nach denen es ſein Leben einzurichten hätte" (Homilétique etc. S. 599 f.). — In Schriften aus einer frühern Zeit betrachtet Vinet den äußern und den inneren Beweis noch als zwei verſchiedene Wege, die beide gleich gut zur Wahrheit führen. (Vgl. Discours S. 17 f.; Nouvelles études évangéliques S. 69 ff.).

würdiger, da Vinet die Schriften jener alten Apologeten ohne Zweifel nicht kannte. Das Treffliche und Berechtigte aber an der von Vinet empfohlenen und in ſeinen Predigten u. ſ. w. befolgten Methode, ſowie das große Verdienſt, das er ſich durch die Geltendmachung des wieder in Vergeſſenheit gerathenen inneren Beweiſes im franzöſiſchen Proteſtantismus erworben, brauchen wir hier nicht erſt hervorzuheben. Scheint ſich doch namentlich unter den Homileten die Ueberzeugung immer mehr Bahn zu brechen, daß beſonders in unſerer nach religiöſer Mündigkeit ſtrebenden Zeit der Prediger einen fleißigen Gebrauch von jener intuitiven, in Herz und Gewiſſen der Zuhörer eindringenden Methode machen müſſe. Dennoch dürfte der geiſtvolle, die Bedürfniſſe ſeiner Zeit innig verſtehende Mann auch hier in ſeiner berechtigten Oppoſition etwas zu weit gehen, wenn er dem äußeren Beweiſe zuletzt faſt alle Bedeutung für die Bildung einer feſten religiöſen Ueberzeugung abſpricht. Es iſt hier nicht der Ort, auf die hochwichtige Frage von dem Verhältniß zwiſchen dem äußern und dem innern Beweiſe, von deren richtiger Löſung bekanntlich die Geſundheit der Theologie, der Kirche und des religiöſen Lebens abhängt, weiter einzugehen; nur darauf möchten wir noch hinweiſen, daß ſich hier jene oben an Vinet getadelte Verkennung des intellektuellen Momentes im religiöſen Proceſſe fühlbar macht. Allerdings dringt, um mit Vinet zu reden, „allein das Gemüth in das Innerſte der Thatſache“, aber die Thatſache ſelbſt hat doch auch ihre Bedeutung. „Der Glaube“, ſagt Dorner mit Recht, „iſt ſo geartet, daß, könnte bewieſen werden, Chriſti Erſcheinung ſey nicht hiſtoriſche, glaubwürdige Wahrheit, er nicht mehr beſtehen könnte“ (vgl. dieſe Real-Encykl. Bd. XVI. S. 3). Eine vollſtändige Apologie des Chriſtenthums muß beide Beweiſe, den äußern und den innern, mit einander verbinden. — Vinet's Gleichgültigkeit in Bezug auf die äußern oder hiſtoriſchen Beweiſe erklärt ſich übrigens aus verſchiedenen Gründen. Vermöge ſeiner Individualität fühlte er ſich ganz beſonders zu pſychologiſcher Betrachtung der religiöſen Dinge veranlaßt; ſeine eigene religiöſe Ueberzeugung hatte ſich allem Anſcheine nach ohne Beihülfe geſchichtlicher Beweiſe gebildet; endlich mochte auch ſeine mangelhafte theologiſche Bildung ihn hindern, die Bedeutung derſelben gehörig zu würdigen und ihnen in ſeiner Darſtellung mehr Raum zu gewähren.

Es konnte nicht fehlen, daß Vinet's Lieblingsgedanke, die Wahrheit des Chriſtenthums liege in ſeiner Uebereinſtimmung mit den tiefſten Bedürfniſſen der Seele (des Gewiſſens u. ſ. w.) und ſey mithin durch Darlegung dieſer Uebereinſtimmung zu beweiſen, auch eine bedenkliche Deutung erlitt. Eine ſolche machte ſich bald nach ſeinem Tode bemerkbar und war ſeitdem im Schooße des franzöſiſchen Proteſtantismus Gegenſtand mannichfacher Verhandlungen, auf die wir natürlich hier nicht einzugehen haben. Nur die Frage, ob Vinet ſelbſt jenem Satze, abgeſehen von der Apologetik, noch eine weitere Bedeutung gegeben habe? darf hier nicht ganz übergangen werden. Wir knüpfen dabei an eine Bemerkung ſeines oben wiederholt angeführten Biographen Edmund Scherer an. Der theologiſche Karakter und Standpunkt dieſes gelehrten und hochbegabten Mannes iſt bekannt. Scherer, beſonders ausgezeichnet durch Talent für formell-dialektiſche Behandlung theologiſcher Fragen, war, ſo weit wir ſeine theologiſche Entwickelung kennen, durch den in der „Erweckung“ zu Tage getretenen religiöſen Individualismus, beſonders aber durch das Studium Schleiermacher's in ſeine ſubjektiviſtiſche Richtung hineingerathen. Aber auch die geiſtvolle und nachdrückliche Art, womit Vinet, den er perſönlich kannte und verehrte, die Bedeutung der Subjektivität im religiöſen und kirchlichen Leben hervorhob, mußte nothwendig dazu beitragen, daß er immer entſchiedener jenen Weg einſchlug. Er ſelbſt betrachtet ſeinen gegenwärtigen Standpunkt als die conſequente Fortbildung der von Vinet eingeſchlagenen Richtung. Hören wir nun, wie er am Schluſſe ſeiner biographiſchen Skizze ſich über dieſelbe ausdrückt. „Vinet“, ſagt Scherer, „ſuchte, mit Ausnahme ſeiner Polemik gegen die gangbaren kirchlichen Begriffe, mehr aufzubauen als zu zerſtören. Wir glauben nicht einmal,

daß er die ganze kritiſche Tragweite der Principien, deren Vertreter er unter uns war, erkannt habe. Diejenigen Apologeten, welche die Wahrheit des Evangeliums durch ſeine Uebereinſtimmung mit der menſchlichen Seele beweiſen, wiſſen nicht recht, was ſie thun. Sie verlegen das Kriterium und den Maßſtab der religiöſen Wahrheit in das Gewiſſen; dem Gewiſſen aber dieſe Rolle ertheilen, heißt ſo viel als einwilligen, daß Alles, was in einem religiöſen Syſtem ohne Beziehung mit ihm bleibt, als nebenſächlich oder außerweſentlich (hors d'oeuvre ou superfétation) angeſehen werde. Es gibt nichts Mittleres; man muß mit der alten Apologetik ſeinen Stützpunkt in irgendwelchen äußeren Beweiſen nehmen und eine unbedingte Autorität auf ein trügliches Zeugniß zu ſtellen verſuchen, — oder aber man muß anerkennen, daß das Göttliche nur durch ſeine Verwandtſchaft und ſeine Berührung mit der menſchlichen Seele bewieſen werden kann, und alle negativen Conſequenzen dieſes Satzes acceptiren. Was wird nun aber bei dieſer Anſchauungsweiſe aus der metaphyſiſchen Theologie von Nicäa? Was wird aus dem katholiſchen Prieſterthum und Sakrament? Was wird aus der theopneuſtiſchen Theorie des 17. Jahrhunderts? Vinet hat allerdings nicht alle in ſeiner Theologie enthaltenen Folgerungen gezogen. Viele ſchmeicheln ſich ſogar damit, er hätte dieſelben desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um ſie zu Tage treten zu ſehen. Das iſt möglich; aber es bleibt nichtsdeſtoweniger wahr, daß bei dem ſeit einiger Zeit vor ſich gehenden Abräumen die Arbeiter nur den von Vinet's Hand gezogenen Linien gefolgt ſind" *).

Wir könnten uns damit begnügen, dieſe Auffaſſung jenes Vinet'ſchen Satzes, die für den franzöſiſchen Proteſtantismus eine ſo verhängnißvolle Bedeutung erlangt hat, anzuführen, zumal der Verfaſſer ſelbſt zugibt, Vinet habe jene negativen Conſequenzen des von ihm aufgeſtellten Princips nicht gezogen, womit er doch wohl ſagen will, derſelbe habe die Verwandtſchaft zwiſchen dem Gewiſſen und dem Evangelium nicht zum Kriterium der religiöſen Wahrheit gemacht. Von gewiſſen Seiten ſcheint man aber geneigt zu ſeyn, geſtützt auf anderweitige Aeußerungen in ſeinen Schriften, jene Auffaſſung auch bei Vinet ſelbſt zu finden, und beſchuldigt ihn deshalb wohl geradezu des Rationalismus. Zum Beweis für die Ungerechtigkeit dieſer letztern Anklage berufen wir uns auf unſere ganze Darſtellung, auf den im Allgemeinen ſtreng ſupranaturaliſtiſchen Karakter ſeiner Schriften, ſowie auf unzählige Stellen derſelben, in denen er ſich mit der größten Entſchiedenheit für den wunderbaren und übernatürlichen Urſprung des Chriſtenthums ausſpricht; wenn wir auch zugeben, daß er durch ſeine pſychologiſche Betrachtungsweiſe einer einſeitig ſubjektiven Richtung, ohne es im Geringſten zu wollen, Vorſchub leiſtete. Nun finden ſich aber bei ihm wirklich einzelne Aeußerungen, die, aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen, jene rationaliſtiſche Auffaſſung des fraglichen Satzes begünſtigen und ſomit dem Vorwurfe des Rationalismus einiges Recht geben. Die auffallendſte Aeußerung dieſer Art befindet ſich in der Vorrede zu ſeinen Discours von der zweiten Auflage an. „Die Vernunft", ſo lautet die Stelle, „d. h. die Natur der Dinge wird, auf welchen Standpunkt wir uns auch ſtellen, immer das Kriterium der Wahrheit und der Stützpunkt des Glaubens (croyance) für uns ſeyn. Immer wird ſich die Wahrheit außer uns an der Wahrheit, die in uns iſt, an jenem intellektuellen Gewiſſen, das ſowohl als das moraliſche mit Souveränetät bekleidet iſt, Urtheile

*) A. a. O. S. 199 f. Vgl. auch S. 118. — Aehnlich drückte ſich der Verfaſſer voriges Jahr im Journal „Le Temps" aus. „Vinet", heißt es daſelbſt u. A., „iſt durch die ehrerbietige Gleichgültigkeit, die er in Hinſicht der rein ſpekulativen Dogmen und der rein wunderbaren Theile des Chriſtenthums beobachtete, unbewußt zum Urheber einer Revolution im Schooße des Proteſtantismus geworden . . . ." Scherer zeigt, wie Vinet's Methode ſchnurſtracks und durch eine verhängnißvolle Neigung zum Rationalismus führte, fügt dann aber hinzu: „Niemand wäre mehr über dieſe Conſequenzen erſchrocken, als er (Vinet); Niemand beſtand beharrlicher auf der Nothwendigkeit einer Offenbarung von oben, als er; aber Niemand vielleicht arbeitete wirkſamer in einer ſeinen Abſichten entgegengeſetzten Richtung" (Le Temps, 1862. Nr. 327). Vergl. auch Le Lien, 1862. Nr. 9 u. 12.

erläßt, Gewiſſensbiſſe kennt, an jenen unwiderſtehlichen Axiomen, die wir in uns tragen, die einen Theil unſerer Natur ausmachen, die der Träger und gleichſam der Boden unſerer Gedanken ſind, mit einem Worte: an der Vernunft meſſen und mit ihr vergleichen müſſen" (a. a. O. XIII.). Aus dieſer Stelle würde nun allerdings, ſtreng genommen, zum wenigſten folgen, daß für Vinet ſein angeführter apologetiſcher Grundſatz die nämliche Bedeutung wie bei Scherer hatte, denn hier theilt er ja auch der Vernunft dieſelbe Rolle zu, wie, nach der erwähnten Auffaſſung, dem Gewiſſen. Allein die rein receptive Stellung, welche er vor und nach jenen auffallenden Worten der Vernunft einweist, geſtattet nicht, denſelben den Sinn beizulegen, den ſie auf den erſten Blick zu haben ſcheinen. Folgende Worte aus einer verwandten Stelle mögen zur Erläuterung der eben angeführten hier noch einen Platz finden. „Angenommen", ſagt Vinet, „der Menſch ſey gefallen, ſo kommt es nicht ihm zu, ein Mittel der Wiederherſtellung zu finden; ſein Fall ſelbſt ſchließt die Unmöglichkeit davon ein; warum aber ſollte er, nachdem dieſes Mittel einmal geoffenbart iſt, außer Stande ſeyn, einerſeits die Uebereinſtimmung des Mittels mit dem Zwecke und andererſeits die wenigſtens negative Uebereinſtimmung, d. h. die Vereinbarkeit dieſes Mittels mit den Geſetzen jener Vernunft, mit der er Alles vergleichen muß, obgleich ſie nicht Alles meſſen kann, zu würdigen? Wenn der Verfaſſer (Lamennais) nicht an die Wahrheit und Sicherheit dieſes Kriteriums glaubte, ſo könnten wir es ihm nicht anführen. Da er es aber als Offenbarung zugibt, muß er es uns wohl auch als Kriterium gelten laſſen und uns erlauben, davon Gebrauch zu machen, um zu erfahren, ob dieſe Religion, die mehr weiß als die Vernunft, nichts der Vernunft Entgegengeſetztes hat", u. ſ. w. (Semeur Bd. 11. S. 3). Was aber vollends nicht geſtattet, jener zuerſt angeführten Stelle den fraglichen (rationaliſtiſchen) Sinn beizulegen, iſt das die ganze Anſchauungsweiſe des Mannes durchdringende lebendige Bewußtſeyn von dem trübenden und verwirrenden Einfluß, den die Sünde auf das ſittliche und intellektuelle Weſen des Menſchen ausgeübt hat, und ſein, wie auch Scherer zugibt, beharrliches Feſthalten der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung, ſowie ſeine überall ſich beurkundende unbedingte Ehrfurcht vor derſelben. Endlich laſſen ſich von Vinet Stellen anführen, welche mit der Anſicht, daß das menſchliche Gewiſſen das Kriterium der Wahrheit ſey, in direktem Widerſpruche ſtehen; z. B.: „Bei allen Menſchen iſt das Gewiſſen mehr oder weniger verdunkelt; Alle, aufrichtig geſchaffen, ſuchen viele Künſte; Alle haben einen getheilten Geiſt, weil ſie ein getheiltes Herz haben: für Alle ſtrotzt die Moral von ſchwierigen Fragen, deren dorniger Same in den Falten eines unaufrichtigen Herzens iſt. Das Gute, das Wahre, das Rechte haben ihre Evidenz verloren; man ſieht nicht mehr, man kennt nicht mehr mit dem Gemüthe" u. ſ. w. (Méditations évangéliques, S. 65 f.). „Welches auch die Würde des Gewiſſens ſey, eine Würde, die es von Gott entlehnt, ſo will doch Gott nicht von ihm verdrängt ſeyn. Weit entfernt, für daſſelbe irgend eines ſeiner Rechte ſich zu begeben, weit entfernt, zu ſeinen Gunſten, wie man vorauszuſetzen ſcheint, abzudanken, hat Gott, der nicht will, daß die Verjährung ſich gegen ſeine Anſprüche feſtſetze, dem Gewiſſen ſelbſt bisweilen vor ihm zu ſchweigen geboten. Viele Führungen und Befehle der alten Oekonomie beruhen auf der Idee ſeines unmittelbaren Rechtes an den Gehorſam" (Discours S. 137).

Aus den angeführten Gründen nimmt alſo Schreiber dieſer Zeilen keinen Anſtand, zu behaupten, daß Vinet, indem er die Wahrheit des Evangeliums auf die zwiſchen ihm und dem Gewiſſen ſtattfindende Uebereinſtimmung gründete, keineswegs geſonnen war, dieſes zum Kriterium der religiöſen Wahrheit zu machen. Nach unſerer Anſicht kann man dieß eigentlich nur dann, wenn man aus jener Uebereinſtimmung eine Identität macht, mit anderen Worten, wenn man annimmt, das Gewiſſen habe die ganze religiöſe Wahrheit ſchon urſprünglich in ſich, das Evangelium ſey nur der ausgeſprochene Inhalt des Gewiſſens, was denn allerdings der entſchiedenſte Rationalismus iſt. Wie weit entfernt Vinet von einer ſolchen Anſicht iſt, ergibt ſich hinlänglich aus allem bisher An-

geführten. Die Sache verhält ſich vielmehr einfach ſo: Vinet war von der zwiſchen den Hauptwahrheiten des Evangeliums und den Bedürfniſſen des menſchlichen Herzens ſtattfindenden Uebereinſtimmung überraſcht und machte aus dieſer einen apologetiſchen Grundſatz, von dem er in der Praxis, wo er gewöhnlich bei jenen Hauptwahrheiten ſtehen blieb, ausging, ohne daran zu denken, an demſelben die geoffenbarte Wahrheit normiren zu wollen. Er hat wohl überhaupt jenen Satz, abgeſehen von ſeiner apologetiſchen Verwendung, niemals allſeitig geprüft. Wir gehören alſo auch zu Denjenigen, die ſich damit ſchmeicheln, er hätte die negativen Folgerungen, die man aus demſelben gezogen hat, desavouirt, wenn er lange genug gelebt hätte, um ſie zu Tage treten zu ſehen, glauben auch, daß der gewiſſenhafte Mann davon Veranlaſſung genommen hätte, ſeinen Lieblingsgedanken genauer zu unterſuchen und ſorgfältiger anzuwenden, als er es ohne Zweifel vorher gethan hatte.

Eine andere Frage iſt aber die: was für eine Haltung Vinet mit ſeinem apologetiſchen Lieblingsſatze dem überlieferten Dogma gegenüber angenommen? ob er mit demſelben vielleicht an dieſem jene Kritik geübt habe, die er ſich in demüthiger Ehrfurcht vor dem geoffenbarten Worte an der heiligen Schrift verſagte? — Mit Beſtimmtheit läßt ſich dieſe Frage nicht beantworten. Wir unterſchreiben cum grano salis, was Aſtié in dieſer Beziehung ſagt: „Seinem beſtändigen Bedürfniß getreu, aufzubauen ſtatt umzuſtürzen, beſchäftigte ſich Vinet vielmehr damit, das, was er für Wahrheit hielt, zu bejahen, als das, was er als Irrthum anſah, zu verwerfen. Die kritiſche Arbeit wurde alſo nicht ausdrücklich vollzogen; er beſchränkte ſich darauf, die Wahrheit zu behaupten, die beſtimmt war, den Irrthum zu ſtürzen, es den erſchütterten Mauerwänden überlaſſend, an ihrem Tage und zu ihrer Stunde ſelbſt zuſammen zu ſtürzen. Das Werk der Aufbauung iſt auch nicht ſehr vorgerückt. Vinet vereinigte die poſitiven Ergebniſſe, zu denen er gelangt war, niemals in ein Syſtem“ *). Wir vernehmen hier von Aſtié, daß Vinet im Begriffe war, einen längſt genährten Lieblingsplan auszuführen, nämlich ein Collegium über Dogmatik zu leſen, als ſein Meiſter ihn zu ſich rief.

Vinet hat alſo kein neues dogmatiſches Syſtem gegeben, aber er hat in ſeinen verſchiedenartigen Schriften manche Elemente und beſonders ein Princip zum Aufbau eines ſolchen niedergelegt. Für Vinet's eigentliches Princip halten wir aber nicht, wie es z. B. auch Aſtié anzuſehen ſcheint, die Subjektivität, ſondern die von ihm klar erkannte, jedoch, wie in dem Bisherigen hinlänglich gezeigt worden, nicht immer feſtgehaltene Einigung des Objektiven und Subjektiven, der Offenbarung und des Gewiſſens.

Vinet's Dogmatik, wenn wir uns dieſes Ausdrucks bedienen dürfen, iſt wegen des anthropologiſchen Ausgangspunktes, den er faſt ohne Ausnahme feſthält, eigentlich vielmehr Ethik. Seine pſychologiſche Betrachtungsweiſe brachte es mit ſich, daß er nur diejenigen Lehren genauer behandelte, welche ſich auf die ſubjektive Aneignung des Heils beziehen, wogegen die ſpekulativen und eſchatologiſchen Dogmen nicht oder nur beiläufig zur Sprache kommen; und wenn er hie und da über objektive Dogmen ſich ausſpricht, ſo beſchränkt er ſich in der Regel darauf, die bibliſche Thatſache und ihre einzelnen Momente aufrecht zu erhalten, ohne ſich in eigentliche dogmatiſche oder ſpekulative Betrachtungen einzulaſſen.

Es kann natürlich nicht unſere Abſicht ſeyn, hier alle in Vinet's Schriften zerſtreuten Elemente, welche für eine künftige Dogmatik im franzöſiſchen Proteſtantismus verwendet werden können, auch nur ſummariſch zuſammenzuſtellen. Ohnedieß dürfte ſich aus denſelben kaum ein in ſich völlig zuſammenſtimmendes Ganzes herſtellen laſſen, da, wie bereits angedeutet, in den Anſichten des Verfaſſers eine gewiſſe Entwickelung ſtattge-

*) Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862. S. 266 f.

funden hat. Wir beſchränken uns alſo darauf, einige weſentliche Punkte, an denen ſeine Anſchauungsweiſe, namentlich im Unterſchiede von der herkömmlichen Orthodoxie, zu Tage tritt, herauszuheben, wobei wir uns aber das Citiren faſt gänzlich verſagen müſſen.

Vinet gibt, ohne ſich mit der metaphyſiſchen Seite der Frage von der Sünde viel zu beſchäftigen, auf das Zeugniß des Gewiſſens und des Wortes Gottes geſtützt, die Thatſache des Sündenfalles und das durch denſelben gewirkte menſchliche Verderben zu, ohne mit der von manchen Theologen der „Erweckung" adoptirten altproteſtantiſchen Dogmatik anzunehmen, daß durch denſelben das göttliche Ebenbild im Menſchen gänzlich verloren gegangen ſey. — Die Perſon Chriſti bildet ihm den Mittelpunkt der chriſtlichen Lehre. Mit aller Entſchiedenheit behauptet er die Gottmenſchheit des Erlöſers, ohne ſich in Spekulationen über das Geheimniß der Menſchwerdung einzulaſſen*). — Die Verſöhnung iſt ihm das Weſen des Chriſtenthums. Die pſychologiſche Betrachtung und die apologetiſche Verwendung dieſer Thatſache herrſcht freilich bei ihm vor, doch macht er, wie aus einzelnen Ausſprüchen hervorgeht, auch Verſuche, in das Weſen derſelben einzudringen und ihre innere Nothwendigkeit zu erkennen. Zu einer allſeitigen und beſtimmten Durcharbeitung dieſes Dogma's ſcheint es freilich bei ihm nicht gekommen zu ſeyn. Mitunter macht er Momente der Thatſache geltend, die zum Theil ſchon von den altreformirten Dogmatikern erkannt, aber im Bewußtſeyn der gewöhnlichen Orthodoxie ſeiner Zeit und Umgebung verdunkelt worden waren. Im Allgemeinen iſt ſeine dogmatiſche Auffaſſung der Verſöhnungslehre die kirchlich-orthodoxe. Dieß iſt außer Zweifel, was ſeine frühere Zeit und z. B. ſeine Discours vom J. 1831 betrifft; aber auch in ſeinen ſpäteren Schriften dürfte ſich kaum Etwas finden laſſen, woraus mit Sicherheit hervorginge, daß er ſich von der kirchlichen Anſchauung abgewendet hätte, obgleich wir zugeben, daß ſeine Auffaſſung eines andern, weiterhin zu berührenden Lehrpunktes ihn nothwendig dazu hätte führen müſſen. In ſeinen gelegentlichen Aeußerungen über das fragliche Dogma betont er es unter Anderm, daß Chriſti Leiden eine Strafe ſey; aber auf der andern Seite legt er großes Gewicht darauf, daß die Strafe erſt dadurch ſühnende Kraft erhalte, daß ſie freiwillig übernommen wird. „Es findet Strafe ſtatt; die verletzte Gerechtigkeit thut ſich auf Golgatha und ſchon in der Menſchwerdung genug; aber das Opferlamm bietet ſelber ſich dar und ſeine Hingabe iſt nur darum wirkſam, weil es ſich dargeboten hat. Ein paſſives Opferlamm, von welcher Beſchaffenheit es auch geweſen wäre, hätte nichts vollbracht. Die Strafe beendigt ohne die Selbſtverläugnung nichts" (Semeur Bd. 15. S. 443). Dieſes Moment hebt bekanntlich auch Calvin hervor. — Vinet kommt auch auf die Frage, wie das Leiden des Unſchuldigen den Schuldigen rechtfertigen könne? und findet eine Löſung derſelben unter Anderm in der centralen Stellung, welche Chriſtus in der Menſchheit einnimmt, ſowie in dem Geſetze der Solidarität. In letzterer Hinſicht ſagt er: „Man kann dieſes Geheimniß mit einem allgemeinern Geheimniß in Zuſammenhang bringen, das wir Alle acceptiren, weil die Thatſachen uns dazu zwingen, mit dem Geheimniß der Solidarität. Die Sünde iſt übertragbar: warum ſollte es die Gerechtigkeit unter gewiſſen Bedingungen nicht auch ſeyn? Das Alles erklärt vielleicht nichts; dennoch iſt das Alles nicht ohne Kraft" (a. a. O.). Dieſe Idee ſcheint ihm als Mittel zur Löſung des ſchwierigen Problems ſehr einzuleuchten; noch in ſeiner letzten Vorleſung kommt er abermals auf dieſelbe zurück. „Seht", heißt es hier, „von nun an einen zweiten Adam, aber einen Adam, welcher gehorcht, aber beſonders einen Adam, welcher, indem er in umgekehrtem Sinne das geheimnißvolle Geſetz der Solidarität übt, als es der erſte geübt hatte, auf ſich, und auf ſich allein die Strafe

*) „Es iſt nichts als Verwirrung, Dunkelheit, Angſt und fruchtloſe Ermüdung in allen Syſtemen über Jeſus Chriſtus, die man nach einander aus dem Evangelium zieht, wenn es nur Syſteme ſind; die erhabenſten und nothwendigſten Spekulationen über Jeſus Chriſtus ſind austrocknend und mörderiſch" (Etudes évangéliques, S. 56).

nimmt, welche ein Einziger über Alle gebracht hatte" u. ſ. w.*) (Nouvelles études évangéliques, S. 464 f.).

Einläßlicher als die objektiven und ſpekulativen Dogmen hat, wie geſagt, Vinet diejenigen Lehren behandelt, welche ſich auf die ſubjektive Aneignung des Heils beziehen. Abgeſehen von ſeiner Vorliebe für die ethiſch-pſychologiſche Betrachtungsweiſe, mochte auch die einſeitige Behandlung, welche namentlich dieſen Lehren von einzelnen Theologen der „Erweckung" zu Theil wurde, dazu beitragen, daß er ihnen eine beſondere Aufmerkſamkeit ſchenkte; und zwar geſtaltete ſich ſeine Auffaſſung der Heilsordnung immermehr ſo, daß ſie ihn bei allſeitiger und gründlicher Durcharbeitung der ganzen Heilslehre unvermeidlich in Conflikt mit ſeiner kirchlich-orthodoxen Auffaſſung der Verſöhnungslehre gebracht hätte. Zwar iſt ihm fortwährend die im Tode Chriſti vollzogene Verſöhnung der Mittelpunkt des Heilswerkes, aber er wiederholt es unaufhörlich, daß die Heiligung die Vollendung, das letzte Ziel deſſelben ſey. Recht verſtanden, iſt dieß ja auch ganz wahr; allein man fühlt es überall durch, daß der Schwerpunkt ihm nicht in die objektive Verſöhnung, ſondern in die ſubjektive Erlöſung fällt. Heben wir auch hier die weſentlichſten Momente hervor.

Eine Erwählungslehre findet ſich, ganz dem anthropologiſchen Karakter ſeiner Theologie gemäß, bei ihm nicht. Uebrigens behauptet er nicht weniger entſchieden, als die Vertreter der calviniſchen Lehre, daß das ganze Heilswerk von Anfang bis zu Ende eine Wirkung der Gnade Gottes ſey; aber eben ſo nachdrücklich betont er die von jenen geläugnete Selbſtthätigkeit des Menſchen. Ja man wird zugeben müſſen, daß er in ſeiner Oppoſition gegen das calviniſche Dogma die menſchliche Seite mitunter zu ſtark hervorhob. Einen durchgeführten Verſuch, den Gegenſatz von Gnade und Freiheit zu vermitteln, darf man bei ihm nicht erwarten, obgleich auch darüber Aeußerungen vorkommen, aus denen hervorgeht, wie ſehr ihn, trotz ſeiner oben erwähnten Anſicht über das Weſen der religiöſen Erkenntniß, dieſes Problem beſchäftigte. Eben ſo hat er die Frage nach dem Verhalten des Menſchen am Anfange der Bekehrung nicht ex professo behandelt; aber, abgeſehen von manchen gelegentlichen Bemerkungen, ergibt ſich aus ſeiner ganzen Auffaſſung des natürlichen Zuſtandes des Menſchen, aus der Entſchiedenheit, womit er die Verwandtſchaft zwiſchen dem Gewiſſen des natürlichen Menſchen und dem Evangelium, ſowie die ſittliche Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Individuums betont, daß er eine nicht ſelbſt wieder durch die Gnade gewirkte, ſondern nach dem Falle dem Menſchen noch gebliebene *Empfänglichkeit* für die Wirkungen der Gnade annimmt. — Unter den zur Heilsordnung gehörigen Begriffen iſt es beſonders der dieſes ganze Gebiet beherrſchende Begriff des *Glaubens*, für deſſen tiefere Faſſung Vinet viel gethan hat**). Bei manchen Vertretern der „Erweckung" erſchien der Glaube wieder weſentlich als eine intellektuelle Thätigkeit; Vinet dagegen machte, wie wir in einem anderen Zuſammenhange geſehen haben, mit aller Entſchiedenheit den intuitiven und ganz beſonders den ethiſchen Karakter deſſelben geltend. Er kann es nicht genug wiederholen, daß der Glaube, obwohl durch die Gnade gewirkt, eine Sache des *Willens*, eine *ſittliche That* iſt. Der ſeligmachende Glaube iſt ihm nicht nur das Ergreifen der *Gerechtigkeit* Chriſti, ſondern die perſönliche Vereinigung mit der lebendigen

*) Wie verhält ſich das zu dem von Tholuck in der Neuen Evangeliſchen Kirchenzeitung, 1863, 6. Juni, Nr. 23. angeführten Schreiben von Vinet an Sir Culling Eardley, worin jener erklärte, den von der Allianz aufgeſtellten Artikeln nicht beiſtimmen zu können, *weil er das Dogma von der Verſöhnung durch eine Genugthuung nicht zu dem ſeinigen machen könne*?

**) Vergl. beſonders in den Discours die zwei Reden, betitelt „La foi"; in den Nouveaux discours die zwei Reden über „L'oeuvre de Dieu"; in den Etudes évangéliques die Studie „Le regard" und „La grâce et la foi"; in den „Nouvelles études évangéliques" die Studie „La vraie foi".

Person Christi. „Der Glaube ist die geheimnißvolle Einpflanzung, die uns zu eben so vielen Reben an dem Weinstocke macht, welcher Jesus Christus ist, aus dem wir, da wir mit ihm vereinigt sind, hinfort all' unsere Kraft ziehen und dessen Leben das unserige wird." (Etudes évangéliques, S. 425). Bei dieser Auffassung des Glaubens konnten für Vinet Rechtfertigung und Heiligung nicht so von einander getrennt seyn, wie dieß nach der Anschauung der nachlutherischen Theologie und auch zum Theil der calvinischen Erweckungstheologie der Fall ist. Ja es läßt sich nicht läugnen, daß er später, indem er dieser Richtung entgegentrat, bei seiner Anschauung vom Heil, wonach er den Schwerpunkt immer mehr in die Heiligung verlegte, in eine andere Einseitigkeit verfiel. In der That begnügt er sich jetzt nicht mehr, wie früher, damit, beide Momente in ihrer organischen Verbindung zu erfassen, sondern zeigt eine starke Neigung, die Ordnung derselben umzukehren. Er gründet eigentlich die Heiligung nicht auf die Rechtfertigung, sondern umgekehrt, die Rechtfertigung auf die Heiligung, die ihm keimartig schon unmittelbar im Glauben (der Einpflanzung in Christum) enthalten ist. „Buße, Bekehrung, Heiligung, alle diese Namen bezeichnen Theile oder Momente einer und derselben Thatsache; die Heiligung ist schon in der Buße, die Heiligung ist eine sich fortsetzende Bekehrung, die Bekehrung eine beginnende Heiligung, und der Glaube schließt, um sie erst später zu zeigen, schließt aber wirklich alle Elemente des christlichen Lebens ein" u. s. w. (Nouveaux discours S. 116). Obgleich er daran festhält, daß die Rechtfertigung ein reiner, nur durch das Verdienst Christi vermittelter Gnadenakt Gottes und auf Seiten des Menschen nur durch den Glauben bedingt sey, so wird nach ihm doch der Mensch nur gerechtfertigt, weil der Glaube die Werke und die Heiligkeit bereits im Keime enthält. „Jesus Christus, der in dem Herzen dieses Menschen (des Schächers) liest, sieht darin alle Werke, die er thun würde, wenn ihm ein längeres Leben gegeben wäre, und rechnet sie ihm zu, wie wenn er sie gethan hätte. . . . In dem Glauben an den Erlöser war der Keim der Heiligkeit, und das göttliche Auge sieht im Keime den Baum" (a. a. O. S. 119 u. 463)*). An anderen Orten betont er es besonders, daß nur der Glaube rechtfertige, der sich durch Werke erweise. — Es folgt aus dieser ganzen Auffassung von selbst, daß ihm auch die Gewißheit des Heils, deren von einzelnen calvinisch-methodistischen Theologen vertretene rein intellektuelle Fassung er mit Recht bekämpfte, mehr von dem Grad der Heiligung, als von dem objektiven Worte der Verheißung abhängt. „Was man gewöhnlich die Gewißheit des Heils nennt, sollte man das Bewußtseyn des Heils nennen; denn man hat das Gefühl des Heils, wie man im Betreff des sittlichen Lebens das Gefühl hat, das Gute zu wollen oder geliebt zu haben, und in Betreff der leiblichen Existenz, das Gefühl sich wohl zu befinden, das Gefühl zu leben" (Nouvelles études évangéliques, S. 338).

Es ist nicht zufällig, daß, wie Schreiber dieser Zeilen Zeuge davon war, gebildete Katholiken sich gern in Vinet's Schriften erbauen und daß selbst katholische Theologen in seiner Rechtfertigungslehre eine Annäherung an die ihrer Kirche finden konnten, eine Ehre, die aber bekanntlich auch deutschen protestantischen Theologen aus der neuern gläubigen Schule widerfahren ist **). Uebrigens hatten wir bei dem Obigen die bei Vinet

---

*) Die in diesen Worten enthaltene Anschauung von der Rechtfertigung ist bekanntlich Vinet nicht ausschließlich eigen, sondern findet sich bei vielen neuern Theologen.

**) Soll man es etwa auch auf Vinet's Anschauung von der Rechtfertigung beziehen, wenn Binder's allgemeine Real-Encyklopädie für das katholische Deutschland in dem doch gar zu dürftigen Artikelchen „Vinet" unter Anderem bemerkt, dieser habe manche annähernd katholische Ideen in der freien Kirche geweckt? — Der obigen Darstellung zufolge können wir die Ansicht Astié's nicht theilen, der zu zeigen versucht, daß Vinet, ohne (was allerdings sehr wahrscheinlich ist) Calvin's Rechfertigungslehre zu kennen, nur seinem eigenen Genius und dem ihn beseelenden Geiste der reformirten Kirche folgend, die von den meisten traditionalistischen Doktoren

vorherrſchende Anſchauungsweiſe im Auge. Hin und wieder finden ſich ſpäter auch Aeußerungen, aus denen hervorgeht, daß er die mit ſeiner ethiſch-ſubjektiven Auffaſſung verbundene Gefahr wohl fühlte, und in denen er die objektive und juridiſche Seite der Rechtfertigung mehr betont. Was ihn aber an einer richtigen Auffaſſung derſelben hinderte, war nächſt ſeiner Geiſtesrichtung auch ſeine mangelhafte Schrifterklärung, die er freilich in dieſem Punkte mit gelehrtern und geübtern Exegeten, als er war, theilte. Er überſieht den Unterſchied, den der Apoſtel Paulus macht zwiſchen dem rechtfertigenden Akt Gottes, durch welchen dem Gläubigen das Verdienſt Chriſti zugerechnet wird, und dem richtenden Akt Gottes, durch welchen dem Gerechtfertigten die σωτηρία entweder zu- oder abgeſprochen werden wird, und faßt dann die Stellen, in denen der Apoſtel von dem erſteren Akte (der von ihm ſo genannten Rechtfertigung) redet, nach den Stellen auf, in denen er von der zukünftigen σωτηρία handelt. Ein anderer, damit eng zuſammenhängender Irrthum, den er begeht, iſt der, daß er, von der Anſicht ausgehend, die Rechtfertigungslehre des Paulus und die von Jakobus Kap. 2, 14—26. vorgetragene ſtimmen im Gedanken mit einander überein, den erſteren im Sinne des letzteren erklärt. Auch iſt es bezeichnend, daß er faſt durchgängig die Ausdrücke sauver, salut gebraucht, wo er die Wörter justifier und justification anwenden ſollte *).

Nach der Dogmatik berühren wir mit zwei Worten Vinet's zur Ethik gehörige Arbeiten und Gedanken. Die erſtern beſtehen zum Theil in Abhandlungen und Recenſionen, wovon die meiſten geſammelt ſind in: Essais de philosophie morale et de morale religieuse; und in: L'éducation, la famille et la société. Eigentlich aber liegen Vinet's hieher gehörige Gedanken mehr oder weniger in allen ſeinen Schriften zerſtreut.

Vinet behandelt mit Vorliebe ſolche Gegenſtände, die entweder in den Bereich der philoſophiſchen und der theologiſchen Moral zugleich fallen oder die Vereinigung der philoſophiſchen und theologiſchen Behandlung erfordern, oder diejenigen Punkte, die der Dogmatik und Ethik gemeinſam ſind. Heben wir das am meiſten Karakteriſtiſche heraus.

Vinet betont mit dem größten Nachdruck die ewige Gültigkeit des ſittlichen Geſetzes und ſeine Verbindlichkeit auch für die Wiedergeborenen. „Das Geſetz bleibt ewig Geſetz, wie die Wahrheit ewig Wahrheit.“ Er ſieht in dem verſöhnenden Leiden Chriſti ganz beſonders auch den Beweis für die Unverletzlichkeit der ſittlichen Ordnung

---

vergeſſene Anſchauung des Reformators wieder erfunden, mit andern Worten: daß er, wie dieſer, Rechtfertigung und Heiligung zwar von einander unterſchieden, aber nicht getrennt habe. Allerdings findet zwiſchen der Auffaſſung Vinet's und derjenigen Calvin's darin eine Aehnlichkeit ſtatt, daß im Allgemeinen beide die Rechtfertigung auf die Einpflanzung in Chriſtum (unio mystica, Wiedergeburt) gründen; allein der Unterſchied iſt dennoch bedeutend. Nach Vinet iſt die Einſetzung in Chriſtum der Grund der Rechtfertigung inſofern, als in ihr unſere Heiligung dem Keime nach geſetzt iſt, nach Calvin (und den altreformirten Theologen) aber inſofern, als wir in ihr ſofort und ein- für allemal Chriſtum mit ſeiner Gerechtigkeit empfangen, — obgleich natürlich auch nach ihm jene Einpflanzung nicht geſchieht, ohne daß ein Anfang der Heiligung ſich unmittelbar mit ihr verbände. Dazu kommt, daß Vinet ſich manchmal ſo ausdrückt, als wirke der Glaube ſchon als ſolcher, als ſittlicher Akt, die Rechtfertigung, und daß er dieſe oft ganz von der Bethätigung des Glaubens durch die Liebe in guten Werken abhängig macht. Was die Rechtfertigungslehre Calvin's, ſowie der altreformirten Theologen überhaupt betrifft, ſo verweiſen wir auf Calvin, Institutio. Lib. III. Cap. 11 sqq.; ferner auf Schneckenburger, vergleichende Darſtellung des luther. u. reform. Lehrbegriffs, Th. 2. S. 1 ff.; Ebrard, chriſtliche Dogmatik, Bd. 2. S. 338 ff. 495 ff.; Schweizer, Glaubenslehre der evangeliſch-reformirten Kirche, Bd. 2. S. 482 ff. — Wenn übrigens Aſtié, wie er an demſelben Orte ſich ausſpricht, der Anſicht iſt, Schleiermacher habe nur Calvin's Anſchauung von der Rechtfertigung reproducirt, ſo iſt es begreiflich, daß er auch Vinet's Auffaſſung ohne Weiteres mit derjenigen Calvin's identificiren kann. (Vergl. Chrétien évangélique, 1861, S. 343 ff. und Les deux théologies nouvelles, S. 277).

*) Vergl. zu dem oben über die Rechtfertigungslehre des Paulus und Jakobus Bemerkten Huther im Commentar und Lange im Bibelwerk zu Jak. 2, 14—26.

und in der Gnade als Gnade eine Bestätigung des Gesetzes. „Bis in die Gnade hinein muß das Gesetz triumphiren.“ „Das Gesetz führt zur Gnade und die Gnade führt ihrerseits wieder zum Gesetz zurück.“ Wohl sieht Vinet in der im Herzen der Gläubigen erweckten Liebe den lebendigen Quell alles Sittlichen und im christlichen Gesetze ein Gesetz der Freiheit, aber er legt doch ein besonderes Gewicht darauf, daß die Gerechtigkeit ein wesentlicher Theil der christlichen Liebe, ja daß diese nur eine höhere Gerechtigkeit sey, daß sie Gehorsam und Freiheit zugleich athme, daß es nicht genüge, Gottes Willen aus freier Neigung zu thun, sondern daß es sich darum handle, ihn zu thun, weil es Gottes Wille sey u. s. w. Es läßt sich nicht läugnen, daß Vinet, in der Absicht, einer antinomistischen Richtung entgegenzuarbeiten, das Moment des Gehorsams in der Liebe mitunter zu stark betonte und daß auf diese Weise seine Moral einen etwas gesetzlichen Karakter annahm. Die Kenntniß des menschlichen Herzens aber, sowie die feine psychologische Analyse, die er in den hieher gehörigen Parthien seiner Schriften an den Tag legt, dürfte kaum von einem anderen Moralisten übertroffen worden seyn.

Vinet beschränkte sich aber nicht darauf, die dem Dogma zunächst liegenden Punkte, „die allgemeine Moral“, wie er sie nennt, zu behandeln, es ist auch kaum irgend eine wichtige Frage der „besondern Moral“, die er nicht irgendwo berührte oder einläßlich erörterte. Doch würde es zu weit führen, wenn wir auch in diesen Theil seiner Arbeiten näher eingehen wollten.

Nach dieser gedrängten Zusammenfassung der zur theoretischen Theologie gehörigen Hauptgedanken Vinet's möge nun seiner Leistungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie, soweit sie gedruckt vorliegen, in Kürze gedacht werden. Es kommen hier drei nach des Verfassers Tode herausgegebene Werke in Betracht: eines über Pastoraltheologie (Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique, Paris 1850), eines über Homiletik (Homilétique ou théorie de la prédication, Paris 1853) und eines über Geschichte der Predigt (Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, Paris 1860). Alle drei tragen die unvollkommene Gestalt der opera posthuma an sich. Sie sind nämlich aus mehr oder weniger ausführlichen Aufzeichnungen entstanden, die der Verfasser für seine Vorlesungen machte und welche die Herausgeber aus den Heften seiner Zuhörer ergänzten. Uebrigens dürfen wir bei Vinet keine neue und eigenthümliche Construktion der praktischen Theologie überhaupt oder einzelner Disciplinen derselben erwarten; auch ist er mit dem Fortschritt, den die deutsche Theologie seit Schleiermacher in dieser Beziehung gemacht hat, nicht bekannt.

Was das Werk über Pastoraltheologie betrifft, so geht gleich aus dem ersten Paragraphen desselben hervor, daß dem Verfasser der Unterschied zwischen praktischer Theologie und Pastoraltheologie, den er doch zu machen versucht, nicht klar war. Die letztere faßt er im Grunde noch auf, wie man bis auf Schleiermacher gethan hatte, wo die praktische Theologie im Allgemeinen als bloße Pastoraltheologie betrachtet wurde. So findet man denn in dem fraglichen Werke auch nach Ausscheidung der Homiletik und Katechetik, die hier nur unter dem pastoralen Gesichtspunkte behandelt werden, Manches, was entweder gar nicht, oder doch nicht in dieser Form in eine Pastoraltheologie gehört, während andere hieher gehörige Gegenstände nicht oder doch zu rasch abgehandelt werden. Abgesehen aber von diesem formellen Mangel, zeugt dieses wenig umfangreiche Buch von einer innigen Liebe für die Aufgabe des Seelsorgers und einem gründlichen Nachdenken über alle in demselben besprochenen pastoralen Fragen. Folgendes ist die Eintheilung des Werkes: 1) individuelles und inneres Leben; 2) sociales Leben; 3) pastorales Leben (Gottesdienst, Predigt, Katechese, specielle Seelsorge); 4) administratives Leben. — Zur Karakteristik des Buches möge nur noch dieses hervorgehoben werden: Der Verfasser gibt keine förmliche göttliche Einsetzung des geistlichen Amtes zu, son-

dern läßt dieſes aus dem Leben der Gemeinde mit Nothwendigkeit hervorgegangen ſeyn. Der Geiſtliche hat daher nach ihm keinen beſondern prieſterlichen Karakter, wodurch er ſich von den übrigen Gläubigen unterſchiede, er iſt bloß der Chriſt, der gewöhnlich (habituellement) thut, was bei vorkommender Gelegenheit und auf ihre Weiſe alle Chriſten thun ſollen, und der es mit einem Grade von Autorität thut, der im Verhältniß ſteht zu dem Grade von Sachkenntniß und Geſchicklichkeit, den man bei einem Manne vorausſetzen kann, welcher ſich dieſem Werke ausſchließlich widmet (S. 18). — Noch verdient hervorgehoben zu werden, daß Vinet — ganz in Uebereinſtimmung mit dem, was oben über ſein dießfälliges Verhalten bemerkt wurde — in dieſem Buche, reſp. in dieſen Vorleſungen, ſeine Lieblingsidee, die abſolute Trennung zwiſchen Kirche und Staat, nicht im Geringſten einmiſcht, vielmehr da, wo er das Verhältniß des Geiſtlichen zur bürgerlichen Autorität berührt, ihm alle mögliche Rückſicht gegen dieſelbe empfiehlt. — Mit Recht nennt Palmer dieſe Paſtoraltheologie von Vinet „das edle Seitenſtück zu Harms, doppelt intereſſant, weil ſich neben ſeinem Werth an ſich darin der franzöſiſch-reformirte Typus gegenüber von jenem, dem deutſchen Lutheraner, ſo klar ausprägt".

Aehnliche Vorzüge und Mängel, welche das angeführte Werk auszeichnen, eignen auch des Verfaſſers Homiletik. Vinet betrachtet die Homiletik als eine durch die Eigenthümlichkeit der Predigt bedingte Modifikation der Rhetorik und adoptirt die Eintheilung der letztern in Invention, Dispoſition und Elokution (die Lehre von der Aktion iſt übergangen) ohne Weiteres auch für die erſtere. Leider fehlt es auch hier an der wiſſenſchaftlichen Durcharbeitung. So z. B. gleich in der Einleitung, welche von der Beredtſamkeit überhaupt, von der Kanzelberedtſamkeit insbeſondere u. ſ. w. handelt. Ueber dieſe Punkte werden treffende Bemerkungen gemacht, aber nicht organiſch zu einem Ganzen verbunden. Beſonders vermißt man eine eingehende Entwickelung des Begriffs, ſowie der verſchiedenen Methoden der Predigt. Dieſe wird ohne Weiteres als ſynthetiſche gefaßt, die dem Verfaſſer die eigentliche Predigt iſt. Die analytiſche Predigt, von ihm Homilie genannt, und die eigentliche Homilie (im Sinne der erſten chriſtlichen Jahrhunderte) werden erſt ſpäter im Leibe des Werkes ſelbſt und iſolirt beſprochen. Die Predigt definirt er als „eine dem öffentlichen Cultus einverleibte Rede, die beſtimmt iſt, beides zugleich oder wechſelsweiſe, den zur chriſtlichen Wahrheit zu führen, der noch nicht an ſie glaubt, und ſie denen zu erklären und auf ſie anzuwenden, die ſie bereits anerkannt haben" (S. 12). Vinet's Anſichten über Weſen und Zweck der Beredtſamkeit überhaupt, ſowie der Kanzelberedtſamkeit insbeſondere haben große Aehnlichkeit mit denjenigen von Theremin (vgl. d. Art.). Auch ihm iſt der oratoriſche Vortrag ein Ringen, ein Kampf, und der Zweck der Kanzelberedtſamkeit, wie der aller Beredtſamkeit, beſteht ihm darin, den Willen zu beſtimmen. — Eine ſehr eingehende Erörterung widmet er ſowohl in der Einleitung, als im Innern des Werkes der Frage von dem Verhältniß der Kunſt oder der Form zur Predigt. Mit aller Entſchiedenheit tritt er der jetzt weit verbreiteten, in der franzöſiſchen Schweiz von einzelnen der methodiſtiſchen Predigtweiſe ergebenen Predigern vertretenen Richtung entgegen, welche dem geiſtlichen Redner jede bewußte Kunſt und Vorbereitung ſchlechthin verbietet. Auf ſchlagende Weiſe wird hier gezeigt, daß der Widerſpruch, den die Gegner der Kunſt zwiſchen dieſer und der Natur ſehen, nur ein eingebildeter, und daß im Gegentheil die Arbeit der Kunſt immer der Wahrheit und der Natur förderlich iſt. Gerade darum iſt die Kunſt nöthig, weil wir von Natur nicht natürlich ſind und weil es im Allgemeinen und in allen Sphären die Kunſt iſt, die zur Natur zurückführt. Eben ſo treffend wird dargethan, daß das Studium und die Anwendung der Kunſt eine Pflicht gegen die Wahrheit iſt u. ſ. w. „Wonach ſtreben wir übrigens mittelſt der Kunſt?", fragt er, „Etwas zur Wahrheit hinzuzufügen? Wir haben ſchon geſagt, daß ſich zur Wahrheit nichts hinzufügen läßt. Alles, was man thun kann, iſt dieß, daß man nach einander alle Schleier weghebt, die ſie den Blicken des Menſchen entziehen. Das iſt der Zweck und die Wirkung der Beredtſamkeit" (S. 25).

Dieſe ohne Zweifel richtige Auffaſſung des fraglichen Verhältniſſes leitet den Verfaſſer wirklich in den betreffenden formellen Theilen des Buches, ſo daß, nach unſerem Dafürhalten, in der Form der alten Rhetorik die Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Predigt gewahrt iſt. Dagegen kommt die letztere im materiellen Theile des Werkes offenbar nicht zu dem ihr gebührenden Rechte. Hier zeigt es ſich, wie verfehlt es iſt, die Eintheilung der klaſſiſchen Rhetorik ohne ſehr weſentliche Modifikationen, namentlich in der Lehre von der Erfindung, auf die Homiletik zu übertragen. Dem Namen entſprechend, redet der Verfaſſer im erſten Theile, „Erfindung", gerade von dem für die Predigt wichtigſten Stoffe, dem Worte Gottes, am wenigſten. Unter jenem Titel handelt er von der Wahl des Stoffes und ſpricht in dieſem Sinne zuerſt vom Thema der Kanzelrede, ſodann von den zur Ausführung des Thema's erforderlichen Materialien. Der Text kommt erſt nach dem Thema und anhangsweiſe in dem Abſchnitte, der von dieſem handelt, zur Sprache. Ja, der Verfaſſer bezeichnet geradezu (mit Harms) den Text als nicht weſentlich zur Predigt gehörig, — keineswegs etwa aus Geringſchätzung gegen das Wort Gottes, ſondern namentlich wegen der häufigen Unvereinbarkeit des Textes und des Thema's (das er irrthümlich ſchon als beſtimmten Hauptſatz vor der Wahl des Textes concipirt ſeyn läßt), und ſpricht ſich am Ende nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, die ihm beſonders ſeine Ehrfurcht vor dem Worte Gottes eingibt, für Beibehaltung des Gebrauches, über Texte zu predigen, aus. In Beziehung auf dieſen Theil des Werkes wird man zugeben müſſen, daß, ſo viele Mühe der Verfaſſer ſich gibt, das eigenthümliche Weſen der Predigt geltend zu machen, doch die bibliſche und kirchliche Auffaſſung derſelben bei ihm zu ſehr hinter der klaſſiſch-rhetoriſchen zurücktritt. Offenbar hat ſich ſeine Theorie der Predigt beſonders unter dem Einfluſſe der klaſſiſchen (namentlich lateiniſchen) Rhetoriker, der nach den Alten gebildeten franzöſiſchen Kanzelredner des 17. und 18. Jahrhunderts, ſowie deutſcher Homiletiker aus der klaſſiſch-rhetoriſchen Schule gebildet, obgleich ſeine Individualität, ſein Sinn für das Wahre, Natürliche und Urſprüngliche ſich immer wieder geltend machen.— Von deutſchen Homiletikern citirt er am meiſten Schott, Ammon, Hüffel und Theremin. Stier's Kerygtik und Palmer's evangeliſche Homiletik, die noch zu ſeinen Lebzeiten erſchienen, ſind ihm leider unbekannt geblieben.

Sollen wir nun gegenüber den im Obigen gerügten Mängeln dieſes Werkes noch kurz auch die Vorzüge deſſelben namhaft machen, ſo ſcheinen uns dieſe in einem Reichthum ſcharfſinniger und praktiſcher Gedanken zu liegen, die ſich Prediger aller Richtungen aneignen können; in dem Betonen der Arbeit und der Form der Predigt, was der gegenwärtig ſehr verbreiteten Neigung gegenüber, dieſe zu vernachläſſigen, gewiß ein Verdienſt iſt; in dem Geltendmachen der Individualität des Predigers, und in der chriſtlichen Wärme und Begeiſterung, die anregend und wohlthätig die ganze Darſtellung durchdringt.

Die erwähnte Geſchichte der Predigt iſt ein vortreffliches Buch über einen merkwürdigen Zeitraum in der Geſchichte des franzöſiſchen Predigtweſens nnd bildet überdies in mancher Beziehung eine Ergänzung zu des Verfaſſers Homiletik.

Faſſen wir nun nach der Theorie der Predigt gleich ſeine Praxis in's Auge; denn Vinet war auch ein ausgezeichneter Prediger, ja gewiſſermaßen kommt ihm in dieſer Hinſicht eine größere Bedeutung zu, als auf dem Gebiete der wiſſenſchaftlichen Theologie. Zwar bekleidete er nie ein eigentliches Predigtamt, ſondern trat immer nur als Gaſt auf: ſo während ſeines Aufenthaltes in Baſel namentlich in der dortigen franzöſiſchen Kirche, hierauf in der Nationalkirche und endlich in der freien Kirche des Kantons Waadt. Seine gedruckten Predigten und homiletiſchen Arbeiten im weiteren Sinne füllen zuſammen 5 Bände. Die Discours sur quelques sujets religieux ſind lauter wirklich gehaltene Predigten; die Nouveaux discours sur quelques sujets religieux „bieten zwar", wie der Verfaſſer in der Vorrede bemerkt, „hie und da einige Formen

der Predigt dar, ſind aber dennoch keine Predigten; keine (dieſer Reden) iſt gepredigt worden; beinahe keine iſt mit Rückſicht auf die Kanzel geſchrieben worden; aber alle waren einer öffentlichen Verſammlung beſtimmt, vor welcher auch beinahe alle geleſen wurden.“ Unter dieſer Verſammlung verſteht er ſeine akademiſchen Zuhörer. Bei den oben erwähnten homiletiſchen Erklärungen neuteſtamentlicher Schriften fand er nämlich manchmal Predigtthemata, die er dann zuweilen ausarbeitete und ſeinen Zuhörern vortrug, um ihnen zu zeigen, wie ein Thema behandelt werden müſſe. Daſſelbe gilt von einem Theile der aus ſeinem Nachlaß unter dem Titel „Etudes évangéliques“ herausgegebenen Reden, während die ebenfalls nach ſeinem Tode herausgegebenen „Méditations évangéliques“, ſowie die „Nouvelles études évangéliques“ wieder, mit Ausnahme von einigen anderen Stücken, lauter wirkliche und geſprochene Predigten enthalten.

Vinet's eigentliche Predigten — und dieſe haben wir hier beſonders im Auge — laſſen ſich nicht leicht klaſſificiren. Im Ganzen kann man ſie eintheilen in dogmatiſch-apologetiſche und dogmatiſch-ethiſche. Aber auch bei den letzteren iſt die Tendenz mehr oder weniger apologetiſch. Das Dogma bildet in ſeinen Predigten die Grundlage, aber die Betrachtungsweiſe iſt, wie ſich auch aus dem früher Geſagten ergibt, die ethiſch-pſychologiſche. Keine derſelben behandelt eine objektive Lehre als ſolche. Die in dieſen Predigten herrſchende Apologetik, Dogmatik und Ethik iſt uns in den Grundzügen bekannt.

Was nun die vorherrſchend apologetiſchen Predigten betrifft, ſo entſprechen ſie in Beziehung auf die Methode ſeiner Theorie. Um den Zuhörer von der Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums zu überzeugen und ihn dadurch zur Aneignung des Heils zu bewegen, ſtützt er ſich ſelten auf die hiſtoriſchen oder äußern Gründe, und wenn er ſie anführt, ſo begnügt er ſich damit, auf dieſelben im Allgemeinen zu verweiſen. Sein gewöhnliches Verfahren beſteht in der Anwendung jenes inneren Beweiſes, darin, das in dem Gewiſſen des Menſchen ſchlummernde Heilsbedürfniß nachzuweiſen und zu wecken und ſodann ſeine Befriedigung in Jeſu Chriſto zu zeigen. Seine Vorliebe, ſowie ſeine große Gabe für pſychologiſche Betrachtungsweiſe befähigten ihn beſonders für die erſtere Seite dieſer Aufgabe. Hier legt er eine wahrhaft bewundernswürdige Kenntniß des menſchlichen Herzens an den Tag. Er hat alle ſeine Regungen beobachtet, ſeine Geheimniſſe belauſcht, ſo zu ſagen ſeine verborgenſten Falten durchforſcht; er kennt ſeine Neigungen und Begierden, ſeinen Kampf und ſeine Unruhe, das unter dem Glanze menſchlichen Talentes und menſchlichen Ruhmes verborgene Elend, die allen Freuden des Menſchen zu Grunde liegende Verzweiflung, ſeine Schmerzen bei der Unwiſſenheit über ſein Lebensziel und ſein zukünftiges Loos, ſeinen Durſt nach Vervollkommnung und ſeine Ohnmacht, ihn zu ſtillen, ſeine Sehnſucht nach Verſöhnung mit Gott und ſeine Rathloſigkeit, ſelbſt ſie zu vollbringen; und er verſteht es, mit der dreifachen Logik des Verſtandes, des Herzens und des Gewiſſens, dieſe Schmerzen, die ſein theilnehmendes Gemüth mitempfindet, dem Zuhörer zu offenbaren, ſeine Scheingründe, mit denen er dem Lichte der Wahrheit den Eingang verwehren möchte, zu widerlegen und ihm zu zeigen, daß jene ungeſtillten Leiden und Wünſche eben ſo viele Stimmen ſeyen, die unbewußt dem Evangelium der Gnade entgegenrufen. Aber er weiß auch, dem Zuhörer, nachdem er ihm ſein Elend zum Bewußtſeyn gebracht, ſeine Sophismen zu Schanden gemacht, ſeinen Stolz gedemüthigt und ihm durch Gottes Gnade vielleicht einen Schrei nach Rettung entriſſen, ihm mit einer Anmuth, aus der oft die ganze Freundlichkeit des Evangeliums hervorleuchtet, zu zeigen, wie in Jeſu Chriſto alle jene Bedürfniſſe des Herzens, alle jene Aſpirationen der Seele ihre Befriedigung finden.

In der Ueberlegenheit, mit der Vinet dieſe Pſychologie zu handhaben weiß, ſowie in dem Bedürfniß, welches gerade unſere der chriſtlichen Erziehung in hohem Grade entbehrende und zugleich den Trieb nach ſelbſtſtändiger, perſönlicher Aneignung der objektiven Wahrheit in ſich tragende Zeit nach dieſer Methode hat, liegt ohne Zweifel

eine Haupturſache des außerordentlichen Einfluſſes, den ſeine Reden ausgeübt haben und noch fortwährend ausüben.

Dieſe feine, jedoch in der Regel praktiſche und populäre Pſychologie karakteriſirt auch Vinet's vorherrſchend ethiſche Predigten, wie denn überhaupt zwiſchen dieſen und den eigentlich apologetiſchen nur ein relativer Unterſchied ſtattfindet. Seine Predigten ſind im Grunde alle ethiſch, nur daß bei den einen die apologetiſche Tendenz mehr vorherrſcht, als bei den anderen. Was aber oben in Beziehung auf ſeine Schriften im Allgemeinen bemerkt wurde, das gilt namentlich auch in Betreff ſeiner Predigten: er predigt nicht bloß die allgemeine Moral, obwohl dieſe vor Allem, ſondern auch die beſondere. Mit demſelben Geſchick, mit welchem er die Pſychologie des Individuums handhabt, jene Kunſt, die Uebereinſtimmung des Evangeliums mit den tiefſten ſittlichen Bedürfniſſen der menſchlichen Natur nachzuweiſen, übt er auch die Pſychologie der Geſellſchaft oder, wie er es lieber nennt, die der Predigt erlaubte Philoſophie, die darin beſteht, den innern Zuſammenhang und die Harmonie des Chriſtenthums mit allen Verhältniſſen des menſchlichen Lebens darzulegen.

Damit haben wir einige Vorzüge angedeutet, durch welche ſich Vinet's Predigten, in Folge des Gebrauches der pſychologiſch-ſubjektiven Methode, auszeichnen. Es iſt aber nicht zu verkennen, daß mit dieſen Vorzügen auch gewiſſe Mängel verbunden ſind. Ein ſolcher Mangel iſt vor Allem das Zurücktreten des bibliſchen Elementes in dieſen Predigten. Es iſt dieß nicht gerade eine Folge ſeiner an ſich gewiß auch berechtigten Methode, vermöge deren er, um den Zuhörer von der Wahrheit zu überzeugen, ſeinen Ausgangspunkt nicht in der heiligen Schrift, ſondern in der menſchlichen Natur nimmt, und ihn nicht zuerſt zu der von Chriſto zeugenden Urkunde, ſondern zu der lebendigen Perſon Chriſti ſelbſt führt. Er konnte ja immerhin zur Beſtätigung der Thatſachen des religiöſen Bewußtſeyns und zur Ausführung des Chriſtusbildes reichlichen Gebrauch von der heiligen Schrift machen. Allein die Berufung auf die Uebereinſtimmung der Seele mit dem Inhalte des Wortes Gottes iſt weit häufiger, als die auf dieſes Wort ſelbſt, und wenn er Chriſtum als den hinſtellt, der das Bedürfniß des menſchlichen Herzens befriedigt, ſo begnügt er ſich in der Regel, ſeine geſchichtliche Erſcheinung im Allgemeinen zu ſchildern, ſtatt ſeine Perſon und ſein Werk nach dem ganzen Zeugniß Gottes, wie er es durch das prophetiſche und apoſtoliſche Wort bekundet hat, darzuſtellen. Aber auch die Art, wie Vinet den Schriftbeweis führt, iſt mangelhaft. Mit Recht wird ihm vorgeworfen, er gehe nicht genug auf den Grundtext zurück, er nehme den Bibelſtellen, von denen er Gebrauch mache, bisweilen ihren natürlichen Sinn und reiße ſie aus ihrem Zuſammenhange heraus u. ſ. w. (vgl. Scherer a. a. O. 89 f.).

Von Vinet's gedruckten Predigten gehören faſt alle der Klaſſe der ſynthetiſchen an, und zwar den guten dieſer Gattung, die den Text nicht bloß als Prätext haben, ſondern ihn wirklich reproduciren. Zu dieſem Ende wählt er meiſtens kurze, ſehr oft nur aus einem einzigen, ja wohl aus einem halben Vers beſtehende Texte, die er dann möglichſt erſchöpft. Manchmal macht er zwei Reden über einen ſolchen kurzen Text. Dieſe Vorliebe für kurze Texte hatte bei ihm ihren Grund ohne Zweifel zum Theil in einer bei reformirten Predigern oft vorkommenden Sitte, noch mehr aber in ſeiner außerordentlichen Produktivität, vermöge deren oft ein einziges Schriftwort eine ganze Fülle neuer Gedanken in ſeinem Geiſte erzeugte, ſowie in ſeinem Bedürfniſſe, die chriſtliche Wahrheit allſeitig zu betrachten und auf die mannichfachen Zuſtände des Herzens und Lebens anzuwenden.

Eine andere Eigenthümlichkeit Vinet's in ſeinen Predigten iſt die, daß er, wahrſcheinlich aus künſtleriſchem Intereſſe und Abneigung gegen todten Mechanismus, trotz ſorgfältiger Dispoſition im Einzelnen, ſein Thema ſehr oft gar nicht in Haupttheile theilt oder die Eintheilung doch ſo viel als möglich zu verbergen ſucht. Die Rede ſchreitet, wie dieß auch beim Vortrage der Fall war, ohne Unterbrechung bis zu Ende

fort. Hat er aber Theile, ſo kündigt er ſie meiſtens nicht ausdrücklich an. Selbſt das Thema iſt oft gar nicht oder kaum merklich hervorgehoben.

Es iſt nicht zu läugnen, daß dieſer Mangel an einer äußerlich hervortretenden Ordnung, der übrigens neben der ſonſt faſt ausnahmslos herrſchenden, oft mehr die Geiſtesträgheit als die Erbauung fördernden Sitte des Ankündigens der Dispoſition gewiß ſein Recht hat, das Verſtändniß der Vinet'ſchen Reden einigermaßen erſchwert. Was aber überhaupt verhindern wird, daß dieſelben populär im gewöhnlichen Sinne werden, das iſt, mit Scherer zu reden, die in ihnen herrſchende „zu feine und zu conſtante Dialektik, ein zu häufiger Gebrauch der Beweisführung". „Vinet's Reden", fährt derſelbe fort, „ſind eben ſo viele ſorgfältige, gelehrte, häufig ſiegreiche Erörterungen, die aber dennoch eine gewiſſe geiſtige Spannung erzeugen."

Schließen wir dieſe Bemerkungen über Vinet's Predigten mit einer ſchönen Stelle von Scherer, die den Eindruck wiedergibt, den Vinet's Vortrag auf ihn machte, ein Eindruck, mit dem der vom Schreiber dieſer Zeilen empfangene ganz übereinſtimmt. „Das Geheimniß des unbekannten Zaubers, unter dem man ſich fühlte, indem man ihn hörte, beſteht darin: er war vollkommen wahr. Kaum bemerkte man die ſo volltönende und wohlklingende Stimme, den angebornen Adel der Geberde, die feine Dialektik der Beweisführung, die Fülle und Urſprünglichkeit der Gedanken, den ausgeſuchten Geſchmack des Styls und des Vortrags; man war von etwas Höherem und Mächtigerem gefeſſelt. Man hatte einen Mann vor ſich, der die Kanzel beſtieg, weil er Etwas zu ſagen hatte; man fühlte, daß, was er gab, ſein Leben, er ſelber war. Die Demuth erzeugte bei ihm die Einfachheit, die Einfachheit brachte die Natürlichkeit hervor: da war keine angelernte Dogmatik, keine gemachten Redensarten, kein religiöſes Kauderwälſch, keine aneinander genähten Bibelſtellen, um die Leerheit des Gedankens zu verbergen; Alles zielte auf Erbauung; nichts verrieth die Selbſtgefälligkeit des Predigers, der ſich denken ſieht oder reden hört; der Ton rührte und durchdrang, weil der, welcher redete, zuallererſt gerührt und durchdrungen war. Vinet riß mit ſich fort, aber unvorſätzlich, durch eine ganz religiöſe und geiſtliche Gewalt; er entlockte Thränen, aber Thränen der Demüthigung; man bewunderte, aber man bewunderte den Geiſt Gottes und ſeine Macht; indem man darüber nachdachte, erkannte man wohl, daß ein ſo vollendetes Werk durch eine vollendete Kunſt erzeugt wurde, aber man war zugleich zu der Anerkennung gezwungen, daß dieſe Kunſt ſelbſt in der Aufrichtigkeit beſtehe, welche den Ausdruck mit der Empfindung, die Form mit dem Gedanken in Uebereinſtimmung brachte und Alles einem evangeliſchen Zwecke unterordnete. Bei Vinet war die Kunſt allerdings nicht unbewußt, aber ſie war zu vollendet, um ſich ſelbſt ihren Antheil neben dem Gegenſtande zu machen; es war vielmehr ein vollkommener und verborgener Geſchmack, der unter den Formen des Wortes cirkulirte; nirgends bemerkte man Geſchicklichkeit, überall fühlte man Takt und Glück. Alles war harmoniſch, Alles vollendet, Alles reizend; aber der Eindruck reſumirte ſich in einem Gefühl der Ueberraſchung und der Rührung beim Anblick der moraliſchen Perſon, die ſich in dieſen geſegneten Worten auf ſo demüthige und ſo lautere Weiſe verrieth" (a. a. O. S. 178—180).

So viel über Vinet's Theologie und Predigtweiſe. Seine religiöſe Wirkſamkeit beſchränkt ſich aber keineswegs darauf, ſondern iſt eine viel umfaſſendere. Chriſtenthum und Humanität war für Vinet im Grunde eins und daſſelbe; die Beſtimmung des Chriſtenthums lag ihm darin, immer mehr zur Humanität zu werden. Von Anfang an war er von dem Gedanken beſeelt, daß die Religion ſich in alle Intereſſen der Geſellſchaft mengen, alle Beziehungen des geiſtigen Lebens durchdringen, alles Menſchliche heiligen und verklären müſſe, und ſeine große Fähigkeit beſtand eben darin, die chriſtliche Wahrheit auf andere Gebiete der Erkenntniß und des Lebens anzuwenden. Daher hat Vinet ſeine Hauptbedeutung eigentlich als religiöſer Schriftſteller im weiteſten Sinne des Wortes. Es iſt bereits von den verſchiedenen Gebieten die Rede geweſen, auf denen er, ab-

gesehen von dem theologischen und ascetisch-homiletischen, sein schriftstellerisches Talent bethätigte, in allen aber bildet das Christenthum den eigentlichen Zweck und Inhalt; in seinen Artikeln über die verschiedenartigsten Gegenstände findet man den Moralisten und den Apologeten des Christenthums wieder. Wie Vielen hat er auf diese Weise das Wort vom Kreuze nahe gebracht, die es ohne ihn vielleicht niemals in seiner ganzen Wahrheit gehört hätten und die es nur auf diesem Wege erreichen kann! Er hat aber auch über alle jene mannichfachen Gegenstände, die er behandelt, eine Menge neuer und eigenthümlicher Gedanken ausgesprochen und so auch in dieser Beziehnng einen zwar schwer zu berechnenden, aber darum nicht weniger reellen Einfluß ausgeübt und wird ihn immer mehr ausüben.

Vinet's geistige Begabung kann überhaupt nicht genug hervorgehoben werden. Seiner eben berührten Vielseitigkeit kam seine Produktivität gleich. Er war in der That nicht bloß ein großes Talent, sondern eine durchaus geniale Natur. Die Produktivität überwog bei ihm die Receptivität. Zwar besaß er ausgedehnte Kenntnisse und eine merkwürdige Belesenheit in mehrern alten und neuen Literaturen, aber er ließ sich durch dies Alles nur anregen oder verwandelte das Aufgenommene dergestalt in sein Eigenthum, daß es wie als ursprüngliche Gedankenschöpfung wieder an's Licht trat. Vinet war aber auch eine durch und durch ästhetische Natur, die sich überall, im Klang seiner Stimme, in einer herrlichen Sprache und selbst in seiner eigenthümlich zierlichen Schrift offenbarte. Mit einer blühenden Einbildungskraft verband sich in ihm ein außerordentlich scharfer Verstand und ein eben so tiefes Gefühl, die freilich weit entfernt waren, denselben Weg zu gehen, was ihm viel innere Leiden bereitete.

Aber höher noch als seine geistige Begabung steht in der Erinnerung derer, die das Glück hatten, den ausgezeichneten Mann näher zu kennen, sein christlicher Karakter. Es ist das Eigenthümliche seiner Frömmigkeit, daß sie bei großer mystischer Tiefe doch eine durch und durch praktische, werkthätige war. Vinet hatte einen wahren Hunger und Durst nach Vollkommenheit und darum eine heilige Begeisterung für das sittliche Ideal, wie es in der Person Christi thatsächliche Wirklichkeit geworden ist. Unbedingter Gehorsam gegen den göttlichen Willen in der Nachfolge Christi war der Grundton seines ganzen Lebens, die Seele aller seiner Bestrebungen. Ueberhaupt war das Gewissen, welches das innerste Centrum seiner Theologie bildet und dessen Belebung der Endzweck seiner meisten Arbeiten war, auch der Hauptfaktor in seiner Individualität. Er that sich in dieser Beziehung nie genug. Seine Schriften tragen die Spuren davon auch in der Form an sich. Mit Recht bemerkt Sainte-Beuve: „Die inneren Gewohnheiten der Pflicht, der moralischen Regel sind auf seinen Styl übergegangen, haben den Gang desselben bestimmt und bezeichnen ihn stellenweise allerdings zu sehr." Die Tugenden aber, durch die sich Vinet ganz besonders als einen wahren Jünger Christi bewies, sind ohne Zweifel Demuth und Liebe. Jene äußerte sich besonders auch als Bescheidenheit gegenüber den Menschen. Der Mann, dessen Schriftstellerruhm Europa und Amerika durchflog, dessen Beifall die ersten Geister Frankreichs begierig suchten und an dem man wiederholt Alles anwandte, ihn auf einen hervorragenden Schauplatz zu stellen, that Alles, um sich dem Auge der Welt zu entziehen. In Beziehung auf Andere erfüllte er wörtlich die apostolische Ermahnung: „Einer achte den Andern höher, denn sich selbst" (Phil. 2, 3). Diese unbeschränkte Demuth des Mannes bildet mit seinem eben so unbeschränkten Freiheitssinn wieder einen jener Gegensätze, deren er so manche in sich vereinigte. Und mit der Demuth ging Hand in Hand seine aufopfernde Liebe. „Ströme des Mitleids und der Wohlthätigkeit", sagte bei seinem Hinscheiden ein Lausanner Blatt, „flossen aus diesem bescheidenen Hause wie aus einer unversieglichen Quelle, und nie wird man die Zahl derjenigen erfahren, die er unterrichtete, stärkte, empfahl, denen er Stellen verschaffte, die ihm ihr geistliches Leben verdanken, das Brod ihrer Familie, Alles, was sie thun, und Alles, was sie sind."

Soll aber unſere flüchtige Schilderung dieſes edeln Karakters nicht einſeitig ſeyn, ſo dürfen wir auch eine andere Seite deſſelben nicht ganz übergehen. Wir haben als den Grundgedanken von Vinet's Theologie die Einigung des objektiven und ſubjektiven Chriſtenthums bezeichnet, zugleich aber nicht verhehlt, daß es ihm, trotz des ernſtlichſten Strebens darnach, nicht völlig gelungen ſey, das Gleichgewicht zwiſchen beiden Seiten überall zu bewahren, ſondern daß der ſubjektive Faktor in ſeiner Darſtellung vorherrſche. Die gleiche Erſcheinung findet ſich in ſeinem chriſtlichen Leben wieder. In Vinet's Individualität nämlich hatte die Selbſtthätigkeit das Uebergewicht über die Empfänglichkeit, weßhalb denn in der Entwickelung ſeines chriſtlichen Lebens das Moment der Freiheit das der Gnade überwog. Das gibt nun einerſeits ſeinem chriſtlichen Leben das Gepräge großer Eigenthümlichkeit und Selbſtſtändigkeit, andererſeits aber nimmt es demſelben etwas von jener Ruhe und Sicherheit, welche zur vollen Harmonie des chriſtlichen Karakters gehören. Sein Weſen trug vorherrſchend das Gepräge des Kampfes, und man konnte an ihm ein wenig die Freudigkeit vermiſſen, welche aus dem vollen Genuß der Gnade entſpringt. Vinet zeigt auch hier wieder eine auffallende Aehnlichkeit mit Pascal, aus deſſen Schriften er ſo viel Nahrung für ſein inneres Leben zog. Dabei darf freilich nicht vergeſſen werden, daß eine Haupturſache der Traurigkeit, die einen Zug in dieſer ſonſt ſo anmuthvollen Natur bildete, in den dunkeln Führungen und vor Allem in den ſchweren phyſiſchen Leiden des theuern Mannes lag.

Zum Schluſſe folgende Bemerkung: Wir dürfen, zumal wo es ſich um die Auffaſſung der höchſten und ſchwierigſten Probleme handelt, bei aller Anerkennung und Verehrung für den Menſchen, doch die von ſeiner Menſchlichkeit unzertrennliche Unvollkommenheit nicht vergeſſen. Es läßt ſich aber nicht verkennen, daß ſeit längerer Zeit von gewiſſen Seiten über Vinet's Perſon und Lehre in einer Weiſe geredet und geſchrieben wird, die ſich weder mit dem Weſen des Menſchen und der Individualität, noch mit dem Karakter des theuern, von ſeinem Wiſſen und ſeinen Tugenden ſo gering denkenden Mannes verträgt. Möchte unſere Arbeit etwas zu einer unbefangneren Würdigung deſſelben beitragen! Keiner ſeiner Schüler kann von größerer Liebe und Verehrung für das Andenken dieſes unvergeßlichen Lehrers erfüllt ſeyn, als Schreiber dieſer Zeilen; aber dieß durfte ihn nicht abhalten, auf eine Einſeitigkeit in ſeiner Anſchauungsweiſe hinzuweiſen, die der Ergänzung durch die andere Seite der Wahrheit bedarf. Ungeachtet dieſes an ihm haftenden Mangels iſt auch er überzeugt, daß Vinet einer der größten Geiſter iſt, welche in unſerer Zeit der Sache des Chriſtenthums gedient haben, und einer der edelſten Karaktere, die die Kirchengeſchichte aufweiſt.

Zur Bequemlichkeit der Leſer folgt hier das Verzeichniß von Vinet's theils von ihm ſelbſt, theils von ſeinen Freunden herausgegebenen Schriften, nach einer ſachlichen Reihenfolge und mit Angabe des Datums je der erſten Auflage: Discours sur quelques sujets religieux. Paris 1831. (Nach der 2. Aufl. in's Deutſche überſetzt von Vogel: Vinet, Reden über religiöſe Gegenſtände. Frankfurt am Main 1835; nach der 4. Auflage von A. v. Bonin. Breslau 1847; — auch in's Engliſche und Italieniſche überſetzt). — Nouveaux discours sur quelques sujets religieux. Paris 1841. — Etudes évangéliques. Paris 1847. — Méditations évangéliques. Paris 1849. — Nouvelles études évangéliques. Paris 1851. (Davon ſind vier Reden, nebſt einer, die ſich jetzt auch in der letzten Ausgabe der Discours befindet, in's Deutſche überſetzt von J. Schmid: die Mitſchuldigen an der Kreuzigung des Erlöſers. Zwei Reden u. ſ. w. Zürich 1845; Die drei Erwachen. Zwei Rathſchläge der Weisheit. Drei Reden. Zürich 1846. Der ganze Band von Lehmann und Vogel: Evangeliſche Silberblicke. Reden, Predigten und Studien. Zwickau 1863). — Mémoire en faveur de la liberté des cultes. Paris 1826. (In's Deutſche überſetzt von Vollmann: Ueber die Freiheit des religiöſen Cultus. Leipzig 1843). — Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de

l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe. Paris 1842. (In's Deutſche überſetzt von F. H. Spengler: Ueber die Darlegung der religiöſen Ueberzeugungen u. ſ. w. Heidelberg 1845; auch in's Engliſche überſetzt). — Liberté religieuse et questions ecclésiastiques. Paris 1854. (Reden, Abhandlungen u. ſ. w.). — Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique. Paris 1850. (In's Deutſche überſetzt von H. G. Haſſe: A. Vinet's Paſtoraltheologie oder Lehre vom Dienſt am Evangelium. Grimma 1852). — Homilétique ou théorie de la prédication. Paris 1853. (In's Deutſche überſetzt von J. Schmid: Homiletik oder Theorie der Predigt. Mit einem Vorwort von Dr. K. R. Hagenbach. Baſel 1857). — Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle. Paris 1860. — Essais de philosophie morale et de morale religieuse. Paris 1837. — Etudes sur Blaise Pascal. Paris 1848. — L'éducation, la famille et la société. Paris 1855. (Recenſionen, Abhandlungen u. ſ. w. Die zuerſt beſonders erſchienene Abhandlung: Le socialisme considéré dans son principe, iſt in's Deutſche überſetzt von D. Hofmeiſter: Der Socialismus, in ſeinem Principe betrachtet. Mit einem Vorwort von Dr. A. Neander. Berlin 1849). — Chrestomathie française, ou choix de Morceaux tirés des meilleurs écrivains français. Bâle 1829. 1830. 3 Bde. — Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle. Paris 1853. 2 Bde. — Etudes sur la littérature française aux dix-neuvième siècle. Paris 1849. 1851. 3 Bde. — Moralistes des seizième et dix-septième siècles. Paris 1859. — Poètes du siècle de Louis XIV. Paris 1861. — Von noch nicht beſonders erſchienenen Arbeiten Vinet's möge hier noch eine an der Spitze ſeiner Ausgabe der Werke Phil. Alb. Stapfer's befindliche Biographie deſſelben genannt werden. (Vgl. den Artikel.). — Die Herausgabe von ein paar anderen Bänden ſteht noch bevor.

Als Quellen für die obige Darſtellung haben außer Vinet's Werken beſonders gedient: Eigene Aufzeichnungen, mündliche und ſchriftliche Mittheilungen, ferner die oft angeführte kurze Biographie von Edmund Scherer: Alexandre Vinet, notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853, eine in Beziehung auf die Form ausgezeichnete Schrift, die einſtweilen dem Zweck, den der Verfaſſer bei Herausgabe derſelben (nachdem ihre einzelnen Theile zuerſt in einer theologiſchen Zeitſchrift erſchienen waren) ſich vorgeſetzt hatte, nämlich eine geſchichtliche Einleitung zu Vinet's Schriften zu liefern, vollkommen entſpricht; wobei freilich ſein Standpunkt nicht ohne Einfluß auf die Beurtheilung der Vinet'ſchen Theologie geblieben iſt.

Ueber Vinet iſt ferner zu vergleichen: Souvestre, Magasin pittoresque von 1847. — Frédéric Chavannes, Revue Suisse von 1847, und beſonders abgedruckt unter dem Titel: Alexandre Vinet, notice et mémoires. Neuchâtel 1847. — Sainte-Beuve, Revue des deux mondes von 1837; Derniers portraits littéraires und Portraits contemporains, Bd. 2. — Frédéric de Rougemont, Les individualistes et l'essai de M. le Professeur Vinet etc. Neuchatel 1844. — Edmond de Pressensé, Revue chrétienne, 1858. S. 76. — Derſelbe, Revue nationale, 1861, 10e Livraison. S. 1—32. — Le chrétien évangélique enthält in den Jahrgängen 1858 bis 1861 eine Reihe von Artikeln unter dem Titel: Quelques épisodes de la vie de Vinet. D'après sa correspondance avec un de ses amis. (Dieſer Freund iſt Karl Monnard, ſeit 1846 Profeſſor in Bonn.) — J. F. Astié, Esprit d'Alexandre Vinet, pensées et réflexions extraites de tous ses ouvrages et de quelques manuscrits inédits, rangées dans un ordre méthodique, et précédées d'une préface. Paris, Genève et Lausanne 1861. 2 Bde. — Derſelbe, Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français. Etude historico-dogmatique. Paris 1862, S. 253 ff. — F. L. Frèd. Chavannes, Le Lien, 1862, Nr. 9 u. 12. — Charles Secretan, Revue chrétienne, 1861, S. 783—804. — Derſelbe, Chrétien évangélique, 1862, S. 222—228. — Ed. Scherer, Le Temps, 1862, Nr. 327. — Hagenbach, im Kirchenblatt

für die reformirte Schweiz, 1847. Nr. 10. — Herzog, ebendaſelbſt im Feuilleton. — J. Schmid, Zukunft der Kirche, 1847. Heft 9. S. 275—292. — Derſelbe, Gelzer's proteſt. Monatsblätter, 1853. S. 286—317. — Stahl, die Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten. Erlangen 1840. S. 279—287. — Hagenbach, Stud. u. Krit. 1829. Heft 2. S. 418. (Recenſion des Mémoire en faveur de la liberté des cultes). — Herzog, Stud. u. Krit. 1844. Heft 2. S. 499. (Recenſion des Essai sur la manifestation des convictions religieuses). — Kienlen, Stud. u. Krit. 1852. Heft 2. S. 467. (Recenſion der Théologie pastorale). — Derſelbe, Stud. u. Krit. 1858. Heft 3. S. 581. (Recenſion der Homilétique). — Lange, J. P., Ueber die Neugeſtaltung des Verhältniſſes zwiſchen dem Staat und der Kirche. Heidelberg 1848. S. 29—37. — Von der Goltz, H. F., die reform. Kirche Genfs im 19. Jahrhundert. Baſel u. Genf 1862. S. 400 ff. — Derſelbe, Proteſtant. Monatsblätter. Bd. 16. S. 279 ff. Lic. J. Schmid.

Druckfehler.

Band V.

Seite 58 Zeile 28 von oben lies Thoren ſtatt Theilen.
„ 152 „ 23 „ „ lies Jehova's ſtatt Iſrael's.

Band IX.

Seite 412 Zeile 19 von oben lies Kap. 17. ſtatt Kap. 7.
„ 422 „ 14 „ unt. lies studio ſtatt studia.
„ 423 Zeile 3 „ „ lies 41 ſtatt 51.
„ 427 „ 7 „ oben lies Geſtaltung ſtatt Geltung.

Band XII.

Seite 178 Zeile 4 von oben lies Höhenprieſtern ſtatt Hohenprieſtern.
„ 230 „ 18 „ unt. ſetze nach können ein Komma ſtatt des Punktes.

Band XV.

Seite 81 Zeile 18 von oben lies 1837 ſtatt 1857.

Band XVII.

Seite 246 Zeile 24 von oben lies denſelben ſtatt demſelben.
„ 246 „ 16 „ unt. lies 29 ſtatt 39.
„ 246 „ 5 „ „ lies 18, 18. ſtatt 18, 8.
In derſelben Zeile lies 12, 6—8. ſtatt 12, 16—18.

Verzeichniß

der im ſiebzehnten Bande enthaltenen Artikel.

V.

	Seite
Vadian, Reformator in St. Gallen, ſ. Watt, v. der	1
Väter, apoſtol., ſ. Apoſtol. Väter	1
Väter der Kirche, ſ. Kirchenväter	1
Väter des guten Sterbens	1
Väter oder Brüder des Todes	1
Vagantes	2
Valdes, Juan u. Alonſo	4
Valens, Kaiſer	26
Valens, Biſchof, ſ. Arianismus	31
Valentinian I., II., III.	31
Valentinus, der heil.	32
Valentinus u. ſeine Schule	33
Valerianus, Kaiſer	39
Valerianus, der heil.	39
Valeſius, Heinrich	40
Valla, Laurentius, ſ. Laurentius Valla	41
Vallambroſa, Orden von, ſ. Gualbert	41
Vandalen	41
Variationsrecht	47
Vatablus, Franz	50
Vater, J. S.	51
Vehme, die heil.	52
Venantius, Fortunatus, ſ. Fortunatus	64
Venatorius, Thomas	64
Verena	65
Vergerius, Petrus Paulus	65
Verklärung	72
Vermigli, Peter Martyr.	82
Veronica	86
Verſöhnung	87
Verſuchung	143
Verwandtſchaft	150
Verzückung	154
Veſpaſianus, Tit. Flav.	163
Veſper	166
Vicarius	168
Vicelin, Apoſtel von Holſtein	171
Victor I—IV., Päbſte	178
Victor, Biſch. v. Antiochien	180
Victor, Dichter	180
Victor, Biſch. v. Cartenna	180
Victor, Biſchof v. Capua	180
Victor, Biſchof v. Tununa	180
Victor, Biſchof v. Carthago	180
Victor, Biſchof von Vita	180
Victorinus v. Pettau	181
Victricius, der heil.	181
Viehzucht b. d. Hebräern	182
Vienne, Concilien	186
Vierfürſt, ſ. Tetrarch	187
Vigilantius	188
Vigilien	194
Vigilius, Biſchof v. Tapſus	195
Vigilius, Biſch. v. Trient	199
Vigilius, Diakon	199
Vigilius, röm. Biſchof	200
Villegaignon, Nic. Dur. de	204
Vincentius v. Beauvais	210
Vincentius v. Lerinum	211
Vincentius de Paula	218
Vincentius v. Saragoſſa	220
Vinet, Alex., ſ. am Schluſſe des Bandes	766
Viret, Peter	222
Virgilius, bayer. Prieſter	223
Viſitantinen	225
Visitatio liminum apost.	232
Viſitation, kirchliche, ſ. Kirchenviſitation	234
Vitalian, Pabſt	234
Vitringa, Campegius	235
Vitus, St.	236
Vives, Jo. Lud. de	237
Voëtius u. ſeine Schule	238
Volk Gottes	245
Volk Gottes des A. Bundes in der nachbibl. Zeit	305
Voragine, Jacobus de, ſ. Jakob de Voragine, Bd. VI. S. 399.	385
Vorbehalt, geiſtlicher	385
Vorbild oder Typus	389
Vorherbeſtimmung (Prädeſtination)	397
Vorſehung	408
Vorſtius, Konrad	419
Voſſius, Gerhard	420
Vorſtius, Gerh. Joh.	420
Votivtafeln	422
Vulgata	422

W.

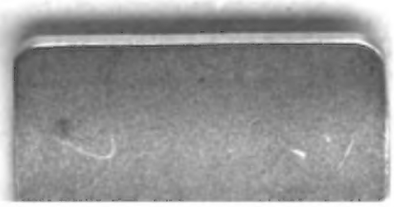
	Seite
Waffen b. d. Hebräern, ſ. Krieg	460
Wagen b. d. Hebräern	460
Wahrhaftigkeit	463
Wahrheit	472
Wahrſager	480
Walachei	485
Walafrid Strabo, ſ. Strabo	490
Walch, Chr. W. F.	490
Walch, J. E. J.	494
Walch, J. G.	494
Waldeck, Fürſtenthum	496

	Seite
Waldenſer	502
Waldhauſen, Konr. von	546
Walpurgis	547
Walther v. St. Victor	547
Walton, ſ. Polyglottenbibeln	548
Wandelbert	548
Warburton, Will.	550
Wardlaw, Ralph	555
Warham, Will.	557
Warnefrid, ſ. Paul Warnefried, Bd. XI. S. 222	559
Waſſerweihe in der griech. Kirche	559
Waterland, Daniel	560
Watſon, Richard	562
Watſon, Rich., Biſchof	563
Watt, Joach. von	564
Watts, Iſaak	566
Wazo, Biſchof v. Lüttich	569
Weberei b. d. Hebräern, ſ. Bd. V. S. 511	574
Wegſcheider, J. A. L.	574
Weigel, Valentin	577
Weihbiſchof, ſ. Episcopus in partibus	588
Weihnachten	588
Weihnachtsfeier	594
Weihrauch	599
„ (Pflanze)	602
Weihungen, ſ. Benediktionen, Bd. II. S. 47.	604
Weihwaſſer	604
Wein u. Weinbau bei den Hebräern	610
Weisheit	617
Weisheit, Buch der	622
Weiſſagung	626
Welfen und Ghibellinen	659
Welt im bibliſchen Sinn	676
Weltgeiſtliche	683
Wendelin, der heil.	684
Wendelin, Mark. Friedr.	685
Wenden, Bekehrung zum Chriſtenthum	686
Werenfels, Samuel	693
Werke, gute	697
Werkmeiſter, B. M. von	710
Werkzeuge b. d. Hebräern	713
Wernsdorf, Gottl.	715
Wertheimiſches Bibelwerk	715
Weſel, Joh. v.	718
Wesley, ſ. Methodismus	731
Weſſel, Joh.	731
Nachtr. z. Art. „Waldenſer“	764
Vinet, Alex.	766

Druck der Engelhard-Reyher'ſchen Hofbuchdruckerei in Gotha.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google